



יוצא לאור בס"ד ע"י "בית ועד לחכמים"  
בביהמ"ד ערוך לנר - רמת שלמה - ירושלים ת"ו  
תגובות והערות יתקבלו בברכה בכתובת מייל:

[3199@okmail.co.il](mailto:3199@okmail.co.il)

# שביעיין חביבין

זאת הפעם, בצאת ספר השביעי במספר, מלא  
וגדוש בכל מיני מטעמים, מתוקים מדבש ונופת  
צופים, מאור שבעתיים מצהירים.

זאת הפעם, נודה לה', כי טוב יום בחצריך  
מאלף, יום ליום יביע אומר, מה רב טובך,  
שקיימתנו והבאתנו הלום, לבית הועד  
החכמים, להגות באמרי שפר, להשתעשע בזיו  
החכמה, בתורת ה' תמימה.

זאת הפעם, נשוב ונודה, למנצח על מלאכת  
בית ה', על לוח ליבו כל אחד ואחד נושא,  
באהבת תורה ואהבת לומדיה עושה ומעשה,  
יוסיף ויראה בקיום בית המדרש רבות בשנים.

הפעם הזאת, לכל המסייעים נודה, אוהבי  
תורה, דורשי טובת דורשיה, שמחים בשמת  
עמליה, יזכו לישוב בישיבה של מעלה, עם  
גדולי חכמיה, כמו שנאמר: "כִּי בְּצֵל הַחֲכָמָה  
בְּצֵל הַכֶּסֶף", ודרשו חז"ל: "דאמר רבי יוחנן כל  
המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב  
בישיבה של מעלה, שנאמר כי בצל החכמה  
בצל הכסף".

מערכת 'בית ועד לחכמים'



## תוכן הענינים

הרב חיים שפירא

13..... ערי הלויים ונחלת שבט לוי

### ❧ מדור ענייני קריאת שמע ❧

הרב יצחק גרשוני

24 ..... קריאת שמע בנשים ועבדים

הרב חיים שולביץ

29 ..... תשלומין לקריאת שמע

הרב שלום פוברסקי

37 ..... בדין קורא להגיה ומצות צריכות כונה

הרב אליהו סוסבסקי

47 ..... בזמני קריאת שמע ותפילה

וביסוד דין קריאת שמע שחרית וערבית, והמסתעף בענין זמני מצות תפילה ..... 47

הרב מנחם זלמן קרמר ..... 55

55 ..... לא הפסיד כאדם הקורא בתורה

הרב יוסף דב פיינשטיין

60 ..... בגדר מצות קריאת שמע

### ❧ מדור ענייני או"ח ❧

הרב אליהו גורביץ

68 ..... כוונה 'לשמה' במצה ובתפילין

- א. מחשבת לשמה ושלא לשמה, גדול ע"ג, וכוונה בלב, בציצית ובמצה. .... 68
- ב. קושיות הב"י הגרע"א והגר"ח בסתירות הדינים ב'לשמה' בכתבת התפילין, כתיבת האזכרות, ועיבוד העור. די"ל בהחילוק בין לשמה דמצה ללשמה דציצית. .... 70
- ג. בפלוגתת הפמ"ג והרע"א ביסוד דינא דמחשבת 'לשמה' בעיבוד העור. .... 72

הרב ישעיה שמואל קליימן

74..... בענין המרחק בין תיבה לתיבה בסת"ם

הרב עזרי עמרני

83..... אם מותר לענות אמן בברכת המזון

הרב יאיר יעקב קרמר

88..... בענין כחא דהתירא בברכות

הרב אברהם לוי

91..... עניית אמן על ברכות שהן מה"ת מדרבנן או רשות

הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר

99..... שינוי מקום בברכת המצוות

הרב משה יוסף שטיין

101..... בדין קרבנות ויום כיפור בלא תשובה ובמבעט

הרב יוסף ולדמן

107..... הערות והארות

107..... למאמרו של אלופנו ומיודענו ראש הכולל שליט"א בויעודם חנוכה תשע"ז

### ❖ מדור ענייני חו"מ ❖

הרב אשר מילר

113..... המוכר בית מושכר ביד אחרים למי דמי השכירות

114..... חוקר אם השכירות הוי כפירות דאזלי לבעל הגוף, או דיש כאן מכירה על דמי שכירות ג"כ

115..... דמות ראייה ליסוד הנ"ל דדמי שכירות נחשב 'אכילת פירות' של הבית מד' הראשונים בב"ב

116..... מכר שטר חוב שיש בו ריבית האם הריבית נמכרת עמו ומאי שנא משכירות בתיים

117..... פרה מושכרת ביד אחרים מדוע נחשב כראוי לירושת בכור

117..... יבאר ד'קנין השכירות' נחשב כפירות הבית, לענייני מעילה

118..... נידון אי שרי לגזבר להשכיר בית להדיוט, או שמא מועל הגזבר בעצם ההשכרה, וכן השוכר בדיווריו

הרב מענדל ויליגער

120..... בדין עני מהפך בחררה

120..... בהפקר ומתנה

121..... מקח בזול

122	מקור האיסור
122	מה מקרי מהפך
122	באיסור של המוכר
123	בשוגג
124	מלמד אצל בעה"ב
124	לשכור מלמד או בעל מלאכה מהשני
125	שדכן
126	האם מחייבין להחזיר

## הרב יצחק פזריני

### 127 ..... בדין מציאת בן גדול לאביו והמסתעף

127	מציאת הבן הסמוך על שולחן אביו שייכת לאביו
127	לזכות לאחרים ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו
128	מתנה שאחר נותן לבנו גדול הסמוך על שולחנו
130	לר"ת האם החיסרון הוא בזכיה או במעשה קנין
131	מה הדין אליבא דר"ת מתנה שנותנים לו אחרים ואמרו ע"מ שאין לאביו רשות בה
132	מתנה שהאב נותן לבנו ובתו הגדולים
134	היכא שאביו מסכים שיזכה הבן במציאה או במתנה שאחרים נותנים לו האם זוכה לעצמו
134	מעשה ידיים של בן הסמוך על שולחן אביו

## ❖ מדור ענייני יו"ד ועוד ❖

## הרב יוסף דב פיינשטיין

### 138 ..... ביסוד היתר דנ"ט לפגם

## הרב יוסף הירשמן

### 145 ..... בענין ערבות במצוות

## הרב שמואל לפאיר

### 149 ..... בירורים וביאורים בדיני אונס בעבירות (חלק א')

149	היכול להציל את עצמו מהאונס בשעת העבירה
150	המכניס את עצמו לאונס ושוב אינו יכול להינצל

## הרב מנחם צבי גרונר

### 153 ..... ב' ביאורים בדברי הרבינו יונה בענין בטחון

## הרב ישי זאב רדליך

### 157 ..... בדברי רבא דאי עביד לא מהני

## הרב שמואל לפאיר

### בענין ה"אזהרה" שבועודם הקודם.....159

[בדין הנותן צדקה בפנים זעופות].....159  
צ"ע היאך כופין על הצדקה והלא גורמים שיתן בפנים זעופות.....159  
הנותן בפנים זעופות האם איבד את זכות המצוה או שאין כאן תורת מצוה.....160  
מה שיש להוכיח מביאור הגר"א בענין זה וקושיה על כך.....161  
בט"ז לכא' מבואר שלא כבגר"א.....161  
לפי הגר"א צ"ע היאך כופין והלא לכא' מכשילין אותו בלאו.....162  
חקירה ביסוד איסור פנים זעופות, נפ"מ בנותן לגבאים, ותירוץ הקושיות לפי"ז.....162  
בגרעיותא דנתינה בעצב אין נפ"מ למי נותן וביאור הוכחת הגר"א לפי"ז.....163  
הצעת הכנת דברי שבט הלוי.....164  
הוספת ב' הארות.....164

## הרב שרגא קלוגהויפט

### גדר נשים וקטנים בתלמוד תורה.....166

חלק א': קושיות בסוגיין.....166  
חלק ב': ביאור סוגיין.....167  
חלק ג': המשך.....169  
חלק ד': בדברי הרמב"ם והמאירי.....171  
חלק ה': המשך וביאור דברי הגמ' ברכות גדולה הבטחה, ודברי הרא"ש כתובות.....172  
חלק ו': במה גדול המצווה ועושה.....173

## הרב יהושע הלר

### שיעור חלה.....174

חלה פרק ב משנה ז: שיעור חלה אחד מעשרים וארבעה. העושה עיסה לעצמו והעושה למשתה בנו אחד מעשרים וארבעה. נחתום שהוא עושה למכור בשוק וכן האשה שהיא עושה למכור בשוק אחד מארבעים ושמונה.....174  
טעם השיעור דאחד מכ"ד ואחד ממ"ח.....174  
ביאור האופנים דשיעור בעל הבית ושיעור נחתום במתני'.....177  
אליבא דהנודע ביהודה דשיעור נתינה מדאורייתא אחד מכ"ד בעיסה קטנה היאך הקילו באשה העושה למכור בשוק דסגי באחד ממ"ח.....179

## הרב שלום פוברסקי

### בענין אנינות דאהרן ובניו.....181

קושית הראב"ד בפירושו לתו"כ על סברת משה, ותמיהה על קושיתו.....181  
ביאור כונת הראב"ד בקושייתו.....181  
ישוב קושית הראב"ד בהקדם קושיא נוספת של הראב"ד וישובה.....183  
ביאור טענת אהרן למשה והוכחתו ממעשר הקל דיש חילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות.....185  
האם היתה העבודה באותו היום מוטלת על אהרן בלבד, ובאלו עבודות נאמר זה.....186  
גדר חובת העבודה על אהרן ביום השמיני, וקושית הגרי"ז דכיון שהולכה יכולים בני אהרן לעשות איך טען אהרן דלא היה שייך שיפסל הקרבן מצד עבודה באנינות.....188  
ביאור מה שהשווה הראב"ד את בני אהרן לכהן גדול לענין פסול אנינות, וביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בענין איסור יציאה מן המקדש בכהן הדיוש ובבני אהרן.....188



ישוב נוסף לקושית הראב"ד למה לא תוכשר העבודה בבני אהרן באנינות, על פי הנ"ל, וישוב קושית הגרי"ז 192.

### ❧ מדור ענייני טהרות ❧

הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

גדר חטאת העוף הבא על הספק ..... 194

הרב יצחק מילר

בגדר מעיינות, ימים, ומים חיים ..... 200

א' - בגדר מעין וטהרתו. .... 200

ב' - בגדר ימים. .... 202

ג' - בגדר מעלת 'מים חיים'. .... 204

הרב שלום דב שמעון

בענין טבול יום לקדש ..... 206

הרב אריה לדרמן

ספק משקין לטומאת עצמן ולטמא אחרים ..... 210

### ❧ מדור עניינא דיומא בהלכה ❧

הרב חיים שפירא

קוטב דין דרך חירות בליל פסח ..... 215

הרב יצחק רובניץ

כמה דינים בדיני ד' כוסות ..... 218

א - בדין ארבע כוסות וקידוש של ליל פסח ..... 218

ב - עוד בענין הנ"ל. .... 222

ג - בביאור ד' כוסות כנגד ד' לשונות ..... 223

ד - חיוב ד' כוסות ..... 225

הרב אברהם סומפולינסקי

היום אתם יוצאים בחודש האביב ..... 228

הרב שרגא קלוגהויפט

שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח ..... 232

ובגדר תקנת משה ללמוד הלכות חג בחג ..... 232

- חלק א' - הערה בזה ובסוגיא דמגילה דף ד' ..... 232  
 חלק ב' - בביאור גדר דין עיסוק בהלכות ביו"ט וביאו"ד רש"י מגילה ..... 233  
 חלק ג' - בביאור דברי תוס' בגדר דין לימוד הלכות לפני היו"ט ..... 235

## הרב אשר לבין

238 ..... שיה לבית מכל מקום

## הרב אברהם סומפולינסקי

243 ..... בעניין זמן הקרבת קרבן פסח

## הרב אריה גוטמן

249 ..... באכילת הפסח בחפזון

## הרב אשר מילר

252 ..... הערות בעניני קרבן פסח

- אי בעי טבילת ידיים לאכילת קרבן פסח ..... 252  
 ביאור הילפותא דס"ט ברה"ר טהור מקרבן פסח. .... 252  
 פסול 'שחוט' לפסח. .... 253  
 בן פקועה לקרבן פסח ..... 254  
 שחיטת ורידין אם הם חלק משחיטת קדשים. .... 254

## הרב שלום הירשפרונג

256 ..... אין חוששין שמא גיררה חולדה ובעוד ספיקות בגמרא

## הרב חיים שולביץ

263 ..... גדר חיוב בדיקה מחמת חשש

## הרב אריה הימלפרב

267 ..... ביעור חמץ בשריפה

## הרב שלום פוברסקי

275 ..... חובת מצה בלילה הראשון

## הרב מנחם זלמן קרמר

277 ..... בענין מוסיף על הכוסות

## הרב אריה גוטמן

280 ..... בחילוק קליות ובשתיית ד' כוסות לתינוקות

הרב יוסף אמיתי

283 ..... בדין אכילת מרור בכזית

הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

287 ..... ליל הסדר, בליעת כזית מצה בבת אחת

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

292 ..... שימוש כיום בכיריים ביום טוב

292..... הקדמה - הדלקת כיריים שבהם 'שסתום בטחון'.....

295..... סיכום - הדלקת כירי גז שבהם שסתום בטחון ביו"ט.....

הרב חיים שולביץ

296 ..... מצוות סיפור יצי"מ בתחילת הלילה

298 ..... קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה

הרב אליהו סוסבסקי

301 ..... עד שדרשה בן זומא

הרב אפרים הכהן קליין

304 ..... בדין מצות הסיבה בארבע כוסות

הרב אריה גוטמן

307 ..... באיסור עשיית ואכילת גדי מקולס בלילי פסחים

הרב דוד אפין

311 ..... בענין ספיקא דרבנן במגילה ובארבע כוסות

הרב רחמים יזדי

314 ..... בגדרי מצוות הסיבה

הרב ישראל פורגס

319 ..... ברכת שעשה ניסים בלילי פסח

319..... וב' חלקים בסיפור יצי"מ.....

הרב אהרן אוריאל הרצברג

324 ..... סמוכים על שלחן אחרים במצה

הרב מענדל ויליגער

חיוב שמחה בליל יו"ט ..... 330

הרב יצחק רובניץ

חיוב ד' כוסות בליל הסדר ..... 333

### ✧ מדור עניינא דיומא באגדה ✧

הרב שלום דב שמעון

שתי הערות בהגדה של פסח ..... 336

קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה ..... 337

הרב אהרן אוריאל הרצברג

שבת הגדול - בשורת אליהו הנביא ..... 339

הרב דב גדליה דרקסלר

יציאת מצרים; הסיפור והזיכרון ..... 341

- א. החילוק בין זכירת יציאת מצרים בכל לילה לליל פסח; הזיכרון והסיפור ..... 341
- ב. ההגדה פותחת במצות הסיפור ועוברת למצות הזיכרון ..... 341
- ג. למה זמן ההזכרה מחייב הפסקת הסיפור ..... 343
- ד. הזיכרון עיקרו ביום, בהשלמת הגאולה, ואילו הסיפור עיקרו בלילה, בהתחלתה ..... 343
- ה. הסיפור הוא החירות בעצמה כמו שהיא מתרחשת עתה, ותולדותיה הזיכרון התמידי ..... 344
- ז. סיכום ..... 347

הרב יצחק לוי

סיפור יציאת מצרים ..... 348

- א. לספר על העבדות ..... 349
- ב. ה' הוציאנו ביד חזקה ..... 349
- ג. המכות והענש למצרים ..... 350
- ד. יציאת מצרים לנחול את ארץ ישראל ..... 351
- ה. תכלית המצוות הוא להגיע אל היראה שמונח בה הטוב האמיתי ..... 351
- יציאת מצרים זה לידה והתהוות של עם ישראל ..... 351
- אחותי רעיתי יונתי תמתי ..... 352
- תמצית ההגדה כלול בעלינו לשבח ..... 353

## הרב חיים שפירא

## ערי הלויים ונחלת שבט לוי

"וַיִּגְשׁוּ רֹאשֵׁי אֲבוֹת הַלְוִיִּם אֶל אֱלֻעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹחַן וְגו'. וַיֹּדְבִירוּ אֲלֵיהֶם בְּשֵׁלָה בְּאַרְץ כְּנָעַן לֵאמֹר ה' צִוָּה בְּיַד מֹשֶׁה לָּתֵת לָנוּ עָרִים וְגו'. וַיֵּצֵא הַגּוֹרֵל לְמִשְׁפְּחוֹת הַקָּהָתִי וַיְהִי לִבְנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן מִן הַלְוִיִּם וְגו'. וְלִבְנֵי קָהָת הַנְּזוּתִים וְגו' בְּגוֹרֵל עָרִים עֲשֵׂר. וְלִבְנֵי גֵרְשׁוֹן וְגו' בְּגוֹרֵל עָרִים שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה וְגו' וַיִּתְּנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְלוֹוִיִּם אֶת הָעָרִים הָאֵלֶּה וְאֶת מִגְרָשֵׁיהֶן כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה בְּגוֹרֵל. וַיְהִי לִבְנֵי אֶהֱרֹן מִמִּשְׁפְּחוֹת הַקָּהָתִי מִבְּנֵי לֵוִי כִּי לָהֶם הָיָה הַגּוֹרֵל רִיאשׁוֹנָה" (יהושע כא א-י).

הנה בפרשה זו נתבאר, דנתינת ערי הלויים היתה בגורל. והיה הגורל למשפחות הלויים, כדרך שהיה הגורל לשבטי ישראל. ובפשיטות משמע דגורל זה יסודו בדין גורל חלוקת הארץ. נוקצת משמע דאף היה הגורל באו"ת, שהרי נגשו ראשי הלויים אל יהושע ואלעזר הכהן, ומה עניין אלעזר לכאן, אי לאו דהיתה נתינת הערים באו"ת נמי, וצ"ע בזה].

האומנם עיקרא דהא מילתא צ"ב רב, דבפשיטות חובת השבטים היא ליתן ערים ללויים, ואין זה מכלל עיקר חלוקת שבטים דבעיא גורל, ובדין היה שיבחרו הערים בבחירה ולא בגורל. נכשם ששש ערי המקלט נבחרו בבחירה ולא בגורל, לתורת ערי מקלט שבהם. ורק דהיו בכלל גורל ערי הלויים, שהרי מכלל ערי לויים הם. א"כ ה"ה דנתינת ערי הלויים, היה בדין שיבחרו ע"י ישראל עצמם, בבחירה ולא בגורל]. דהא חובת הגורל אמורה בפרשת פנחס (כ נג ולהלן), דלא לה תחלק הארץ והיינו לשבטים המנויים שם, ואין לוי בכלל. ועלה קאמר אך בגורל תחלק הארץ. אולם נתינת הערים ללויים בפשיטות אינה עניין לחלוקת גורל, וצ"ע.

והיה נראה לומר בפשיטות, דהגורל אינו אך דין בזכיית השבטים בחלקיהם. כי אם דנחלות השבטים וגבולם נקבעין לעולם ע"י גורל בדווקא. וא"כ מיעוט מנחלת השבט, שאף הוא מכלל קביעת גבולות הנחלה, י"ל בפשיטות דאף הוא בעי גורל. ונתינת

הערים ללויים, הלא היא מיעוט מנחלת השבט הנותן, ועל כן דין הוא שתהיה בגורל דווקא<sup>1</sup>.

האומנם דאכתי צ"ב לשיטת הראב"ד בפ"ד מע"ז ה"ד. דהנה כתב שם הרמב"ם, אין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת שנאמר באחד שעריך וכו'. ובהשגות, א"א לא ידעתי מאין לו זה ולא נאמר בגמרא אלא על ירושלים אבל כל ערי מקלט השבטים נתנו אותם מחלקיהם, עכ"ל<sup>2</sup>. הרי מפורש בשיטת הראב"ד דאף אחר נתינת הערים ללויים, אכתי שם השבט הנותן על הנחלה, לעניין שתחשב בכלל עריך, ותעשה עיר הנדחת, מחמת שם השבט הנותן. [ובפשיטות ה"ה לעניין שתביא עגלה ערופה, וכן שיטמא בה הבית בנגעים, משום השבט הנותן. דהא בגמ' ב"ק פב ב השוו שלשתם לעניין דין ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, ויעויין להלן]. ואם כן נמצא דנתינת הערים אינה גרוע מנחלת השבט, וא"כ כל עצמה אינה עניין לעיקר חלוקת שבטים, דאמור בה דין גורל, וצ"ע.

<sup>1</sup> יש לדקדק הא דכתיב בפר' מטות (לו א ולהלן), ויקרבו ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה ממשפחת בני יוסף וגו'. ויאמרו את אדני צוה ה' לתת את הארץ בנחלה בגורל לבני ישראל ואדני צוה בה' לתת את נחלת צלפחד אחינו לבנותיו. והיו לאחד מבני שבטי בני ישראל לנשים ונגרעה נחלתן מנחלת אבותינו ונוסף על נחלת המטה אשר תהיינה להם ומגורל נחלתנו יגרע. ואם יהיה היובל לבני ישראל ונוספה נחלתן על נחלת המטה אשר תהיינה להם ומנחלת מטה אבותינו יגרע נחלתן, ע"כ.

ויש לדקדק לשון הכתוב, אמאי תלו בני מנשה טענתם על הסבת נחלה, משום ירושת הבת, בהא דאת אדני צוה ה' לתת את הארץ בנחלה בגורל. וכי אילו לא היתה הנחלת הארץ בגורל, היה נגרע מטענתם על הסבת נחלה, משום ירושת הבת. וביותר יש לדקדק שטענו דאם תסוב נחלה, אזי מגורל נחלתנו יגרע, ומאי האי. וכי מן הגורל נגרע חלק בנות צלפחד, הלא בפשיטות עיקר הטענה היא מה שנגרע חלקם מן הנחלה עצמה. וכמו שסימו, ומנחלת מטה אבותינו יגרע נחלתן. ומהו שתלו הדבר בגורל דוקא.

ומטין הדברים דהואיל והזכיה לכל שבט בתחום המסוים לו, היה אך משום הגורל, ונבייחוד משום שהיה קלפי של תחומין, או תחומין בקלפין, א"כ מיעוט הנחלה, יש בזה משום שינוי הגורל, ועל כן אף זה לא יתכן אלא בגורל.

<sup>2</sup> בספר תולדות אדם פ"ה הובא מהגאון רבי זעלמלע מוואלאזין זיע"א, שהראה מקור לדברי הרמב"ם דאין ערי מקלט נעשות עיר הנדחת, מגירסת ספרי זוטא שהובאת בילקוט (תשפ"ז, ובספ"ז לפנינו ליתא) עה"פ (מסעי לה יג) שש ערי מקלט תהיינה, תהיינה שלא יעשו עיר הנדחת. ובאמת אם כדבריו ניחא ההפרש בין שש ערי מקלט ובין שאר מ"ב ערי הלויים. דבפשיטות אם מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי הנ"ל גבי עגלה ערופה, הגם דאף שם הלשון ערי מקלט, מ"מ לכאורה הטעם דלבית דירה ניתנו ולא לחלוקה, שוה בכל ערי הלויים, דלעניין דין חלוקת שבטים כל דין ערי הלויים שוה. [הגם דהר"מ עצמו פסק שם בפ"ח גבי רוצחים בערי מקלט, דבערי הלויים מעלין שכן ורק בשש אין מעלין שכן]. וא"כ הלא צ"ע מש"כ הרמב"ם דאין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת, דלכאור' הו"ל לנקוט דאין אחת מערי הלויים נעשית עיר הנדחת. אולם אם מקור דברי הרמב"ם הוא מהספ"ז הנ"ל ניחא, דהדין דתהיינה, אמור גבי שש ערי מקלט בייחוד, ולא גבי שאר מ"ב ערי הלויים.

האומנם דגוף הדברים קשים להולמם. דאם כדברי הגר"ז זיע"א, א"כ הלכה זו הרי היא הלכה מהלכות ערי מקלט, והו"ל להרמב"ם להזכירה בהל' רוצח. ומדנקטה הרמב"ם בהל' ע"ז בדיני עיר הנדחת, מתבאר דמדיני עיר הנדחת הוא, שאין ערי מקלט נעשות עיר הנדחת. אולם אם יסוד הדין הוא מטעם שלא נחלקו לשבטים, ובעיר הנדחת בעינין עריך, אזי יאות הוא להביא ההל' בדיני עיר הנדחת עצמה, ודברי הגר"ז זצ"ל צ"ע. וע"ע להלן מה שנביא מירושלמי סוטה.

וכך היא הצעת הסוגיא בגמ' ב"ק פב ב, עשרה דברים נאמרו בירושלים וכו' ואינה מביאה עגלה ערופה ואינה נעשית עיר הנדחת ואינה מטמאה בנגעים וכו'. אינה מביאה עגלה ערופה דכתיב כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה נעשית עיר הנדחת דכתיב עריך וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה מטמאה בנגעים דכתיב ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ובפשיטות מתוך כך למד הרמב"ם, דה"ה אף ערי המקלט אינן נעשות עיר הנדחת הואיל ולא נתחלקו לשבטים, שהרי ערי לויים הן.

אלא שיש לדקדק לשון הרמב"ם, שחילק בטעמים בין ערי הלויים וירושלים. דגבי ערי מקלט שאינן נעשות עיר הנדחת, הביא דרש הגמ' שאינן בכלל עריך. וגבי ירושלים כתב לפי שלא נתחלקה לשבטים. ובגמ' השוו הטעמים, ומהך קרא דעריך ממעט ירושלים לפי שלא נתחלקה לשבטים, והרמב"ם חילק בטעמים, וצ"ע.

ובעיקר דברי הרמב"ם יש לתמוה טובא. דהנה איתא בירושלמי סוטה פ"ט ה"ב, אהא דשנינו שם דאין ירושלים מביאה עגלה ערופה, ערי מקלט מה הן, אין תימר למחלוקת ניתנו מביאות עגלה ערופה, אין תימר לבית דירה ניתנו אינן מביאות עגלה ערופה. הרי מפורש דאי ערי מקלט לחלוקה ניתנו, מביאין עגלה ערופה, ומשום דחשיבי בכלל עריך דהלויים, וא"כ ה"ה דנעשות עיר הנדחת. ומעתה צ"ע סתירת דברי הרמב"ם, דמדפסק בהל' ע"ז דאינה נעשית עיר הנדחת, מתבאר לדרך הירושלמי, דפסק כמ"ד ערי הלויים לבית דירה ניתנו ולא לחלוקה. האומנם דבהל' מעשר וביכורים פסק כמ"ד דלחלוקה ניתנו, וצ"ע.

דהנה שנינו במעשר שני פ"ה, ישראל וממזרים מתוודין אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להן חלק בארץ רבי מאיר אומר אף לא כהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ רבי יוסי אומר יש להם ערי מגרש. וכע"ז בתוספתא ביכורים פ"א ה"ב, ר' יוסה אומר מאיר היה אומר כהנים מביאין ולא קורין מפני שלא נטלו חלק בארץ ואני אומר כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים בין מדבר מרובה בין מדבר מועט. ובירושלמי מעשר שני שם ה"ה, תני למחלוקת ניתנו דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר לבית דירה ניתנו אתיא דרבי יודה כרבי יוסי ודרבי מאיר כדעתיה דתנינן מעלות היו שכר ללויים דברי רבי יודה רבי יוסי אומר לא היו מעלות להם שכר. ופסק הרמב"ם בפ"א ה"ז ממעשר שני, ובפ"ד ה"ג מביכורים, כמ"ד דלחלוקה ניתנו. וא"כ צ"ע מה שפסק בהל' ע"ז דאינן נעשות עיר הנדחת, דהא מפורש בירושלמי דזה אינו אלא למ"ד לבית דירה ניתנו, וצ"ע.

ובהקדם היה נראה לומר, דסוגיא דירושלמי היא מקור דברי הרמב"ם, דערי מקלט שוו לירושלים שלא ליעשות עיר הנדחת. דכשם שערי מקלט שוו לירושלים לעניין עגלה ערופה, בפשיטות ה"ה אף לעניין עיר הנדחת. וא"כ סרה בהכי השגת הראב"ד שכתב עלה, לא ידעתי מאין לו זה ולא נאמר בגמרא אלא על ירושלים. דהא בירושלמי הושוו ערי מקלט לירושלים לעניין עגלה ערופה. אלא דזה צ"ע, שהרמב"ם הביא דין ערי מקלט אך בהל' ע"ז לעניין עיר הנדחת, ולא הביא דין בהל' רוצח לעניין עגלה ערופה, הגם דהירושלמי גופיה משתעי בעגלה ערופה, וצ"ע.

ואשר יראה לומר בכל זה, דהנה לכאורה סברת הראב"ד דערי הלויים השבטים נתנו אותן מחלקיהם, וא"כ שם השבט הנותן עליהם לעניין דין עריך. בפשיטות עיקר הסברא נסתרת מדברי הירושלמי בסוטה, דמפורש דאי לחלוקה ניתנו יחשב בכלל עריך, לעניין עגלה ערופה. והלא לחלוקה או לבית דירה, היינו ללויים. נמצא דשם עריך דהלויים עליהם, ודלא כסברת הראב"ד דשם עריך דהשבט הנותן עליהם, וצ"ע.

והנראה מוכרח ומבואר מזה, דשני ענייני לחלוקה ניתנו שייכי בערי הלויים. חדא, לעניין אם זכו יחידי הלויים זכיית ממון בחלקם, ועלה קיימי דברי הירושלמי במע"ש, דאי לבית דירה ניתנו, חשיב שלא זכו זכיית ממון בחלקם, ואי לחלוקה ניתנו אזי זכו זכיית ממון בחלקם. אולם עוד אמור דין בעיקר זכיית השבט בנחלה, בגדרי חלוקת שבטים דירושת הארץ. דאי לחלוקה ניתנו, אזי חשיבא העיר חלק הלויים בחלוקת הארץ. ואי לבית דירה ניתנו, אזי אין הערים חלק הלויים בארץ.

ומעתה נראה דסובר הראב"ד, דאכן בדין זכיית ממון, יתכן שזכו לויים בחלקם, אי עריהם לחלוקה ניתנו. וכהירושלמי דאי לחלוקה ניתנו מביאה העיר עגלה ערופה, ואי לבית דירה ניתנו אינה מביאה עגלה ערופה. ומשום דמפרש הראב"ד דדין עגלה ערופה, תלי בזכיית ממון דיחידי הלויים בחלקם. דהא דרשינן לה בגמ' מהרדמה אשר ה' אלו נותן לך לרשתה, וירושה שייכא בזכיית היחידים בחלקם. אולם זכיית השבט בחלקו, נראה לומר בפשיטות דאינה שייכא בירושה כלל ועיקר. ומה שנחלת השבט שייכת לדור שני דהשבט וכן דור שלישי, אינו משום דדור שני יורש לדור ראשון. אלא דבדור שני הם עצמן השבט, וזכיית דור ראשון בנחלת השבט מהניא לכל מי ששם השבט מתקיים בו.

אולם דין עיר הנדחת להחשב עריך, מפרש הראב"ד דהוא תלוי בדין חלוקת שבטים, דעריך היינו העיר בכללותה, דהיא נחלת שבט ולא יחידים. ולא בדין זכיית ממון, דתליא בבעלות היחידים. ולעניין זה אמרינן דבדין חלוקת שבטים, אף אי לחלוקה ניתנו



היינו לזכיית ממון ליחידים מבני לוי, אולם מ"מ לא חשיבא העיר נחלת שבט הלויים, בעיקר חלוקת הארץ, אלא דבעיקר דין חלוקת הארץ, אכתי שם השבט הנותן על הנחלה.

ונראה להוכיח יסוד זה גופא אף משיטת הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם בפרטים בראש הל' שמיטה ויובל, מצוה יט, שלא ינחל כל שבט לוי בארץ ישראל אלא נותנין להם ערים מתנה לשבת בהם. ובמצוה כא, ליתן ללויים ערים לשבת ומגרשיהן. ושמעתי בשם הגר"מ אליפנט זללה"ה שדקדק, הא דהזכיר הרמב"ם נתינת הערים ללויים, אף בהלאו דלא יהיה ללויים נחלה בארץ, מלבד מה שהזכיר הנתינה כמצוה בפ"ע. ואמר בזה, דמוכח מדברי הרמב"ם דערי הלויים, הוו שיוור ומיעוט בהלאו דאזהרת נחלה ללוי, מלבד מה שהוא מצוה לשבטים לתת להם ערים. ואכתי צ"ב מאי האי.

והנה הגם דמבואר מדברי הרמב"ם, דערי הלויים הוו כעין נחלתם, עד כדי דבעי למעט נתינת הערים, מאזהרת נחלה בארץ ללוי. מ"מ אפ"ה מבוארת שיטת הרמב"ם בהל' ע"ז, דאינן בכלל עריך, לעניין להעשות עיר הנדחת. ועל כרחין דהגם דיש להם זכות בערים, מ"מ אין ערי הלויים בכלל עריך, להעשות עיר הנדחת. והיה נראה הביאור בזה בפשיטות, דזכיית יחידים הלויים בחלקם, היא זכיית ממון דומיא דזכיית יחידים שאר השבטים, וכדחזינן דחשיבא האדמה אשר נתת לי, לוידי מעשר ומקרא ביכורים. ועל כן זכיה זו היא שיוור באיסור נחלה לשבט לוי, וזהו עצמו דין לחלוקה ניתנו, דשוה לחלוקה בשאר שבטים. אולם מלבד זה אמור דין בערי הלויים, ובדין זכיית השבט דידהו, דנותנים להם ערים לשבת, וזכיית השבט אינה יותר מגדר לבית דירה ניתנו, ועל כן אין העיר נעשית עיר הנדחת, דאינה בכלל עריך. והיינו דזכיית השבט בכללותו בהעיר בכללותה, אינה כזכיית שאר שבטים בנחלתם<sup>3</sup>. ומטעם זה אף חלוקה דין עיר הנדחת, מדין עגלה ערופה, וכמו שנתבאר בדעת הראב"ד. דדין עיר הנדחת תלוי בשם עריך, ואילו דין עגלה ערופה, תלוי בדין לרשתה.

אשר לפ"ז ניחא סתירת דברי הרמב"ם שהערנו. דלגבי זכיית בני לוי בחלקם, אכן פסק הרמב"ם דלחלוקה ניתנו, ועל כן בערי מקלט מעלים להם הרוצחים שכר, ולויים מתודים וידידי מעשר וקורין מקרא ביכורים. ומטעם זה אף יסבור הרמב"ם דערי מקלט מביאין

<sup>3</sup> וצל"ע לשון הספרי (ראה פיס' צ"ב), דדרשינן התם גבי עיר הנדחת בזה"ל, באחת עריך אשר ה' אלהיך נותן לך, בכל מקום. לשבת שם, פרט לירושלם שלא נתנה לבית דירה, ע"כ. ובפשיטות מהכא מפיך בספרי לדין באחת עריך פרט לירושלים שלא נתחלקה לשבטים, המבואר בגמ' ב"ק. הרי דנקט הספרי לדין זה בלשון לא ניתנה לבית דירה. הא קמן דהא דלא זכו השבטים בירושלים כלל ועיקר, הוא דין דלא ניתנה לבית דירה, ולכאורה סגי לומר שלא ניתנו לחלוקה.

עגלה ערופה, דשפיר הויין בכלל לרשתה. וכן מדודקדקת שיטתו, דבפ"ט מהל' רוצח ה"ד, פסק רק דירושלים אינה מביאה עגלה ערופה, ומשמע בפשיטות דשאר כל העיירות מביאות עגלה ערופה, ואף ערי לויים בכלל. אולם דין עיר הנדחת דתלי בשם עריך, דזהו דין בזכיית השבט שנחלה, וזכיה זו ליכא בלויים לכו"ע, ולכך לשיטת הרמב"ם אין נעשית עיר הנדחת. ולשיטת הראב"ד נהי דליכא זכיה כה"ג ללויים, אולם שפיר הוי בכלל עריך מחמת השבט הנותן.

ובעיקרא דהא מילתא, דלגבי בני לוי אמרינן לחלוקה ניתנו, ולגבי זכיית שבט הלויים בעריהם נחלה, אמרינן דאינה נחלתם כנחלת שאר שבטים. נראה הביאור בזה. דהנה תמהנו בתחילת הדברים, אמאי נבחרו ערי הלויים בגורל. והנראה בזה, דהנה בפרשת פנחס (כו נג ולהלן) כתיב, לאלה תחלק הארץ וגו'. אך בגורל יחלק את הארץ לשמות מטות אבותם וגו'. על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט. וכתב עלה הרמב"ן וז"ל, אך בגורל יחלק את הארץ לשבטי ישראל ולשמות מטות אבתם שהם שנים עשר מטות ינחלו אותם. וחזר ואמר על פי הגורל תחלק נחלתו של מטה בין רב למעט כי גם בין המשפחות יטילו גורל וכו' אך נרבה לרב ונמעט למועט במשפחות. וזהו שנאמר בסדר אלה מסעי והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבתיכם תתנחלו הנה באר שתהיה הנחלה למשפחות בגורל אל הרוח אשר יפול לו הגורל שם נרבה לרב ונמעט למעט במשפחות ואמר שתהיה למטות אבותם וכו', עכ"ל.

ונראה דחלוק גורל המטות מגורל המשפחות והיחידים ביסוד דינו. דגורל מטות אינו דין זכיית ממון<sup>4</sup>. כי אם דחל שם השבט על הנחלה, לעניין דבנחלה זו יכולים לזכות המשפחות והיחידים זכיית ממון בגורל. דהא מכח שזכה השבט בנחלה להחשב נחלתו, יש זכות למשפחות לזכות זכיית ממון. ורק גורל משפחות ויחידים הוא גורל לזכיית ממון. נמצא דזכיית השבטים בכללם בחלקם, הוויא זכות לזכות זכיית ממון למשפחות והיחידים.

וכן מתבאר מדברי הראב"ד ריש הל' זכיה ומתנה. דהנה כתב הרמב"ם פ"א ה"א, ההפקר כל המחזיק בו זכה וכן המדברות והנהרות והנחלים כל שבהן הפקר וכל הקודם בהן זכה כגון העשבים והעצים והפירות של אילנות של יער וכיוצא בהן. וכתב

<sup>4</sup> עיקר דין זה, כבר נחית לו בחי' מרן ר"ז הלוי בהל' בית הבחירה, שייסד שם, דלעניין דין מכל שבטיכם האמור במקום המקדש, לא היה מהני שיקנו השבטים חלק באותו מקום מבנימין. דדין מכל שבטיכם הוא דין בעיקר חלוקת הארץ לשבטים, ובגורל דווקא, ולזה לא מהני קניין ממון, יוע"ש כל דבריו. הרי דאף הרב זללה"ה כבר יסד דגורל חלוקת שבטים אין עיקרו בדין זכיית ממון.

הראב"ד, א"א דוקא לאותו השבט עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ם בגמ' ב"ק פא א, בתנאים שהתנה יהושע בנחלת הארץ. והנה הראב"ד לא נחלק בעיקר הדין דעשבים ועצים של יער, הרי הם הפקר. ומ"מ כתב דהוי הפקר אך לאותו השבט. וביאור הדברים נראה ע"פ הנ"ל, דאף משזכה שבט בחלקו, אכתי אין כל זכיית ממון בנחלה, ואכתי בדין זכיית ממון הנחלה היא כהפקר. דגורל וזכיית השבט, אינו עניין לדין זכיית ממון. אלא דאהני הגורל לעניין שרק משפחות שבט זה, יכולות לזכות זכיית ממון בגורל שני דמשפחות. והנ"נ נהי דהעשבים הפקר, וליכא בהם כל זכיית ממון. מ"מ רק לבני השבט זכות לזכות זכיית ממון בהפקר זה.

ומעתה נראה ליישב תמיהתנו הראשונה, אמאי נתנו השבטים הערים ללוים בגורל ולא בבחירה. דהואיל ומצות התורה היא, שיתנו השבטים מחלקם ערים ללוויים. א"כ מחמת גורל השבט, כשם שזכו משפחות השבט בזכות לחלוק בגורל שני בנחלה זו, ה"ה דזכו לזכור מכח הגורל ראשון, בזכות לחלוק בגורל שני בנחלה זו. דהא תנאי הכתוב בתורה הוא, דאף להם זכות בנחלת השבט. נמצא מתבאר דגורל ערי הלוים, הוא מדין גורל משפחות ולא מדין גורל השבטים.

אשר לפ"ז מבואר אל נכון עיקר מש"כ, דלעניין הזכיה הפרטית דבני לוי, אמרינן דערי הלוים לחלוקה ניתנו. ויש להם זכיית ממון בחלקם, לעניין וידוי מעשר מקרא ביכורים העלאת שכר דלוים והבאת עגלה ערופה. דהא הך גורל האמור בלוים, הוא מדין גורל משפחות, אשר עניינו זכיית ממון. אולם לעניין זכיית שבט הלוויים בעריהם, אין זה כזכיית שאר שבטים. דהא חלוקת שבטים בגורל היא, וגורל שבטים גבי לוי ליכא.

האומנם דאי משום הא, א"כ ערי הלוים בגורל משפחות זכו בהם בני לוי, ובגורל שבטים הרי הם מכלל נחלת השבט הנותן, דמכח זכיית השבט ומצות התורה, זכו בני לוי כשאר משפחות השבט. א"כ צדקו דברי הראב"ד, דערי הלוים בגדרי חלוקת שבטים, שם עריך דהשבט הנותן עליהם.

ומתוך כך נראה לומר גדר מחודש בדעת הרמב"ם. דהנה דקדקנו לעיל מה שחילק הרמב"ם בטעמים בין הא דאין ערי מקלט נעשות עיר הנדחת, משום דאינן בכלל עריך. לבין הא דאין ירושלים נעשית עיר הנדחת, לפי שלא נתחלקה לשבטים. ונראה לומר דמפרש הרמב"ם דחלוק ביסודו דין אינן בכלל עריך, מדין לא נתחלקה לשבטים. והוא בהקדם תוספת ביאור ביסוד דין חלוקה, האמור בנחלת הארץ. דהנה נחלת הארץ תלויה בכיבוש רבים, וגדר כיבוש רבים מתבאר מרש"י בגיטין ח ב ד"ה כיבוש יחיד, שכבשו

לצורך כל ישראל קודם חלוקה. והיינו דקודם חלוקה היתה הארץ במעין תפוסת הבית לכל ישראל, ומדין חלוקה זכה כל שבט בחלקו.

ונראה דזכיית כל אחד בחלקו בדין חלוקה, על כרחין דהיא בדרך זה כנגד זה. והיינו, דע"י שזכה כל אחד בחלקו, נקנית החלוקה לכולם. וכן נראה מסוגיית הגמ' בב"ב קו ב, ר' יוסי אומר האחין שחלקו כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם מ"ט אמר ר' אלעזר כתחלת ארץ ישראל מה תחלה בגורל אף כאן בגורל, ע"כ. הרי דמגורל א"י בתחילתה למדנו, דכיון שעלה גורל לאחד מהם קנו כולם, והיינו הזכיה היא בדרך זה כנגד זה לכולם. אשר לפ"ז נמצא, דבכל נחלה ביסודה יש זכיה לכל שבטי ישראל, ובחלוקה נתייחדה מתוך אותה זכיה לכל אחד נחלה מסויימת.

ומעתה נראה דמפרש הרמב"ם, דשם עריך האמור לעניין עיר הנדחת, אינו עריך דשבט מסוים. כי אם דדין עריך הוא, דבעינן עריך דכל ישראל. ועל כן כל שהוא בכלל החלוקה, שייך בו שם עריך לגבי כלל השבטים. דהא הזכיה בכבוש היא לכלל השבטים, ובחלוקה נתייחד מתוך אותה זכיה לכל אחד חלק מסוים. אולם זכיית הכיבוש היא ערך לכלל השבטים שהם בכלל החלוקה.

ונראה לומר, דהרמב"ם מפרש דזכיית הלויים בעריהם, אינה בדרך חלוקה, ועל כן אינה מכלל החלוקה. וזהו עצמה של מצות נתינת הערים ללוויים, שינתנו הערים ללוויים במתנה, ושלא בגדרי חלוקה. וא"כ אין לכל ישראל שום זיקת זכות בערים, מחמת הא דהחלוקה היא זה כנגד זה בתפוסת הבית כולו. ונראה דהו המכוון במה שכתב הרמב"ם דערי מקלט אינן בכלל עריך, ולהבדיל מירושלים שלא נתחלקה לשבטים. והיינו דערי מקלט אינן עריך דכלל השבטים כולם, הואיל ולא ניתנו בחלוקה אלא במתנה.

אולם ירושלים היא בכלל ארץ ישראל שאמור בה דין חלוקה, אלא שלא זכה בה שבט מסוים לחלקו, ועל כן נשתיירה בחלק כל השבטים. והראיה לזה, דהא למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים, מקיים שפיר בירושלים דין מכל שבטיכם האמור במקום המקדש. הרי דירושלים היא בכלל הארץ המתחלקת, אלא שלא זכה בה שבט מסוים, וממילא לכל השבטים נשתיירה בה זכותם קמייתא. אולם ערי הלויים, אינן בכלל החלוקה, וניתנו ללוויים במתנה, ועל כן אינן בכלל עריך לכל ישראל, אע"פ שזכיית הלויים בהם זכיה גמורה היא. [וכדמות ראיה לזה, דהא פשיטא דלא שייך שיתקיים בערי לויים דין מכל שבטיכם].

ונראה דזהו עצמן של דברי הרמב"ם בפרטים בהל' שמו"י, שכתב שם שלא ינחל כל שבט לוי בארץ ישראל אלא נותנין להם ערים מתנה לשבת בהם, עכ"ל. הרי מדוקדק

דערי הלוים אינן נתונות להם בגדר נחלה, אלא בגדר מתנה. והביאור נראה, דנחלה היא בגורל והיא כחלוקה, ואין ערי הלוים בכלל חלוקת נחלות, אלא מתנה הם. אשר לפ"ז שפיר י"ל דזכיית הלוים בעריהם היא כזכיית שאר השבטים בחלקם, לעניין שיש להם זכות גמורה להשבט בערים, כדין זכות השבטים בנחלתם. אלא שלא בא להם בדרך חלוקה, כי אם בדרך מתנה. ומבואר בהכי אל נכון הא דהוצרך הרמב"ם להזכיר נתינת הערים ללוים כשיור בהלאו דלא יהיה ללוים נחלה. ומשום דאכן לא נתמעט שבט הלוים מזכיית נחלה כשאר השבטים. אלא שבאו לו הערים במתנה ולא בחלוקה. ועל כן אין ערי הלוים בכלל עריך.

אשר לפ"ז י"ל אף לדעת הרמב"ם, אשר לשיטתו אין גורל ערי לויים כגורל משפחות, ולא אמור שם השבט הנותן על הנחלה. מ"מ הוצרכו להינתן ערי הלוים בגורל דווקא, ועל הדרך שהצענו בתחילת הדברים. ומשום דנתינת ערי הלוים הרי היא הוצאתם מכלל החלוקה לגמרי, ותו אינן בכלל גורל השבט, [ולא בכלל נחלתו לעומת גורלות שאר השבטים]. והפקעה מכלל הגורל מכל וכל, נראה דלא תתכן אלא בגורל, וכמש"כ לעיל.



# מדור קריאת שמע

## הרב יצחק גרשוני

### קריאת שמע בנשים ובעבדים

איתא במשנה ברכות דף כ ע"א נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש וכו' ובגמ' הקשו, פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ומשני מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות – שמים, קמ"ל.

וכתב ב"י בסי' ע וז"ל: כתוב "באהל מועד", נראה בעבד ואשה חייבים הם בקבלת היחוד דהיינו פסוק ראשון עכ"ל. ובשו"ע שם סעיף א, כתב המחבר, נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונכון הוא ללמד שיקבלו עליהן עול מלכות שמים. הגה, ויקראו לפחות פסוק ראשון ע"כ.

וכתב המ"ב ס"ק ד' "ונכון הוא", משמע מצד הדין פטורין, והב"ח פסק דחייבין מדינא לקבל מלכות שמים בפסוק ראשון עיי"ש, אבל הרבה אחרונים חולקין על זה ע"כ. ובביאור הגר"א כתב ונכון וכו' ויקראו וכו' לחומרא בעלמא. דלא כאהל-מועד שכתב "שחייבות", שבגמ' לא משמע כן דקאמר מהו דתימא הואיל וכו'.

והנה הב"ח כתב להדיא דנשים "חייבות" ומפרש דמ"ש שם בגמ', מהו-דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל, פירוש, הואיל ועל כל פנים נשים ועבדים חייבים לקבל עליהן עול מלכות שמים שכתוב בפסוק ראשון, ליחייבו נמי בקריאת "כל שלשה" פרשיות קמ"ל. שמעינן דאע"פ דפטורים מקריאת כל השלשה פרשיות. מ"מ חייבים בקבלת יחוד השם עליהם ולקרות פסוק ראשון, וכן כתב ב"י בשם ספר אהל-מועד ומסוגיא זו למד כך, והכי נקטינן וכן יש להורות לנשים. ע"כ.

ובספר אליה רבה סי' ע מובא כל הנושא האם נשים חייבות, ולאחר שהביא לשון הבית-יוסף בשם אוהל-מועד דנשים חייבות. הביא מה שהקשה העולת – תמיד. דמוכח מהגמ' להדיא דנשים פטורות מהא דפריך הש"ס פשיטא דנשים פטורות מק"ש משום דהוי מצות עשה ז"ג. ומשני מהו דתימא הואיל ואית בה קבלת מ"ש קמ"ל, הרי דאפילו מקבלת מ"ש פטורות ע"כ, וממשיך האליה רבה וז"ל וכבר מתרץ לה הב"ח דהכי קאמר הש"ס הואיל ועכ"פ חייבים לקבל עול מ"ש דפסוק ראשון ליחייבו ב-ג' פרשיות דק"ש קמ"ל, וכן פירש הנחלת – צבי, גם בלא"ה ליכא שום תמיה על האהל – מועד מהש"ס. כי מצאתי בחידושי הרשב"א דיש נוסחאות דלא גרסי הכי. אלא גרסינן. מאי שנא ק"ש ותפילין, ומשני מצות עשה שהז"ג ופטורין וזו היא גירסא נכונה ע"כ, וכן ראיתי בכנה"ג. וא"כ י"ל דכן גריס אהל – מועד. כתב לחם חמודות דף יט יראה לפרש דלאו



חייבים מדאורייתא קאמר אהל-מועד, דא"כ לדידן דקימ"ל שק"ש מדאורייתא אינה אלא פסוק ראשון, מאי פטורות הנשים יותר מאנשים, אלא לחייבנהו מדרבנן בעלמא, ולכן כתבו בשו"ע ולבוש בזה הלשון "ונכון הוא" ללמד כן ע"כ. ולא יראה לי כן, דעל חיוב דרבנן לא שייך לשון "ונכון". לכן נראה לי דודאי אהל-מועד חיובא מדאורייתא קאמר. וכדפסקו נמי הב"ח ונחלת - צבי, והא דכתב השו"ע לשון "ונכון", משום שהביא בכנה"ג. שמצא הגה בית - יוסף שכתב על אהל-מועד זה לשונו: לא ידעתי מנין לו, ואינו רואה שיהיה דעת הפוסקים כן ע"כ, לכן כתב השו"ע רק לשון "ונכון". ואגב ראיתי להביא דבר חדש שכתב בעל ה"ג. ז"ל מזוזה פשיטא דחייבין, הא אין הזמן גרמא הוא, סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב ביה בשכבך ובקומך. תיהוי כמצות עשה שהזמן גרמא קמ"ל. ובש"ס איתא מהו דתימא הואיל ואיתקש לתלמוד תורה. ע"כ מתוך האליה - רבה.

א"כ למסקנה ג' דעות באמירת פסוק ראשון לנשים. י"א דהוי רשות בלבד. י"א דחייבן עכ"פ מדרבנן וי"א דחייבן אף מדאורייתא.

ולכאורה יש לתמוה הרי להרבה פוסקים חיוב ק"ש הוא פסוק ראשון בלבד גם לאנשים, וא"כ מה בין אנשים לבין נשים. והרי הגמ' פוטרת נשים להדיא ממצות ק"ש. וכן מובא קושיא זו לעיל בשם הלחם-חמודות.

ואפשר לומר דגם אם נאמר דרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא, י"ל שיש כאן ב' טעמים לחיובא מדאורייתא, א. מצד ק"ש כמ"ש "בשכבך ובקומך". ב. מצד קבלת מ"ש. וכיון שלפי טעם א' הנ"ל הו"ל זמן גרמא לכן נשים פטורות מדין "בשכבך ובקומך", שהרי מטעם זה, הו"ל זמן גרמא, מ"מ חייבות מטעם ב' הנ"ל. ונפ"מ, דאילו מטעם א. זמן ק"ש הוא רק עד רביע היום ואילו לטעם ב. יתכן שקבלת מלכות שמים אין לה זמן מיוחד של "ובקומך".

עוד נפ"מ האם אשה יכולה להוציא איש בפסוק ראשון של ק"ש, לאומרים דבק"ש ג"כ אפשר לצאת יד"ח מאחרים כמ"ש במ"ב סי' סא ס"ק מ עיי"ש. (דלא כהגר"א בשנות-אליהו פ"א דברכות, ודלא כריטב"א ריש מגילה) וע"פ מ"ש בהגהות רע"א על שו"ע או"ח סי' רעא ס"ק ד דאשה יכולה להוציא איש מדין ערבות, בתנאי שגם לאשה יש אותו החיוב שיש לאיש, כגון "בקדוש" שהרי גם אשה חייבת בקדוש מן התורה כמו האיש עיי"ש. א"כ אף אם האשה כבר יצאה יד"ח בפסוק ראשון של ק"ש, והאיש עדיין לא קרא פסוק ראשון תוכל להוציאו מדין ערבות וכנ"ל ברע"א.

אמנם יש לדון בזה, כיון שאצל האיש איכא ב' טעמים לחייבו מדאורייתא בפסוק ראשון, ואילו אצל האשה יש רק טעם השני בלבד וכנ"ל. א"כ יתכן שלא תוכל האשה להוציא את האיש יד"ח.

ולפ"ז מיושב הקושיא של הל"ח שהקשא לאומרים שחייב ק"ש לאשה הוא מן התורה, מאי איכא בין איש לאישה, ולפי הנ"ל ניחא.

עוד מבואר בגמ' ברכות דף כ, דגם "עבדים" פטורין מק"ש מטעם מצות עשה שהז"ג. ובביאור הגר"א על סעיף א שם בשו"ע, מביא את הירושלמי, שכתב טעם נוסף לעבדים שפטורין מק"ש, וז"ל הירושלמי. עבדים מניין שנא' "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", את שאין לו אדון אלא הקב"ה, יצא העבד שיש לו אדון אחר ע"כ.

ולכאורה י"ל שהירושלמי מביא טעם נוסף לעבדים, שהרי באשה אמרו שנכון ללמדם פסוק ראשון שיקבלו עליהם עול מ"ש, ואפי' אם נאמר דהוי רשות בלבד מ"מ בעבדים אין מהראוי שיאמרו שהרי שקר הם דוברים, שהרי יצא העבד שיש לו אדון אחר, ואין יאמר "ה' אחד" ודומה קצת למ"ש שלא יאמר אדם וקשרתם לאות וכו' בלא תפילין בידו ובראשו. וזה נלע"ד כוונת הגר"א, שאחר שהביא דבאשה הוי חומרא בעלמא לומר פסוק ראשון ולא "חובה" ודלא כאהל-מועד וכנ"ל. הביא מיד הירושלמי הנ"ל, ולכאורה מה הקשר של הירושלמי לריש דבריו, ע"כ בא הגר"א לומר דאצל עבדים גם חומרא ליכא מפני דמחזי כשקרא. והעיר לי הרה"ג ר"א גוטמן נ"י, שכוונת הגר"א להוכיח נגד האה"מ, דכמו שמצינו בירושלמי דעבד כנעני אינו מחויב בפסוק ראשון, ה"ה גם באשה כך.

ומצינו גם להגהות רע"א על השו"ע שם, שמביא את הירושלמי הנ"ל, וכתב דלפ"ז חצי עבד וחצי בן-חורין ג"כ פטור. דאילו לטעם הבבלי, דמשום פטור של זמן גרמא, הרי מ"מ החצי ב"ח חייב בק"ש, אבל השתא לפי שיש לו אדון אחר ג"כ, הרי יש לו פטור גם על החצי של ב"ח. וכדאיתא להדיא בריש מסכת חגיגה, (ד' ע"א) דמי שחציו עבד וחב"ח פטור מראיה ברגל, משום שנא' "אל פני האדון ה'". מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחר, [ויתכן שרע"א הוקשא לו, לשם מה היה צריך הירושלמי לטעם נוסף ולא סגי ליה לטעם של זמן גרמא] ומוסיף שם רע"א דלפי משנה אחרונה דכופין את רבו לעשותו בן-חורין, תו אין רשות רבו עליו, וחייב בק"ש דאורייתא. וכדאיתא בחגיגה, דלפי משנה אחרונה חייב "במצות ראיה" לפי שכופין את רבו לשחררו, ותו "לא" מקרי שיש לו אדון אחר, ה"נ לעניין ק"ש. וא"כ שוב אין נפ"מ לטעם זה של הירושלמי, מ"מ אם רבו קטן דאז אין כופין אותו לעשותו ב"ח. או שהיה

הת"ע וחב"ח סריס, דגם בזה אין כופין את רבו, וכן אם היו לו בנים בגיותו עוד לפני שנעשה עבד דגם בכה"ג אין כופין את רבו, ונשאר לעולם ועד חצי עבד וחצי ב"ח. בכל אלו האופנים, אין חייב במצות ראייה, ואין חייב בק"ש אפי' מחלקו הבן-חורין שהרי יש לו "אדון אחר" ע"כ דברי רע"א שם.

כתב המנ"ח מ' תכ מי שחציו עבד וחציו בן-חורין בוודאי אינו יוצא אם קורא ק"ש בעצמו. כי מצד ב"ח חייב במצוה זו. אמנם אין חלק העבדות מוציא חלק הב"ח כמבואר גבי שופר וכמה מצוות, דאף לעצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, וצריך לשמוע מאחר לצאת יד"ח כמו בשופר כמו שמבואר בשו"ע בהרבה ענינים ע"כ.

ויש לדון מה יעשה אותו הח"ע וחב"ח שיצא יד"ח ע"י ששמע מאחר ק"ש, ואח"כ באותו היום שחררו רבו לחציו השני. ועתה חייב החציו השני לאחר השחרור בק"ש דאורייתא, האם נוכל לומר שיאמר הוא עצמו שוב ק"ש. ואע"פ שחציו הראשון כבר נפטר, מ"מ קימ"ל אפי' אם יצא מוציא מדין ערבות, או דלמא דין ערבות זה דוקא בין אדם לחבירו, ולא מאותו האיש לעצמו, וא"כ חייב עתה שוב לשמוע מאיש אחד בדוקא.

עוד שם במנ"ח מביא ג"כ הירושלמי הנ"ל בשם ספר "סמיכת זקנים" ואת הנפ"מ הנ"ל בח"ע ובחציו ב"ח, ולבסוף תמה על טעם הירושלמי, דבשלמא לגבי מצות ראייה שייך פטור לע"כ מטעם שיש לו אדון אחר, לפי שנא' "לפני אדון ה'" יצא ע"כ שיש לו אדון אחר, אבל בק"ש לא נאמר "אדון" אלא "ה' אחד" ואין זה בא לאפוקי מי שיש אדון אחר.

ונראה לכאורה, דגם למשנה ראשונה וכן לג' אופנים הנ"ל בעבד של קטן, בסריס או במי שיש לו בנים מזמן היותו גוי, שאז לכו"ע נשאר ח"ע וחב"ח. ואז למעשה עובד לרבו, יום אחד ולעצמו יום אחד, הרי ידוע שיטת הירושלמי מובא בקצה"ח סי' רמט ס"ק ב הא דאמרין למשנה ראשונה עובד לרבו יום אחד, אע"פ דמוכח מהבבלי דאין העבד מתחלק לעניין איסורא אלא רק לעניין ממונא, מ"מ מירושלמי מוכח דמתחלק העבד בין יום של רבו ליום של עצמו נמי לעניין איסורא, דאמר בירושלמי קידש אשה ביום של מריה אין חוששין לקדושין, ביום של עצמו חוששין לקדושין. וא"כ ה"נ לעניין ק"ש, גם בג' אופנים הנ"ל. ולמשנה ראשונה, הרי יוצא לפי הירושלמי, דביום של רבו הרי הוא כעבד גמור ופטור מק"ש הן מטעם זמן גרמא והן מטעם שיש

לו אדון אחר וביום של עצמו הרי הוא כבן-חורין גמור ואז חייב בק"ש דאורייתא. ושוב צריך לטעם הפטור של. "מי שיש לו אדון אחר".

ונראה להביא ראיה למ"ש, דסוגיא המובאת בריש חגיגה לעניין ח"ע וחב"ח במצות ראייה שהבבלי מחלק בין משנה ראשונה למשנה אחרונה, דלמשנה ראשונה הוא פטור משום שיש לו אדון אחר, ולמשנה אחרונה הוא חייב, דכיון שכופין את רבו הרי כמי שיש לו רק אדון אחד (כך מבואר שם ברש"י ותוס') דבש"ס חגיגה דף ד. מקשה למה לי קרא למעוטי ע"כ ממצות ראייה שנא' לפני אדון ה'. יצא ע"כ שיש לו אדון אחר, תיפוק לי' דגמרנן לה לה מאשה, ומשני דאצטריך קרא לח"ע וחב"ח, ואילו בירושלמי פ"א דחגיגה ה"א, מביא דאשה פטורה שנא' "זכורך" וע"כ פטור שנא' "אדון ה'" יצא עבד שיש לו אדון אחר, ולא הביא הירושלמי את פירכת ש"ס דילן ולא מה דמשני ש"ס דילן הנ"ל. ולפי מ"ש לעיל ניחא, דהירושלמי לשיטתו. שאין לו נפ"מ בח"ע וחב"ח, דממ"נ, למשנה ראשונה, ביום של עצמו יש לו רק אדון אחד, וביום של רבו, הרי יש לו אדון אחד, ודו"ק.

יש לי קצת הערה על כל האמור בעבד כנעני, שיש לו פטור במצות ראייה, משום שנא' "לפני אדון ה'" יצא זה שיש לו אדון אחר, א"כ גבי עבד עברי אמרינן בש"ס, [קדושיו כב ע"ב] מ"ט נרצע באזנו, לפי שאוזן ששמעה בהר סיני "עבדי הם" והלך זה וקנה אדון לעצמו. לפיכך ירצע באזנו. ולפ"ז גם לע"ע יש אדון נוסף, א"כ האם נאמר שיפטר ממצות ראייה, ואף שפשוט לן שאדון של ע"כ שונה מאדון של ע"ע. מ"מ מאחר שגזרת הכתוב מי שיש לו אדון אחד חייב ולא מי שיש ב' אדונים מהיכא תיתי לחלק בן כנעני לעברי וקצ"ע.

## הרב חיים שולביץ

## תשלומין לקריאת שמע

## א

בשו"ע (או"ח נח ז), אם לא קרא ק"ש ביום, יש אומרים שיש לה תשלומין בערבית. וכן אם לא קרא ק"ש בערבית יש לה תשלומין ביום, ויש חולקים. ובביאור הגר"א שם ביאר טעם החולקים, שרק בתפלה אמרו שאפשר להשלימה אחר זמנה, כיון דרחמי נינהו. והוסיף ותמה, 'מאי תשלומין שייך כאן, ומאי איסור הוא כיון שאינו אלא כקורא בתורה', ובדמשק אליעזר הבין שכוונתו לתמוה על שתי השיטות, שאין לזה שייכות עם דין תשלומין, כיון שעתה נחשב כקורא בתורה.

אך במשנה ברורה כתב שכוונת הגר"א להקשות על הדעה הראשונה, ולהכריע כהחולקים שאין לה תשלומין, ולכאור' כוונתו, שכיון שנקבע לק"ש זמן 'בשכבך' או 'בקומך', לא שייך לזה תשלומין לשעה אחת בשעה אחרת, והיינו משום דסתרי אהדדי נומה שהוסיף שהוא כקורא בתורה, היא קושיא נוספת, שרק בתפילה אם אינה תשלומין אסור להתפלל, אך בק"ש למה לא יעשה כן, והרי אין איסור בדבר, ואם זו כוונת קושייתו הרי שתשובתה בכלל דברי המגן אברהם (סק"ח) דלא שייך לומר סתרי אהדדי, כי אינו קורא אלא לתשלומין. אלא שיש לבאר מהו ענין התשלומין בק"ש.

## ב

והנה דעת הכסף משנה (ק"ש א יג) שמצות קריאת שמע של שחרית זמנה מן התורה כל היום, ושל ערבית כל הלילה, ורק חכמים קבעו גבול לזמנם, והביאו המג"א (נח ז), והקשה, א"כ איך אמרו (ברכות כ:): שק"ש היא מצות עשה שהזמן גרמא, והרי היא נוהגת מה"ת כל היום וכל הלילה. ובשאגת אריה (סי' יב) תמה, מה לי שמצות ק"ש נוהגת כל היום וכל הלילה, והרי שתי מצוות הן, של שחרית נוהגת ביום בלבד, ושל ערבית נוהגת בלילה בלבד, וכל מצוה מצד עצמה היא מצות עשה שהזמן גרמא.

ובמג"א הוכיח שאם מצות ק"ש נוהגת כל היום והלילה אינה נחשבת מצווה שהזמן גרמא, שהרי השו"ע (קו א) כתב שהטעם שנשים חייבות בתפילה הוא משום שהיא מצוה שאין הזמן גרמא, אף שכל תפילה יש לה זמן לעצמה, שחרית מנחה וערבית, בערב ובוקר וצהרים, הרי שכיון שבכל עת חייב בתפילה, אינה נחשבת מצוה שהזמן גרמא. ובשאגת אריה (שם) דחה, שהרי מקור השו"ע הוא מדברי הרמב"ם (תפילה א

ב), ושם מפורש שהטעם שתפילה אין הזמן גרמא הוא משום שמה"ת אין לה זמן קבוע, הרי שמצד מה שנוהגת כל היום וכל הלילה עדיין היתה נחשבת כזמן גרמא.

## ג

בריש ברכות (ח:): נחלקו הראשונים, לגבי מי שנאנס ולא קרא ק"ש של ערבית עד עלות השחר, שיכול לקרות עד הנץ החמה, דעת הרשב"א שאם הוא אנוס לצאת קודם הנץ החמה, יכול לקרות באותה שעה גם ק"ש של שחרית, אך הרי"ף והרא"ש כתבו שביום אחד אי אפשר לקרוא שני פעמים ק"ש בזמן אחד, זה לערבית וזה לשחרית, כיון דסתרי אהדדי, וכן פסק השו"ע (נח ה). ולכאור' סברתם היא, ש'בשכבך ובקומך' אינו זמן גרידא הראוי לקיים ק"ש, אלא שיש ק"ש של שחרית ויש של ערבית, וכאשר מתקיימת אחת מהן, הרי הוא קובע את שם הק"ש כראוי לזמן זה, ואף אם יקרא כמה פעמים יחול על הכל שם של אותו זמן, ולפיכך אף שבשעה זו שבין עלות השחר לנץ החמה הוא זמן הראוי בין לשכיבה ובין לקימה, הרי כל אדם קובע את שם הק"ש לפי מצבו באותו יום, ואחר שקבעו לזמן שכיבה, שוב אינו יכול לשנות באותו יום את מצב הזמן משכיבה לקימה. ובכך גופא נחלק הרשב"א, וסבר שק"ש של שחרית ושל ערבית הם מצוה אחת, שיש לקיימה בשני זמנים, וכיון שבין עלות השחר לנץ החמה הוא זמן הראוי בין לשכיבה ובין לקימה, הרי אפשר לקיים בו שניהם.

וכפי הנראה כן הבין באבי עזרי (ק"ש א ט) ולכן הקשה להרשב"א, למה צריך לקרות פעמיים, והרי די שיקרא פעם אחת בתוך זמן זה, ותעלה לו קריאה זו בין לשחרית ובין לערבית, שהרי קיים חובת ק"ש בזמן זה הראוי בין לשכיבה ובין לקימה [וכתב שהקריאה אחר עה"ש לצורך ק"ש דערבית, היא רק מדין תשלומין, ואין קריאה זו עולה לחיוב ק"ש של שחרית, שהיא מעיקר הדין, ותמוה כנ"ל, במה נשתנתה ק"ש של תשלומין מק"ש של עיקר הדין].

## ד

וכבר נודעה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במנין המצוות, שהרמב"ם (עשה י) מנה ק"ש של שחרית ושל ערבית כמצוה אחת, ויש לדון אם שתי קריאות אלו הן שתי חלקים במצוה אחת, כמו שני כבשי עצרת שכל אחד בפני עצמו אינו כלום, או שמא כל אחת מהם מצוה שלימה, ובכלל המצוה הוא לכפול קיומה פעמיים, כמו שני תמידין.

והנה הרמב"ן (שורש יא) השיג על דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם עצמו קבע כלל (שם) שרק שתי מצוות המעכבות זו את זו נמנות כמצוה אחת, ובק"ש הרי שתי הקריאות אינן

מעכבות זו את זו, כי ודאי מי שלא קרא ק"ש דערבית חייב לקרות ק"ש דשחרית, ולמה לא ימנו כשתי מצוות, וכן מצינו שהרמב"ם עצמו מנה את מצות תפילין של ראש ושל יד כשתי מצוות (עשה יב יג), וכן תמה, למה לא מנה הרמב"ם שתי מצוות בציצית, והרי קיי"ל שתכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת.

ובפשוטו נראה, שחלוקה מצות ציצית מתפילין, כי אף שאין התכלת מעכב את הלבן ואין הלבן מעכב את התכלת, ויכול לקיים את המצוה באחד מהם, הלא כשלוש תכלת ולבן ביחד, הרי הוא משלים את החפצא של המצוה, שכולה חפצא אחת. אך בתפילין, כשמניח של יד בפני עצמו מתקיימת מצות תפילין של יד בשלימותה, וכן להיפך, ולא נעשים לחפצא אחת, ולכן נמנו כשתי מצוות.

וממוצא הדברים נלמד לענין ק"ש, שמנה הרמב"ם של שחרית ושל ערבית כמצוה אחת, ובהכרח שסבר כי אף שאין קריאה מעכבת את חברתה, הרי הן שתי חלקים של חפצא אחת, ובוזה נחלק הרמב"ן, וסבר שהן כשתי מצוות נפרדות, ויש לבאר במאי פליגי, ואיך לדעת הרמב"ם אין הקריאות מעכבות זו את זו, והרי חפצא אחת הן, ובכל קריאה בפני עצמה לא קיים מצוה כהלכתה.

## ה

והנה הרמב"ם (סהמ"צ עשה י) הביא את לשון התוספתא 'כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים לתפלה', וביאר, שזמני התפלה אינם מן התורה, אולם חיוב התפלה עצמה הוא מן התורה, וחכמים סדרו להם זמנים כנגד תמידים, ולפז"ר כוונתו, שבשתי מצוות אלו נקבעו כמה זמנים ביום לקיומם. אלא שיש להעיר, למה הביא הרמב"ם במצוות ק"ש את דברי תוספתא זו שעניינה בא ללמד על זמני התפלה, ולכא' אין בה כל חידוש לדיני ק"ש. ובעצם דברי התוספתא יש לתמוה, שהרי בקריאת שמע הזמן הוא לכאורה מעיקר דיני המצוה, שהרי חיוב ק"ש הוא בזמן שכיבה וקימה, אך תפילה עיקר חובתה היא כל היום, וחכמים קבעו לה זמנים לקיומה, בערב ובוקר וצהרים, ולא דמו זה לזה כלל.

ונראה, שמשמעות דברי התוספתא הם, שבק"ש ובתפילה, לבד מעצם חיוב קריאתם, התחדש עוד שבכל יום יש לעשות בהם 'קבע', ואין קיומם בכמה זמנים ביום שייך לדיני הזמן, כי אין כל זמן מחייב אמירה נוספת, אלא אדרבא, חיוב כפלותם הוא אחד, שעניינו לקבוע את קבלת עול מלכות שמים בלב האדם, ומה שניתנו להם כמה זמנים ביום, אלו הם זמני קיום, שבהם יקיים את החיוב הכללי של קריאה כמה פעמים במשך היום כולו, אך גם באופן שלא קיים חיובו בזמן מזמנים אלו, עדיין חל עליו חיוב לכפול

את הקריאה מצד חיוב היום, ולהוכחת חידוש זה הביא הרמב"ם את דברי התוספתא, שלמדה את זמני תפילה מק"ש.

ונמצא, כי אף שלענין המצווה של קביעת עול מלכות שמים שתי הקריאות הן שני חלקים של חפצא אחת, כי בכל קריאה בפני עצמה אינו קובע עליו עול מלכות שמים, מכל מקום אין הקריאות מעכבות זו את זו, כי בכל קריאה בפני עצמה קיים מצוה כהלכתה של עצם חיוב ק"ש, אף שלא קיים חיובו לקבעו במשך היום.

ובסברא זו יש מקום לקיום תשלומין בקריאת שמע, כי אין לתמוה שק"ש הנאמרת בזמן 'בשכבך' אינה ק"ש של זמן 'בקומך', שהרי אין הזמן מחייב את הקריאה, אלא הוא רק זמן קיום הקביעות, ואילו החיוב נמשך בכל היום, ולכן בכל עת שיקרא יחולו תשלומין לחיובו.

וכמו כן פשוט הוא למה לא מועילה קריאה אחת לצאת בה ידי חובת ק"ש של ערבית ושל שחרית, שהרי אף שהוא קורא בזמן הראוי בין 'בשכבך' ובין 'בקומך', מכל מקום אין הקיום שייך לזמן, ככל המצוות שהזמן מחייבן, אלא הוא פרט נוסף של קביעות עול מלכות שמים, ולפיכך אף אם יצא ידי חובתו בעצם מצוות הקריאה לשני הזמנים, הרי בכך לא קיים חיובו לקבוע עול מלכות שמים שני פעמים ביום.

## ו

והנה בברכות (כו.) דנה הגמ' אם מי שלא התפלל מנחה יכול להתפלל ערבית שתים לתשלומין, והצד שלא יעלה לו לתשלומין הוא כיון שהתפילות נתקנו במקום קרבנות, ואחר שעבר יומו בטל קרבנו, ותמהו האחרונים אם כן איך מועיל תשלומין במנחה לשחרית, והלא בקרבנות גם בתוך היום, אחר שעבר זמנו של תמיד של שחר בטל קרבנו.

ונראה לבאר, שדין תשלומין אין בו כדי להשיב את הזמן שחלף, וכמו שאמרו בירושלמי (ריש ר"ה), שמצוות מילה אינה בכל תאחר, כי נאמר בו 'לא תאחר לשלמו', ומילה אין לה תשלומין, והיינו שכל מצוה שיש לה זמן קבוע אי אפשר להשלים קיומה אחר שעבר זמנה, שהרי החיוב נובע מהזמן, והזמן חלף הלך לו, ולא מצינו תשלומין אלא בדבר שזמן קיומו נקבע לחלק מסויים מתוך זמן חיובו, ובזה מועיל תשלומין במשך כל זמן החיוב, אף שעבר זמן הקיום, כי אף שלא קיים את מצוותו לכתחילה, מכל מקום יצא ידי חובתו.



ולפיכך, אף שאין תשלומין מועילים לאחר שעבר יומו, היינו משום שלכל יום יש חיוב נפרד לקרבנות תמיד שלו, אך באותו יום יש תשלומין לתמיד אף אחר זמן קיומו בשחרית, כי כל מצווה שנכפל קיומה בזמן אחד, הרי היא נמנית כמצווה אחת, משום ששני חיוביה נובעים מזמן אחד של קביעתה במשך היום כולו, ואינה תלויה כלל בזמני קיומה, ולכן כשלא קיים חלקה בזמן הקבוע לקביעתו, יכול להשלימו בדיעבד במשך כל זמן החיוב, כי עצם המצווה תלויה בזמן הנמשך כל היום.

[אכן, לכאור' כלל זה תלוי במחלוקת, כי באופן שלא קרב תמיד של שחר, אמרו בספרי זוטא שמקריב לו תשלומין יחד עם תמיד של בין הערבים, והיינו כמבואר, שכל זמן החיוב יש תשלומין, אף שעבר זמן הקיום, אך התוס' (מנחות נ. ד"ה במה) נקטו שכיון שעבר זמנו של שחר, אין לו תשלומין. ונראה מדבריהם שהשחר הוא זמן חיובו, ולהלן יבואר].

## ז

והנה הזמנים שנקבעו לקיום המצוות חלוקים הם, יש מהן שהזמן גורם לחיוב, ויש שהזמן נקבע רק לשעת קיומן בתוך זמן חיובן, ושורש החילוק עולה משתי משניות שנשנו במגילה (דף כ), הראשונה היא, 'לא מלין ולא טובלין ולא מזין וכו' עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר' [לגירסת הרי"ף 'אין קורין את המגילה אלא ביום' והיינו שאינה בכלל שאר המצוות במשנה זו, ע"ש]. והשניה (להלן שם ע"ב) בה נאמר כלל נוסף, שכל המצוות שמצוותן ביום כשר כל היום, וגמנו בה כ"א מצוות. והראשונים כלם האריכו לבאר מפני מה חולקו המצוות בין שתי המשניות, והלא כללי המשניות שוין, ולמה רק בראשונות שנינו שאין לעשותן קודם נץ החמה, ולאידך לא שנינו בהם שאפשר לעשותן כל היום, כשאר המצוות במשנה השניה.

ומקושייתם משמע שנקטו שדיני המצוות שוין, ובכללן כל היום כשר לעשייתן ולכתיילתה אין לעשותן קודם נץ החמה, ואכן כן פסק הבית יוסף (תקפ"ח). אולם הרמב"ם נקט שדוקא במצוות השנויות במשנה הראשונה אין מקדימין לפני נץ החמה, שהרי לא הזכיר דין זה אלא במילה (פ"א ה"ח) ובטבילה (פ"ו מאיסור"ב ה"ט) ובהזיה (פ"א מפרה אדומה ה"א). וטעמו נראה, כי בשלשת מצוות אלו אין קיומן בעשיה בלבד, אלא שהם פועלות שינוי בעושה המצווה, ובהם הזמן אינו רק שעת קיום גרידא, אלא הוא חלק מדיני המצווה, שאין מעשה מילה וטבילה חלים בלילה. וחלוק זמן האמור במצוות אלו, מזמן המצוות השנויות במשנה השניה, שקיומן בעשיה גרידא כנטילת לולב ותקיעת שופר, ולא ניתן בהם זמן אלא כדי לקבוע שעת קיומן, ולפיכך הוצרכו

להשמיע בהם את הכלל שכל היום כשר, שלא נמנעט בזמן קיומם. אך במצוות שהזמן הוא מדיני המצוה, פשיטא שכל היום זמנם, כי הם מצוות של יום.

נמצא שזמן הקיום אינו נמשך בהכרח על פני כל זמן החיוב, ואין לתמוה בכך, כי כבר נודע שבמצוות התלויות בימים, כגון לולב ושופר, בכניסת יום טוב מיד מתחיל זמן מצותו של לולב, אלא שבליילה הוא מחוסר זמן, שהרי שנינו בסוכה על הדס שענביו מרובין מעליו, שאין ממעטין אותן ביום טוב, ואמרו שם שאם היו רבים מערב יו"ט ומיעטין ביו"ט פסול, כי הוי דיחוי, הרי שמיד בתחילת היום מתחילה במצוה והוי דיחוי. וראה מש"כ בזה העונג יום טוב (סי' נב). וחילוק זה שייך בכל המצוות התלויות בתאריך, שהיום תחילתו כבר בלילה, אלא שקיום מצוותיו הוגבל לעשותן רק ביום, אבל מילה טבילה והזיה, תלייתן בימים אינה מצד התאריך, אלא מצד חיוב המצוה אחר השלמת הזמן, שעברו שבעה או שמונה ימים, וזמן זה חל רק ביום ולא בלילה, ולפיכך אינם חלים אלא ביום.

[וטעם מחלוקת הרמב"ם עם הראשונים בזה, מבואר מפירושי רש"י והרמב"ם למשניות אלו, שרש"י נקט (בד"ה וכולן) שאם עשאן משעלה עמוד השחר יצא, כי מעלות השחר יממא הוא, ומה שלכתחילה צריך להמתין עד הנץ, הוא מפני שאין הכל בקיין בזמן עלות השחר. והיינו שרבנן הם שמיעטו מזמן הקיום כדי שלא יטעו ויקדימו קודם תחילת היום. אבל הרמב"ם פירש שלכתחילה לא עושין עד הנץ החמה, כי המעשה הגמור הוא אחר הנץ, ומשמע שעד הנץ לא נחשב כיום גמור, ואין זו גזירה משום חשש טעות גרידא.

ורש"י לשיטתו, שלא נקט חילוק זה בין המצוות, כתב במשנה השניה כי הטעם ששנו בה כלל שכל היום כשר למצוות אלו, הוא ללמד ד'אף על גב דקיימא לן זריזין מקדימין למצוות, אפילו הכי כשר כל היום', ובטורי אבן תמה על פירושו, שהרי פשיטא שאינו מפסיד את גוף המצוה אף שלא הזדרז והקדים, ומה קא משמע לן התנא בכלל זה. ולמבואר, אפשר לומר שביאר שכלל זה מלמדנו שבמצוות אלו אין הזמן חלק מן המצוה, ואין הזריזות מדיני המצוה, אלא שהזמן והזריזות בפני עצמם הם, ולמצוה מן המוכרח, ולכתחילה אפשר לעשות את המצוה במשך כל היום].

ובזה יש לבאר מה ששנינו בריש ברכות, מאימתי קורין את שמע בערבית, ומקשה הגמ', וליתני ק"ש של שחרית ברישא, ותירצה תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך, ואי בעית אימא יליף מבריייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, והביא הרשב"א בשם תוס' שאין אלו שני תירוצים, אלא כוונת הגמ' לבאר למה הקדים הכתוב 'בשכבך'

קודם 'בקומך', כי יליף מברייתו של עולם, ותמה על דבריהם, מה שייך לומר שהכתוב למד מדברי עצמו.

אכן לפי האמור, כוונת התוס' פשוטה, כי אמנם אם בשכבך ובקומך היו זמני החיוב, לא היה הכתוב משווהו לכתוב אחר, וכטענת הרשב"א שלא יתכן שהכתוב ילמד מדברי עצמו, ברם, מאחר שזמן החיוב הוא כל היום, ואלו הם זמני הקיום באופן שייחשב כקביעות, הרי סדר הקביעות נלמד מבריאת העולם, ואין הכוונה לאחד מאופני הלימודים, כי אם להשוואת הסדר לסדר יומו של עולם, להורות שהקביעות תלויה בסדר זה, ולא בסדר יומו של אדם מבוקר עד ערב.

## ח

מענה יש לבאר את נידון האחרונים אם ק"ש נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, כי המגן אברהם נקט שאילו מצוות ק"ש היתה נוהגת כל היום וכל הלילה, לא היתה נחשבת זמן גרמא, כי זמן גרמא הוא כמשמעו, שהחיוב נובע מחמת הזמן, ובכל זמן חלה חפצא דמצוה הראויה לו, אך בק"ש שתי הקריאות נחשבות כחפצא אחת, ומה שיש בתוך היום שני זמני חיובים, אין זה זמן גרמא, כי אין זמן היום גורם לחיוב קריאה נפרד מזמן הלילה, אלא הם שני זמני קיום.

אמנם לגבי מצוות תפילה מודה המג"א שאילו היתה מצוה מה"ת היתה בכלל מצוה שהזמן גרמא, שהרי התפילות שוות הן, ומכל מקום יש להם שמות חלוקים, שחרית מנחה וערבית, ושם התפילה חל עליה לפי השעה שהתפלל, הרי שזמן השחר הוא הגורם לחיוב תפילת שחרית, והוא הקובע את שם החפצא דילה, וכן בכל תפילה, ונמצא שאין מצות כל תפילה נוהג כל היום, אלא כל שעה היא זמן גרמא למצוות תפילתו, משא"כ בק"ש שאין שם נפרד לק"ש דשחרית ודערבית, אלא הוא פרט נוסף של קביעות עול מלכות שמים, ולכן אינו בכלל הזמן גרמא.

אולם הכסף משנה נקט, שק"ש בכלל מצוות שהזמן גרמא אף שמצוותה כל היום, כיון שהקביעות נעשית בשני אופנים, האחד בזמן של שכיבה והאחר בזמן של קימה, ואין זו כפילות גרידא, לפיכך יש לה שני שמות, ואינם שתי חלקים במצוה אחת, כמו שני כבשי עצרת, אלא כל אחת מהם מצוה שלימה, כמו שני תמידין, ואף כהאי גוונא נחשב זמן גרמא.

## ט

ובזה יתבארו דברי השו"ע והגר"א לענין תשלומין בק"ש, כי השו"ע דן אם יש תשלומין לק"ש, מאחר שנקט ש'בשכבך ובקומך' הן זמני קיום לק"ש, ושניהם בכלל זמן החיוב, ושיטת הסוברים שיש תשלומין, היא שבשני הזמנים חלים שני קיומים, וכשלא קיים אחד בזמנו, יכול לקיימו בהמשך זמן החיוב, כתפילת שחרית במנחה, ואילו שיטת החולקין היא, שבשני הזמנים חל קיום אחד של קביעות קבלת עול מלכות שמים, וצריך שיקבענו בשני זמנים.

אולם הגר"א נקט שבק"ש לא שייך לדון על תשלומין, כי לדעתו בשכבך ובקומך הם שני זמני חיוב, ואין השלמה מזמן חיוב אחד למשנהו. וכמבואר, שאחר שעבר זמן חיובו, שוב אי אפשר להשלים את הזמן, והיינו סתרי אהדדי, וכמבואר, ששם כל קריאת שמע תלויה בזמן חיובה.

וכנגד זה כתב המגן אברהם (סק"ח) דלא שייך לומר סתרי אהדדי, כי אינו קורא אלא לתשלומין, והיינו שתירתי דסתרי נאמר רק לגבי הקורא מצד עיקר חיובו שני פעמים באותו זמן, כי בעיקר הדין ק"ש שמה תלויה בזמן חיובה, אך כשבא לקרא תשלומין לק"ש, הרי הוא זה רק מצד קביעת קבלת עול מלכות שמים, וסבר המג"א שזה אינו תלוי בזמנים.

## הרב שלום פוברסקי

## בדין קורא להגיה ומצות צריכות כונה

ברכות י"ג א' היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ובגמרא שמע מינה מצות צריכות כונה, מאי אם כיון לבו לקרות לקרות והא קא קרי בקורא להגיה, וברש"י פירש וז"ל אם כיון לקרות אבל לצאת ידי מצוה לא בעי' שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא עכ"ל ובקורא להגיה פירש וז"ל להגיה את הספר אם יש בו טעות דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין עכ"ל. ובתוס' ד"ה בקורא נתקשו בפירושו וכתבו ע"ז ותימה אכתי הא קא קרי, והיינו דהוקשה להם דמה הוא ענין כונת קריאה המסוימת דאף למ"ד מצות אין צריכות כונה לא יצא בלא כונת קריאה.

והנה בתלמידי רבנו יונה על אתר כתב וז"ל בקורא להגיה כלומר דלמא מצות אין צריכות כוונה והקריאה שהיה קורא מתחלה לא היתה לכונת קריאה אלא להגיה בלבד ולפיכך קתני שאם כוון לבו לקריאה ממש יצא ואף על פי שלא כוון לבו לצאת ידי ק"ש ויש מפרשים דקורא להגיה ר"ל דרך חסרות ויתרות כגון שהיה קורא לטוטפות לטטפת ויש מפרשי' עוד שהיה קורא כדינו אלא שהקריאה שהיא להגיה אינה חשובה כקריאה ואח"כ נתכוין לקריאה ממש וכל זה דוחק ומשום הכי נראה למורי הרב נר"ו דקורא להגיה ר"ל שהיה מגיה ודרך המגיה הוא כשמביט בשני הספרים שלפניו כדי לתקן מהאחד לחבירו שפעמים מזכיר התיבות והפסוקים כמו שזה ג"כ דרך הסופר בשעה שכותב לבטא בשפתים ומש"ה אמר שאם היה קורא בזה הענין מתחלה ונתכוין אח"כ כשהגיע לפרשת ק"ש לקרות כל הפסוקים כדין יצא וכיוצא בזה אמרו גבי שופר (ר"ה ד' לב ב) דהשומע מן המתעסק לא יצא והיונן בה שמעת מינה דמצות צריכות כונה ומהדרינן דלמא דקא מנבח נבוחי ור"ל שאפי' להשמיע קול לא נתכוון אלא שהיה מתעסק ולא חשב להשמיע קול באותה שעה אלא שיצא הקול מעצמו עכ"ל.

והנה הרי בתוך דבריו הביא לפירוש התוס' דבאמת בלא כונת הלב אינו אומר התיבות כתיקונם, והוא עצמו נראה שפירש דענין קורא להגיה היינו דלא הוציא התיבות מפיו מדעתו אלא בלא שימת לב כדרך המגיהים שפעמים מזכיר התיבות, ולזה הוא שצריך כונת הלב להוציא התיבות שיהא זה מדעתו, והיינו דלולי כן הרי הוא מתעסק באמירת ק"ש ולא יצא, ואמנם הוסיף לפרש עוד דבעי' כונת קריאה, ולכא' הוא כדברי רש"י הנ"ל ולא נתפרש לן מהו ענין כונת קריאה המעכבת לקיום מצות ק"ש.

והנה ברש"י בר"ה דף כ"ח ב' פירש להגיה אף קריה אין כאן אלא מגמגם, אשר נראה בדבריו שהיה כאן חסרון לא בכונת הלב אלא בעיקר החפצא של הקריאה שנעשתה שלא כדרך קריאה גמורה, והוצאת התיבות מפיו באופן של הגהת הספר אינה דרך דיבור המועלת אלא אם כיון לבו למה שאומר, ויש לפרש דחיבור האותיות באמירתם לתיבות חלוקות זו מזו ועומדות לעצמם אם אומרים בצורת הגהת ספר אינה חשובה דרך קריאה כלל, ואם כיון לבו ודעתו שיהיו חלוקות האותיות לתיבות כל אחת לעצמה נעשה זה קריאה ויוצא בה וצ"ע, ועכ"פ נראה לפי זה דכל שלא כיון לבו לאו משום חסרון כונה אתי' עלה אלא משום שאין כאן מעשה הכשר למצותו, אולם כאן הרי פירש"י והרבנו יונה באופן אחר דאף למ"ד דלא בעי' כונת מצוה מ"מ כונת קריאה בעי' ולפיכך לא יצא ידי חובה בקורא להגיה שאין כאן כונת קריאה, וצ"ע.

והנה י"ל בזה עוד דהרי ענין אמירת ק"ש הוא שאומר אלו הדברים ומדברים, באופן שהדיבור ככל דיבור בעולם מביע את דעת המדבר שדעתו להביע תוכן הדברים האלו במילותיו, והוא אומר הדברים המסוימים ההם, אמנם יש לדון דהמספר לחבירו ומלמדו שכל יום אומרים בני ישראל תיבות אלו שמע ישראל וכו', הרי י"ל דלא יצא דאינו אומר הדברים להביע תוכן הדברים בתורת אמירה שלו, אלא להביע הסיפור המסוים שכן אומרים בני ישראל, ולפיכך אין כאן כלל תורת אמירת ק"ש.

וא"כ י"ל דזהו החסרון בקורא להגיה דאף שקורא ואומר התיבות כדינם מ"מ הרי אינו אומר ומביע תוכן הדברים באמירה או בקריאה אלא רק מביע בדבריו שכתוב כאן האותיות האלו כהלכתם כהכשר כתיבת ס"ת וא"כ אין כאן כלל מציאות של אמירת הדברים באופן שהדיבור מביע את תוכן הדברים ולא חשיב אמירת ק"ש כלל, אמנם בדברי רש"י וברבנו יונה לא משמע כפירוש זה.

ואשר נראה בפירוש דברי רש"י דהנה נראה דחלוק ענין אמירת ק"ש משאר דיני אמירה כמו וידוי מעשר וחליצה, דהתם הרי אין האומר קורא הכתוב בתורה, אלא הכתוב הוי נוסח למקיים המצוה כיצד לעשותו, אבל ק"ש אין זה הצעת נוסח לקיים מצות ק"ש, אלא אמירתו היא אמירת פרשה של תורה, והדברים מוכרחים כן מדברי הגמרא להלן שתלי לפלוגתא דרבי ורבנן אם ק"ש נאמרת בכל לשון או בלה"ק דוקא בהשאלה אם תורה ניתנה בכל לשון או בלה"ק, הרי דיסוד מצות ק"ש וצורת עשייתה היא בקריאת הפרשה ההיא, ולפיכך תלוי דינה בהשאלה איך היא צורת קריאת פרשה של תורה. וכן נראה לכא' ממה שהקשו התוס' בתמורה י"ד ב' איך קורים ק"ש ע"פ והלא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרה ע"פ ונראה מסברא דגבי וידוי מעשר וחליצה לא שייך

להקשות כן דאינו אומרת דבר של תורה, ורק בק"ש קיומו הוא באמירת הפרשה ההיא ויש בה דיני אמירה של תורה דאסור לאומרה ע"פ.

ומעתה לפי זה כבר יש לפרש דכל שקורא הפרשה בתורת קריאה של תורה הרי גוף המעשה מצוה של ק"ש נעשה בזה, ואך דלא כיון לקיים בזה המצוה של אמירת ק"ש דוקא, ועל כן למ"ד מצות אין צריכות כונה שפיר יוצא בזה דגוף המעשה נעשה ואין חילוק בין מעשה קריאת שמע לקריאת פרשה בעלמא, ורק למ"ד מצות צריכות כונה הרי צריך כונה לצאת ידי חובת ק"ש בייחוד, ולפיכך אינו יוצא באופן של קורא בתורה בעלמא, אבל בקורא להגיה אין כאן שום מעשה קריאת פרשה, והדברים נאמרים כדברים בפני עצמם לצורך תיקון הספר ולא בתורת קריאת פרשה בתורה וזה כבר נחשב מעשה אחר ממעשה קריאת פרשה, דאף ששניהם בדיבור ואמירה מ"מ אין מצותו באמירה אלא בקריאת פרשה של תורה ולא בתורת אמירה בעלמא כנתבאר. ולהכי לכו"ע לא יצא, ומתפרש היטב דברי רש"י.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות ק"ש ה"א וז"ל הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפי' היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. עכ"ל. והנה הרי בעיקר שיטת הרמב"ם בדין מצות צריכות כונה אין הדברים ברורים, ונחלקו בזה קמאי בדעת הרמב"ם כיצד היא הכרעתו דמחד גיסא פסק לדינא דכפאוהו לאכול מצה יצא ידי חובתו אשר בגמרא בר"ה דף כ"ח א' תלי' לה בדין מצות צריכות כונה, ואילו לדין תוקע לשיר לא הביא כלל, והצריך כונת שומע ומשמיע אשר בגמרא שם משמע דהוא מדין מצות צריכות כונה, ויעו' בזה בבעה"מ בר"ה שם בד' הרי"ף ובר"ן שם והדברים עתיקים, אולם הרי קורא להגיה מבואר בסוגיין דאף למ"ד מצות אין צריכות כונה לא מהני, וא"כ איך הכשיר הרמב"ם קריאת שמע בקורא להגיה.

ועיקר חידושו של הרמב"ם לחלק בזה בין פסוק ראשון לשאר הפרשה באמת צ"ב דהרי דינא דכונה דפסוק ראשון הוא דין מיוחד בכונת הלב למצות ק"ש, ובפשוטו אינו ענין לדין מצות צריכות כונה, וא"כ הרי מהא דדנו בגמרא לפרש דינא דמתני' המצרכת כונת הלב ותלו לה בדין מצות צריכות כונה מוכח דהגמרא מפרשת להמשנה דמצרכת כונת הלב בכל הק"ש, וא"כ הרי מפורש דקורא להגיה אינו יוצא ידי חובתו.

ואמנם מה שכתבנו לדבר פשוט דכונת הלב דק"ש אינה ענין למצות צריכות כונה באמת הוא מחלוקת מפורשת בדברי הראשונים, דהרמב"ן במלחמות בר"ה שם כתב להוכיח

דקיי"ל מצות צריכות כונה מהא דבעי' כונה בפסוק ראשון, דלמ"ד מצות אין צריכות כונה לא בעי' כונה כלל, והביא דיש המפרשים דתרי מיני כונה איתניהו ולא צהיר דבריהם, והיה אפשר דהרמב"ן ס"ל דאותה כונה המוזכרת בסוגיין י"ג ב' דפסוק ראשון צריך כונת הלב היינו אותה כונה לצאת האמורה בכל מקום בדין מצות צריכות כונה, אמנם משמעות לשונו נראית דאף הוא מודה דיש כאן ענין כונת הלב המסוימת לק"ש לכיין תוכן הענין, ורק דס"ל דאין לחלק במיני הכוונות ואף כונה זו תלויה בדין מצות אם צריכות כונה או לא, ויעו"ש שפירש דאם אכן מצות אין צריכות כונה למה סגי בכונה בפסוק ראשון בלבד, וביאר דעיקר המצוה היא פסוק ראשון בלבד ויתירה מזו אמרו דאם נאנס בשינה יצא אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא יעו"ש בכל דבריו והדברים צריכים ביאור, דלכאור' רוצה לומר דשאר הפרשה אינה אלא לכתחילה ויצא אף בלא לאומרה ועל כן אינה צריכה כונה וזה צ"ע דעכ"פ איכא דין מדרבנן לאומרה ולמה מה"ט לא יצטרך כונה. ויעו"ש עוד ברשב"א בסוגיין שדן בזה ומתחילה אף הוא נטה לומר דדין כונה בפסוק ראשון הוא תלוי בדין זה אם מצות צריכות כונה או לא, ואח"כ כתב החילוק בין הכוונות וביאר טעם החילוק יעו"ש.

והנה כבר י"ל דכ"ה דעת הרמב"ם וס"ל דנידון הגמרא בדין מצות צריכות כונה הוא בפסוק ראשון בלבד וכונת הלב נמי תלויה בדין מצות צריכות כונה, ושאר הפרשה אינה בדין כונה, אך עדיין הדברים תמוהים דמ"מ הרי קורא להגיה מפורש בגמרא דאף אם אי"צ כונה לא יצא בזה, ואיך יצא ידי שאר הפרשה גם בקורא להגיה, ובדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כמו שהיה נראה קצת בדעת הרמב"ן הנ"ל דשאר הפרשה בדיעבד ליתא בדעת הרמב"ם נקטו המפרשים דנאנס בשינה דיצא היינו שאמרה מתנמנם ולא שלא אמרה כלל, וא"כ איך כשר בזה קורא להגיה.

ובמג"א סימן ס' מבואר שפירש דלהרמב"ם יתפרש דברי הגמרא בקורא להגיה היינו באופן שלא אמרה כהלכתה בנקודתן אלא ככתיבתן, ובזה לא יצא ידי חובתו בכל הפרשה אם קרא כן, ומש"כ הרמב"ם קורא להגיה מיירי שקרא כהלכתו ומ"מ כונתו לא היתה אלא להגיה אשר כתבו התוס' דאף בכה"ג חשיב שפיר קריאה, והנה מלבד דזה תמוה דהזכיר הרמב"ם ענין קורא להגיה שלא נזכר בגמרא הרי יותר קשה דאף התוס' הלא מודו דעכ"פ כונה ליכא בזה, ואם כן אם אף ס"ל דמצות בעלמא צריכות כונה הרי קורא להגיה לית כאן כונה, וא"כ איך יתפרש דין הרמב"ם שהעתיקו בשו"ע שם, ואף שבסעיף קודם מסיק דמצות צריכות כונה להלכה, ומשמע בפמ"ג שם דכונת המג"א דשייך שפיר כונה לצאת אף בקורא להגיה ומיירי בדעתו לצאת ידי חובתו, אך א"כ מה



חידוש בדבר דאיזה חסרון יכול להיות במה שקורא להגיה, ולמה בפסוק ראשון לא יצא בזה אם אך כיון לכו לכו הנצרכת וצ"ע.

ובכס"מ כתב דלדעת הרמב"ם לא נאמר בגמרא השו"ט בדין מצות צריכות כונה וחסרון דקורא להגיה אלא קודם שאמרו דפסוק ראשון צריך כונה מצ"ע, אבל לאחר שאמרו עד כאן מצות כונה וחייב בלא"ה לכיון בפסוק ראשון כבר מהני כונה זו ששוב לא יצטרך כונה כלל בשאר הפרשה ולא נתברר טעם דבריו, ואף לפי דבריו הרי עולה דהרמב"ם כתב כאן דין מחודש מדעת עצמו ואין כונתו כלל להדין המפורש בגמרא בענין קורא להגיה, והוא זר בדעת הרמב"ם דחידש הלכות בלא רמז מסוגית הגמרא לזה.

ואכן בביאור הגר"א כתב מקור הדברים לדעת הרמב"ם דמדקבע הש"ס להבדלות דלהלן עד היכן מצות כונה על משנה זו, היינו משום דהבדלות קאו על המשנה הזאת המצרכת כונת הלב ועלה קאמרי' ושקלי' וטרי' עד היכן היא אותה כונת הלב דמתני', וא"כ הרי נמצא ממילא דנידון הגמרא לתלות בדין מצות צריכות כונה והאוקימתא דמיירי בקורא להגיה קאי רק על אותם פסוקים דעליהם אמרו בבריתא עד כאן מצות כונה, וא"כ הרי מפורש עולה מדברי הגמרא דהשאר דאינה בדין כונת הלב דמתני' שפיר כשר כפי שקרא בקריאתו בתורה וכיון דמיירי בקורא להגיה הרי מפורש דקורא להגיה כשר בשאר הפרשה, ונמצאו הדברים מוכרחים מתוך הסוגיא, אלא דהדברים טעונים הסבר.

ואשר נראה בכל זה בהקדם ביאור סוגית הגמרא בר"ה בדין מצות צריכות כונה, דהנה בר"ה דף כ"ח איתא שלחו ליה לאבוא דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, ואמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ואקשי' פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קא משמע לך, ופירש"י בסברת הגמרא דמהו דתימא הא קא אכל מצה וז"ל והא אכל ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן כריתות י"ט ב' המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה עכ"ל וצ"ע כונתו דהא לא שייך לאתויי על הך מילתא דכפאוהו לאכול מצה משום דינא דמתעסק דהא יודע בודאי מה שעושה ומכוין למעשיו ואינו אלא אנוס על מעשה זה וא"כ יש לדון מצד מצות צריכות כונה דלא מכוין למצוה אבל במה נדונו כמתעסק ולבוא עליו מדין נהנה דמתעסק לקיים מצותו, וגם צ"ע דא"כ הרי זה סברא מיוחדת במילי דאכילה ולמה הוצרכה הגמרא להוסיף דשופר יש בה סברא חדתי דזכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא, והרי אם תוקע לשיר הוי מתעסק מה ענין זכרון תרועה לכאן.

ועל כרחק צריך לפרש דסוגית הגמרא שם מפרשת דיסוד דינא דמצות צריכות או אין צריכות כונה הוא מצד דינא דמתעסק דאחר ששנינו דהמתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא, הרי שוב יש לנו לדון איך במה חשיב מתעסק, דגדר מתעסק תלוי ועומד כלפי תוכן המעשה דעסקי' ביה, דהנה גבי תקיעת שופר אם היה המצוה ענינה ותוכנה השמעת קול בעלמא, הרי י"ל דאף תוקע לשיר הוי זה מעשה גמור דכבר עשה תוכן המעשה המסוים של המצוה הזאת, ואף שלא כיון למצוה מ"מ אין חילוק בין המעשים, אולם אם תוכן המעשה בתקיעה אינו השמעת הקול גרידא אלא יש בה תוכן של העלאת זכרון תרועה הרי כבר יש לומר דכלפי זה השמעת קול בעלמא הוי מתעסק דאין זה אותו מעשה המסוים דהמצוה, ואף דמשום זה בלבד לא אמרי' שלא יצא שלא עשה את הזכרון תרועה, די"ל דעכ"פ חובתו היא אינה אלא לעשות הפעולה המסוימת ההיא שאין בינה לבין תקיעה לשיר שום חילוק, אולם כיון דתוכן המעשה בזה ובזה חלוק חשיב זה כעושה את אותה פעולה בעלת תורת מעשה אחר וזהו הקרוי מתעסק.

וי"ל דזהו יסוד המחלוקת אם מצות צריכות כונה או לא, דלמ"ד מצות צריכות כונה כל המצות כולם בעלי תוכן אחר הוא דהשם מעשה מצוה הוי זה תורת מעשה אחר, ואף דמצד הפעולה אין חילוק בינה לבין שאר פעולות, מ"מ לענין מצותו חשיב זה מעשה אחר בתורת מעשה מצוה, וכ"ה בתפילין וכל מצות דאין זה מעשה הנחה אלא מעשה הנחה מסוים דמצוה, וכלפי זה כל מעשה הנחת חפצים אלו שלא בתורת מצוה הוי זה מעשה אחר ומתעסק גמור הוא, אבל למ"ד מצות אי"צ כונה בעיקר המעשה ליכא שום חילוק ולפיכך כל שעשה הפעולה של המצוה כבר נעשית המצוה כתיקונה ויצא בה ואין כונתו להמצוה נתפסת בעיקר תוכן המעשה.

ולפ"ז יל"פ סברת הגמרא דר"ה לחלק בין מצה לשופר בדין זה די"ל דמצה שתוכן ענינה הוא במציאות האכילה בלבד, הרי כלפי מעשה אכילה לא חשיב מתעסק במה שאין דעתו למצוה דעכ"פ כמעשה אכילה בין לדעת זה ובין לדעת זה הוי זה מעשה אכילה אחד, ושפיר יצא, וי"ל דלזה הוא שהביא רש"י מדינא דמתעסק בחלבים ועריות דחייב שכן נהנה אשר נראה דאף התם יסוד הדבר מה"ט הוא, דכיון שתוכן האיסור הוא בההנאה, ואין כאן תוכן איסור מעבר לגוף המעשה הפשוט של מציאות המאכל וההנאה בתוכו, כל שעשה זה המעשה אין כאן אלא חסרון דעת ולא ענין של התעסקות ועשיה אחרת דהאכילה וההנאה זהו גוף תוכן המעשה איסור. אבל גבי שופר דתוכן המעשה תקיעה הוא ענין של זכרון תרועה הרי תקיעה לשיר הוי אותה פעולה בעלת שם מעשה אחר לגמרי ואין לפעולה זו תורת מעשה זכרון תרועה וחשיב מתעסק ולא יצא, דחשיב מעשה אחר, ומתפרש לפי זה הצריכותא דהגמרא בר"ה בהחילוק בין מצה

לשופר דלהכי מייתי הטעם גבי שופר משום דכתיב בה זכרון תרועה, דהכונה בזה לבאר קוטב ההפרש בין מצה לשופר דמצה קיומו באכילה וההנאה מן האכילה היא היא גוף תוכן מעשה המצוה, ואילו שופר תוכנה הוא זכרון תרועה והוא תוכן המעשה והשמעת הקול גרידא שם מעשה אחר עליו כנ"ל, ודוק'.

ויש להוסיף עוד לפ"ז במש"כ בביאור הלכה סימן ס' דלמאי דפסקי' דכפאוהו ואכל מצה יצא ומטעם שנהנה ה"ה בכפאוהו לאכול כזית פת בליל יו"ט ראשון של סוכות בסוכה יצא ידי חובתו, והנה הרי עיקר דמיון מצה לסוכה יש לדחות דחיוב פת בסוכה אינו מצות אכילה אלא דינו הוא קיום ישיבת סוכה באופן זה בלילה הראשון, אלא דעדיין היה מקום לומר דכיון שעכ"פ נהנה גרונו כבר יצא מידי מתעסק, אמנם להנפתר אין זה בכונת דברי רש"י דיסוד דבריו הוא דכל שהתוכן של המעשה הוא גוף האכילה וההנאה וזהו תוכן האיסור או המצוה כבר לית ליה דין מתעסק כל שאכל ונהנה גרונו, אמנם לענין ישיבת סוכה שתוכן המעשה הוא הישיבה בסוכה והמדורים בה, ולא הקיום של מציאות האכילה על כן כל שכפאוהו לזה חשיב מתעסק אע"פ שגם נהנה גרונו וזה פשוט.

ומעתה לפי זה נראה בביאור סוגיין גבי מצות קריאת שמע דהנה בעיקר גדר מצות ק"ש הרי כבר ידוע מה שהאריך בזה בשאגת אריה אם היא מצוה מן התורה או מדרבנן בלבד, והביא דעת ראשונים דמן התורה חובתו בפרשה מן התורה בעלמא ורבנן הם שקבעו חובה לפרשה זו, ולפי שיטה זו הרי יסוד המצוה היא שינון פרשה מן התורה, וענינה קיום מצות תלמוד תורה היא, ואכן נראה כן מסוגית הגמרא במנחות דף צ"ט דמתקיים בזה ענין של לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך, ויעז' עוד באדר"נ בזה"ל שינה של שחרית כיצד מלמד שלא יתכוין אדם לישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע. שכל זמן שאדם ישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע נמצא בטל מן התורה הרי דבביטול ק"ש הוי ביטול מתלמוד תורה, ומפורש הוא עוד בבעה"מ בריש ברכות שכתב וז"ל ועיקר קריאת ק"ש שנית דברי תורה הוא ויש בה להקל עכ"ל ומבואר מכ"ז דקיום ק"ש הוא קיום לימוד תורה. והרי בירושלמי איתא דטעם רשב"י דלא פסק לק"ש היינו משום דשינון לא דחי לשינון ומפורש דמצות ק"ש יש בה קיום ומצוה בתורת קריאת פרשה בתורה.

אמנם הרי בעי' דוקא לפרשה זו, ולשאר ראשונים אף דין זה הוא מהתורה, והיינו דבפרשה זו יש ענין קבלת עול מלכות שמים ולפיכך נתחייבנו בפרשה זו דוקא שיהא נכלל בקריאת זאת הפרשה גם תוכן ענינה שהיא קבלת עול מלכות שמים המפורשת בה, וכבר י"ל דב' מילי פתיכי במצוה זו, חדא שינון פרשה שבתורה והשנית ענין קבלת

עול מלכות שמים באמירה זו, ואמנם אין זה ב' מצות חלוקות אלא כך היא חובת המצוה לקרוא פרשה זו שיש בקריאתה גם ענין של קבלת עול מלכות שמים.

והנה הדברים באים בפירוש בספר כד הקמח לרבנו בחיי בשער יחוד השם שביאר מה דעיקר ענין קריאת שמע הוא הפסוק הראשון וכתב לפרש מה דאיתא להלן י"ג ב' דרבי יהודה הנשיא לא היה פוסק לאמירת ק"ש אלא לפסוק ראשון אשר יש ראשונים שביארו הטעם משום דשאר הפרשה אינה אלא מדרבנן לפיכך לא הפסיק לה ממשנתו, והוא פירש דבאמת הכל ממצות ק"ש אמנם יש בהק"ש ב' חלקים האחד שינון תורה והשנית קבלת עול מלכות שמים ולפיכך לא הפסיק ממשנתו לשינון דלא עדיף זה מזה, אבל להקבלת עול מלכות שמים הפסיק ולפיכך אמר פסוק ראשון, והא לך לשונו העלו בגמרא שאין עיקר הכונה אלא בפסוק ראשון והוא שאמר שם בפרק היה קורא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד עד כאן צריכה כונת הלב דברי ר' מאיר וכו' ועוד אמרו שם שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו היא ק"ש של ר' יהודה הנשיא, וביאור הענין שלא היה פוסק מתורתו לכל ק"ש אלא לפסוק ראשון בלבד שהוא עיקר היחוד ושם עיקר הכונה, וכו' או יש לומר כי כשאמרו גדול הקורא קריאת שמע בעונתה לא אמרו אלא בשביל פסוק זה בלבד אבל בשאר ק"ש הרי הוא קורא בתורה ואין צריך לבטל ולפסוק מתורתו אפילו יחיד שתורתו אומנתו לק"ש אלא לפסוק ראשון בלבד וכו'. עכ"ל.

ולפי זה נראה בביאור הדברים דהרי נתפרש דהנידון בדין מצות צריכות כונה הוא מצד הדין דמתעסק לא יצא והיינו דלמ"ד מצות צריכות כונה יש תוכן למעשה בתורת מעשה מצוה ולפיכך בלא כונה הוי זה מתעסק ומשא"כ למ"ד דאי"צ כונה אין חילוק בעיקר המעשה ושפיר מתקיים המעשה לצאת בו גם בלא כונה למצוה ואינו קרוי מתעסק וכפש"נ, ונתבאר דהרמב"ן במלחמות כתב דדין כונה בק"ש בפסוק ראשון הוא משום הדין דמצות צריכות כונה, ומוכרח בדעתו דדין כונה דפסוק ראשון אינו קיום המצוה בפני עצמו לכיוון ולקבל עליו עול מלכות שמים אלא עיקר מצותו הוא בהקריאה והאמירה של פסוקים אלו, והכונה היא נתינת תוכן לגוף מעשה האמירה שבפה, דרך על דרך זה יתכן לתלות ענין זה בדין מצות צריכות כונה כנתבאר, וביאור הדברים הוא דדין כונת הלב האמור במצות ק"ש אין ענינו משום דזה גוף המצוה שיקבל עליו עול מלכותו יתברך, דמצוה זו אינה שייכת במסוים לבוקר וערב, והוא חיוב על כל היום הנלמד מהך קרא דשמע ישראל וגו' דצריך להאמין ולקבל אמונת היחוד, אלא עיקר המצוה היא האמירה של מקראות אלו בלבד, ורק דענין זאת המצוה היא משום תוכן הדברים העיקריים האמורים במקראות אלו, ולפיכך יש לתלות זה בהמחלוקת אם מצות צריכות כונה או לא דלמ"ד מצות צריכות כונה אם יאמר מקראות אלו בלא כונת הלב

לתוכן הענין הוי זה מעשה אחר מאמירת הדברים בתורת קבלת עומ"ש, וכבר קרוי מתעסק כלפי מעשה קבלת עול מלכות שמים, אבל למ"ד מצות אין צריכות כונה ואין תוכן המעשה וענינו משוי ליה להמעשה כמעשה אחר, הרי ליכא נ"מ לשם מה אמר אלו המקראות דכל שאמרם וכיון לאמרם כבר עשה המעשה הנצרך לקיום המצוה הזאת, ואילו תוכן הדברים נעשה ממילא, ואינו נחשב כעושה מעשה אחר מהאומר המקראות בכונת הלב לתוכן ענינם. ונתבאר דברי הרמב"ן.

ולפי זה יש לבאר גם החילוק בין כונת קריאה לקורא להגיה דבקורא להגיה לא מהני לכו"ע והיינו משום דבקורא בתורה שכוונתו לשינונם של דברים הרי זה שפיר מעשה אמירת תוכנם של דברים אלא דלא נתכוין בלבו לקיים מצות קבלת עול ואף אם לא כיון פירושם של דברים מ"מ הרי אמירתם בתורת אמירת תוכנם של דברים, ולפיכך למ"ד אין צריכות כונה חשיב שפיר מעשה מצוה, אבל בקורא להגיה דאין כאן אמירת הדברים לצורך תוכנם הרי זה מתעסק כלפי מצוה זו של קבלת עול מלכות שמים.

ואשר מעתה י"ל דחלוק בזה פסוק ראשון משאר הפרשה כולה, דפסוק ראשון שענין המצוה בה הוא הקבלת עול מלכות שמים, הרי כלפי זה קורא להגיה ולא למשמעם של דברים חשיב מתעסק, אבל כלפי שאר הפרשה שמצותה מצות שינון וקריאת פרשה בלבד לענין זה כל שקורא ומדבר בפיו הדברים בתורת דברי תורה כבר מקיים שפיר מצות שינון, וי"ל דאף למ"ד מצות צריכות כונה מהני, דהנה ידוע מה שכתב בשו"ע הגר"ז דשאני מקרא ממשנה בדין מצות תלמוד תורה דהשונה בלא להבין מה שאומר אינו לומד כלל ואילו מקרא אינו כן וכל שקורא בשפתיו מקיים מצות תלמוד תורה, ועי' בזה במהרש"א ברכות ה' א' ד"ה מקרא נזכרה דלא אמר זה אלא לענין קיום מצות והגית בו אבל חובת שנים מקרא ואחד תרגום נראה דבלא להבין אינו יוצא ידי חובתו דמצוה זו ענינה ידיעת התורה ומבואר דאיכא קיום תלמוד תורה במקרא באופן שאינו שייך לענין ידיעת התורה, אלא יש בדברי תורה מעלה דההגיה בהם מצוה היא וכל שאומר דברי תורה בתורת שהם דברי תורה הן כדי לשננם והן כדי לתקן ענין כתיבתם כדינם וכהלכתם בכלל תלמוד תורה גמור הוא, וא"כ אף למ"ד מצות צריכות כונה מתקיים בזה שפיר המעשה מצוה הגמור שהוא שינון פרשה מענין ת"ת, ואינו נחשב מתעסק בתלמוד תורה, ויוצא בזה לכו"ע ידי חובת שינון פרשה זו ודוק.

ויש להוסיף בזה עוד דהנה בסוגיין איתא קרא ללמד שהקורא למפרע לא יצא, ופירש"י דהיינו אם אמר ובשערך ביתך מזוזות, ויש להעיר למה לא נקט רש"י התיבות שמפסוק ראשון שהם לכולי עלמא מדאורייתא, והם עיקרו של ק"ש, ואולי להנ"ל י"ל דפסוק ראשון שצריך כונה והיינו כנ"ל דיש בזה תוכן אמירת קבלת עול מלכות שמים בזה כל

שאומר דברים ותיבות שאין להם משמעות בסדר אמירתם אינו כלום ופשיטא שלא יצא ידי חובתו, וכמו כן נראה דבאמירת בשכמל"ו שאחר פסוק ראשון של שמע, אף שאינו בכלל הקרא למעט אמירתו למפרע מ"מ אינו כלום כל שלא אמרו כמשמעותו, אבל המשך הפרשה שענינה וקיומה בשינון פרשה בלבד, ובזה אף בלא הבנת משמעות הדברים יש קיום של אמירה והגיה בדברי תורה כל שאומרם בתורת דברי תורה, לפיכך יש מקום לצאת ידי חובה גם באמירת התיבות שלא כפי סדרן ומשמעותם, ולזה הוצרך לקרא למעט דהקורא למפרע לא יצא.

## הרב אליהו סוסבסקי

## בזמני קריאת שמע ותפילה

## וביסוד דין קריאת שמע שחרית וערבית, והמסתעף בענין זמני מצות תפילה

א] איתא בשו"ע סי' נ"ח סעי' ז' וז"ל אם לא קראה ביום י"א שיש לה תשלומין בערבית. וכן אם לא קרא ק"ש בערבית יש לה תשלומין ביום, ויש חולקים, ובגר"א (ועוד) הביאו מקור להאי סברא דשייך תשלומין בקריאת שמע ממה שאיתא בגמ' בריש פרק תפלת השחר, תא שמע דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו, מיתיבי מצות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות מצות לא יוכל לתקן זה שבטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן הכא במאי עסקינן שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה שמע מינה ע"כ, וא"כ כשם שבשכח ולא ביטל במזיד איכא תשלומי תפילה כן יש תשלומי קריאת שמע, אולם ביש חולקים כתב הגר"א שבאמת הוא תימה האין יתכן תשלומי קריאת שמע.

ובפרט יש לתמוה בדבר שהתורה קבע לו זמן האין ישרים קריאת שמע ערבית ע"י שיקרא ב"פ שחרית (ולהיפך),

ב] ונראה בהקדם לברר את יסוד דין קריאת שמע שחרית וערבית, אי הוה מצוה שבמהותה תלויה בזמן, והם במהותם ב' ענינים קריאת שמע שחרית וקריאת שמע ערבית, והם ב' קיומים שונים במהותם, או שביסודם אינם ב' קיומים, אלא שמצוה זו נצטוונו בקיומה ב' פעמים ביום, אחת שחרית ואחת ערבית.

ונראה שנחלקו בכך הרמב"ם והרמב"ן, דהנה הרמב"ם בספה"מ מצוה י' מנה מצות קריאת שמע שחרית וערבית כמצוה אחת, וז"ל במנין הקצר וכע"ז ברמזים ריש הל' קריאת שמע, לקרות בכל יום פעמים קריאת שמע. ואילו הרמב"ן בהשגות בסוף שורש י"א כתב שצריך למנותם כשתי מצות קריאת שמע שחרית וקריאת שמע ערבית, (וכן הוסיפם על המנין בסוף הספר) ונראה הפירוש במחלוקתם הוא כנ"ל שדעת הרמב"ן שהם ב' מצות במהותם שיש חיוב של קריאת שמע שחרית ויש מצוה של קריאת שמע

ערבית, ואילו לרמב"ם גדר החיוב הוא כלשונו בקצר וברמזים, לקרות קריאת שמע פעמים בכל יום ושפיר הוה מצוה אחת<sup>1</sup>.

והנה יעוין במג"א סי' נ"ח סק"ז, שהביא דברי הכס"מ בהל' קריא"ש שכ' שמצות קריאת שמע של היום מדאורייתא הוא כל היום כמו שקריאת שמע של לילה הוא כל הלילה, והקשה עליו דא"כ אמאי נשים פטורות מקריאת שמע משום דהוה מ"ע שהזמ"ג, הרי לדבריו יהיה כתפילה שהוא כל היום וכל הלילה, שכתב השו"ע בסי' ק"ו סע' א' שאינו מ"ע שהזמ"ג מפני שנוהגת כל הזמן, והשיגו השאג"א (סי' י"ב) דמה בכך שחייב כל היום וכל הלילה, הרי מצות קריאת שמע של ערבית זמנו בלילה ושל יום זמנו ביום, וכל אחד מהם הוא מצות עשה שהזמן גרמא.

<sup>1</sup> אולם אף בגדר של ב' פעמים בכל יום יש לדון אי הוה הגדר לקרות ב' פעמים בכל יום, או שגדר המצוה הוא לקרות בכל עונה ועונה. והנה מלבד המח' הנ"ל במצות קריאת שמע נחלקו הרמב"ם והרמב"ן גם בתמידים ובקטורות אי הוה מצוה אחת, מצות הקברת תמידים, ומצוה הקראת הקטורות, או שנמנה של שחר בפנ"ע ושל בין הערבים לפני עצמו, וביאר המל"מ בפ"ב מהל' כלי מקדש ה"ח שנחלקו אי מצוה של הקטורת הוא מנה בכל יום ונאמר דין פרס בשחר ופרס בין הערבים, וכן מצות התמיד הוא שני כבשים בכל יום וכלישנא דקרא שנים ליום עולה תמיד, אלא דינו הוא שאת הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, ואילו הרמב"ן ס"ל שעיקר דינם הוא קטורת של שחר וקטורת של בין הערבים, וכן תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים. יעו"ש היטב.

ועיין בכתבי הגרי"ז מנחות דף מ"ט שעמד בזה שכמו כן נחלקו גם במצות קריאת שמע. אולם נראה באמת שחלוק טעמו של הרמב"ם במצות קריאת שמע, משיטתו בתמידים ובקטורות שאכן הטעם בתמידים ובקטורות הוא משום שהמצוה של הקברת היום הוא מצוה אחת הכוללת שני כבשים ליום, והקטרת מנה בב' ההקטורות (הגם שאינם מעכבים כמו שמצינו כמה פרטי מצוה אחת שאינם מעכבים זה את זה), משא"כ קריאת שמע לא מנאם כשתי מצות משום דס"ל שמצוה זו נוהגת ב' פעמים בכל יום אחת שחרית ואחת ערבית, ולא שיש כאן ב' מצות חלוקות קריאת שמע של שחרית וקריאת שמע של ערבית, (וכדס"ל לרמב"ן) אלא שהם מצוה אחת, הנוהגת ב' פעמים בכל יום.

ונראה שזהו בדוקא בקריאת שמע ולא בתמיד ובקטורת (שלכאורה היה לדון דנימא הכי גם בתמיד וקטורת שהוא מצוה אחת הנוהגת בב' פעמים בכל יום) דהנה לשון הרמב"ם במנין הקצר (וכע"ז בספה"מ שם) מצוה ל"ט הוא להקריב תמידין בכל יום שנאמר שנים ליום עולה תמיד עכ"ל משמע שזהו עצם גדר המצוה להקריב שתי תמידים בכל יום, ובגדר מצות קטורת כתב ברמזים בריש הל' תו"מ (אות ה') להקטיר קטורת בכל יום ומבואר שגדרו כמעשה הקטרה אחת (וצ"ת).

ועיין בלשונו בשורשים בשורש י"ג וז"ל מן המבואר כי יש שם מצות מתחייבות בשעור אחד מזמן ידוע ופעמים יהיה השיעור ההוא מדובק והוא שיתחייב מעשה המצוה ההיא יום אחר יום כגון הסוכה והלולב ופעמים יהיה החיוב בימים ידועים כגון הקרבנות וכמו שנאמר על דרך משל מוסף ראש חדש היא מצוה אחת והוא הצווי שצונו שנקריב קרבן מוסף כשתחדש הלבנה ואם יאמר אומר למה זה לא ימנה מוסף כל חדש וחדש מצוה בפני עצמה נשיבנהו אם היה זה כן מנה גם כן תמיד כל יום מצוה בפני עצמה והקטרת הקטרת בכל יום מימות השנה מצוה בפני עצמה והטבת הנרות התמידות כל יום מצוה בפני עצמה ואחר שלא תמנה אלא הענין המצווה בו התחייב באיזה זמן שהתחייב כן לא תמנה מוסף ראש חדש וזולת מצוה אחת וכו' עכ"ל ומבואר שע"ד השאלה הנ"ל היה ראוי למנות קטורת ותמיד בכל יום ולא שהיה ראוי למנותם פעמים בכל יום וע"כ שהקברת התמידים והקטרת הקטורת שכל יום הוא קיום מצוה אחת (הגם שאינם מעכבים זה את זה).

ובזה א"ש דעת הרס"ג שמנה תמידין אחת (עי' פר' מ"ג) ואילו קריאת שמע מנאם שתיים (עשין ג' ד'), ולמה שנתבאר א"ש שדעת הרמב"ם במנין מצות קריאת שמע ובמצות התמידים לא תלי זה בזה.



אולם נראה לבאר כוונת המג"א דהנה יש לחקור בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, אי הוא גדר של מצות התלויות בזמן מסוים, כגון סוכה ומצה וכיוצא בהו כל מצות הנוהגות ביום ולא בלילה, או שגדרו הוא שכל מצוות התלויות באיזה צד בזמן, ואינם כמצות שאינן תלויות בזמן כלל דומיא דמצות צדקה וכיבוד אב ואם, אלא שיש לו חיוב בכל עונה וזמן לקיים מצותה, וצריך לקיימה טרם יעבר זמנו, וכן כאשר יגיע שוב זמנו נתחייב בה שוב הרי נחשב כמ"ע שהזמן כגרמא, ונראה שזה היה הנידון בדברי המג"א דהנה מצוה המתחדשת בכל יום כגון מצות תפילה לדעת הרמב"ם שמצות תפילה מדאורייתא הוא פעם אחת ביום, היה לדון שהיות ויש בו חיוב להתפלל בכל יום וכאשר התפלל נפטר עד שיתחדש שוב חיובו ביום הבא, א"כ הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ועלה הביא המג"א מה שאיתא בשו"ע שנשים חייבות בתפילה מדאורי' לרמב"ם, אלמא שכה"ג לא מיקרי הזמן גרמא שאין החיוב מחמת זמן מסוים, ובזה הוא דס"ל למג"א שהוא הדין קריאת שמע אי נוהגת כל היום וכל הלילה, א"כ עיקר מצות קריאת שמע אינו תלוי בזמן כלל, והרי מצוה אחת הוא קריאת שמע שחרית וערבית, רק שגדר חיובו אינו פעם ביום כקריאת שמע, אלא ב' פעמים ביום ומתחדש חיובו בכל עונה, עדיין אין זמן מסוים גורם לעיקר המצוה, שהרי כל זמן שייך למצוה זו, (ואילו השאג"א הבין כמבואר בדברי הרמב"ן שעצם מהותו של קריאת שמע הוא ב' מצות ערבית ושחרית, וא"כ אין זמנו של זה כזמנו של זה, ומה שלכס"מ נמצא שאין זמן שאין בו מצות קריאת שמע, אינו מוציאו מהיות מ"ע שהזמן גרמא, שמצות קריאת שמע של ערבית תלוי בלילה, ושל שחרית ביום, והם ב' מצות התלויות כל אחד בזמנו<sup>2</sup>).

ג] כתב הרמב"ם בספה"מ שם במצות קריאת שמע, וז"ל מצוה י - היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית והוא אמרו ודברת בם בשבתך בביתך וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת ברכות ושם התבאר דקריית שמע דאורייתא ולשון התוספתא כשם שנתנה תורה קבע לקריית שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה כלומר שזמני התפלה אינם מן התורה אמנם חובת התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו

<sup>2</sup> אולם יעו"ש בדברי השאג"א שם שכתב לפרש ראת הכס"מ מכך שעל אף דאיכא ג' תפילות ביום, החלוקים בזמנם מ"מ היות ובין כל התפילות, מצות תפילה הוא כל היום נמצא מצות תפילה מ"ע שאין הזמן גרמא, וא"כ י"ל דה"ה בקריאת שמע, ופליג השאג"א שכוונת השו"ע על חובת תפילה מדאורי' שהוא פעם ביום וכו', וא"כ חלוק הוא קריאת שמע, שיש בו חילוקי זמנים, אולם יעו"ש במג"א סי' ק"ו סק"ב שמשמע דגם פירש בשו"ע שמה שנחשב מ"ע שהזמן גרמא הוא מפני דקאי במצות תפילה דאורי' שהוא פעם ביום, ונראה שהוא מפני דעכ"פ אילו היה ג' תפילות דאורי' עכ"פ מחצות ועד זמן מנחה אינו זמן תפילה.

אולם לפי מה שיתבאר לקמן בעזה"י י"ל דאף השאג"א א"ש ע"ד הרמב"ם שמצות קריאת שמע מצוה אחת היא ערבית ושחרית, מ"מ הקיום והחובה תלויה בזמנים, וזמן שחרית מחייב זמן ערבית מחייב, משא"כ מצות תפילה הנוהגת כל יום לא תלי בעניניו של היום כלל וכמו שיתבאר.

והחכמים ז"ל סדרו לה זמנים וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידים תקנום כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרבה וכו' עכ"ל, ולכאורה מאריכות לשונו בביאור דברי התוספ' משמע דלא הביאו רק כראיה שעיקרו של קריאת שמע הוא מדאורייתא [שהיה מקום לפרש ודברת במ על כללות התורה ולא על שמע ישראל, ואכן איתא בגמ' דכמה דוכתי דקריאת שמע דאור' (ברכות י"ד, וכ"א ובש"מ), מ"מ הביא מהמפורש בתוספ'] אלא כוונתו לעיקר דברי התוספ' וצע"ט למה הבאיו ומפרשו כאן הרי עיקרו הוא חידוש בגדרי מצות תפילה וזמניה, שהרי ודברת במ קאי על שמע ישראל, מפורש כתיב בשכבך ובקומך, וא"כ אין מקומו כאן כלל.

אלא נראה שביאור דברי הרמב"ם במה שהביא דברי התוספ', הוא לומר שאכן הוא בא ללמד בגדר מצות תפילה, אך נמצא למד בגדר מצות קריאת שמע, דהנה היות וקמ"ל דמצות תפילה מדאור' הוא פעם ביום, ומ"מ תקנו כמה זמנים שיתפלל ביום היינו אין הגדר שקבעו זמן אחד לעיקר התפילה דאור', והזמן השני הוא מצוה מחודשת, אלא שאמרו שמצות תפילה לא די שיעשה פעם אחת ביום אלא יעשה ב' (או ג') פעמים בכל יום, והסמיכו דין זה על מצות קריאת שמע, שמה שעשתה תורה בקריאת שמע עשו חכמים במצות תפילה, נמצאינו למדים שגדר מצות קריאת שמע הוא שהוא מצוה אחת שהתורה אמרה שלא די לקיימה פעם אחת ביום אלא צריך לקיימה ב' פעמים ביום, והוצרך הרמב"ם לדברי התוספ' לבאר אופן מנינו של מצות קריאת שמע, שלא נימא כרמב"ן שראוי למנותם שתיים אחת שחרית ואחת ערבית, דחזינן מדברי התוספ' שגדרו כמו שעשו חכמים במצות תפילה שפשוט שהוא עוד קיום של מצות ואותו תעבוד (לדעת הרמב"ם שהוא דאור' ואפילו לדעת הרמב"ן וכדברי הגר"ח בפ"ד מהל' תפלה ואכ"מ), ולא הוסיפו בזה גדר מצוה חדשה.

וזהו מה שמסיים הרמב"ם וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידים תקנום, כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרבה, דהיינו יסוד ענינם של הזמנים אינו מה שלמדו מקריאת שמע (שהרי אינם שווים בזמנם) ומאידך לא היה יסוד החלוקה של הזמנים שיהיו התפילות כענין הקרבת הקרבנות, שהרי תפילת ערבית כנגד אברים ופדרים, שעיקר מצותם ליקרב ביום, ומה"ט אף קרבים בשבת משום חביבה מצוה בשעתה, אלא היות ושייך הקרבה בלילה תקנו תפילת רשות בלילה, אלא יסוד ענין קביעת זמנים היה דומיא דקריאת שמע שיהיה מקיים מצוה זו יותר מפעם אחת ביום, ואילו עיקר זמניה סדרו זמניה כנגד הקרבנות.

ד] הנה במה שאיתא בשו"ע סי' ק"ו סע' ב' שתפילה הוא מצות עשה שאין הזמן גרמא, והיינו מפני שמצותה מדאור' הוא פעם אחת ביום, ונתבאר במג"א סי' נ"ח, דכל שנוהג

מצותה תמיד לא הוה מצות עשה שהזמן גרמא, ונתבאר דהיינו דאף אם יהיה חלוק בזמנים ידידיה סוף סוף הוא מצוה הנוהגת תמיד, לכאורה הוא נגד גמ' מפורשת בברכות דף כ' ע"ב וחייבין בתפלה, דרחמי ניהו מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קא משמע לן, הרי דאילו היה בו חלוקת זמנים שפיר היה מצות עשה שאין הזמן גרמא ולא היה מועיל מה שכל הזמנים ישנם בחובת תפילה (אי לאו דנימא משום דמנחה אינה נוהגת תיכף בחצות), אולם יל"ע בעיקר דברי הגמ' וכי ס"ד דהאי קרא מדאור' דאיכא חובת תפילה ג' ימים ביום, ועוד דהיה למימר שאינו מדאור' ולמה נקט טעמא רחמי ניהו.

והנה יעו' ברי"ף שם שכתב טעמא דנשים חייבות בה משום שאינו מצות עשה שהזמן גרמא, ובגמ' לכאורה נקט טעמא דרחמי ניהו, וברבנו יונה שם אי' וז"ל גמ' תפלה ומזוזה וברכת המזון דקי"ל מצות עשה שאין הזמן גרמא וכו' ואע"פ שהתפלה יש לה זמן קבוע אפ"ה כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו כמצוה שאין הזמן גרמא דיינינן לה ולפיכך נשים חייבות אי נמי מפני שהיא רחמים עכ"ל, ויש לדון שלכאורה משמע מדבריו דקאי על חובת ג"פ ביום, והיינו שגם בתקנת חכמים נתחייבו נשים ג"פ ביום, ודלא כמג"א שם בסי' ק"ו, או דנימא בכוונת רבנו יונה דהיות ויש בה חיוב בכל יום אף זה מיקרי מ"ע שהזמן גרמא, דתלי ביום, שכל יום הוא מחייב בפנ"ע וצ"ע. עוד צ"ע מה שכתב טעם אחר מלבד המבואר הגמ' משום הלאוי שיתפלל אדם כל היום, והרי בגמ' נקטה משום דהוה רחמי.

ונראה שאם נאמר דכוונת רבנו יונה דפי' שכוונת המשנה שנשים חייבות בתפילה ג"פ ביום, י"ל דמה שפירש הטעם משום דהלואי שיתפלל כל היום היינו שזה עיקר גדר מה שתקנו ג"פ ביום (או ב') הוא כקיום לאותו ענין של הלואי שיתפלל אדם כל היום, והיינו שיש חיובים שיסודם תלויים בזמן, והרי חכמים קבעו לתפילה כמה זמנים, א"כ שפיר הוה מצות עשה שהזמן גרמא, אך מאחר שבתפילה אמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום, ועל זה תקנו שעכ"פ יתפלל ג"פ ביום, א"כ עיקר גדר תקנת זמן שיהיה איזה צד קיום של תפילה כל היום במה שיתפלל בכל עונה ועונה, א"כ יסוד התקנה לא היה קביעת זמן של שחר ושל צהרים וכו', אלא קיום של כל היום, ובזה לא מיקרי זמן גרמא, אלא יסוד התקנה משום דכל זמן ועת זמן תפילה הוא, ופירש שזה כוונת הגמ' רחמי ניהו, והיינו שמה שתקנו לה ג' זמנים ביום לא בתורת קביעת זמן, שהזמן מחייב בתפילה, אלא כקיום של בקשה תמידית של רחמים, ובמה שהביא אח"כ אי נמי משום דרחמי (כתי' בפנ"ע), היינו דאף בלא זה, לא החשיבוה כמ"ע שהזמן גרמא הואיל וגם

נשי בעי רחמי, אך בתי' הראשון ס"ל לרבנו יונה שזה עיקר הגדר של הזמנים שהיות והוא רחמי בזה שמתקיים תמיד, והזמנים הם קיום של תמידיות ולא ביסודם חובת זמן.

אולם עדיין צ"ע לשיטות שאשה חייבת רק בפעם ביום שזה מיקרי שאין לה זמן גרמא משא"כ בג' פעמים ביום, א"כ מה הביאה מהאי קרא דוכי ס"ד שתפילה הוא מדאורי' ג' פעמים ביום, והיה לגמ' לומר דההוא לאו בחיובא דאורי' ולמה תלתה הגמ' במה שרחמי נינהו.

ה' ואולי יש לבאר דבר הגמ' באופן מחודש, דהנה מה שאיתא בגמ' שתפילות כנגד תמידים, או דאבות תקנום, בב' סדרים הללו סדר התפילות הוא שחרית מנחה וערבית, וכן הוא בדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תפילה, ויל"ע שלכאורה היה ראוי להיות סדר תפילה כשאר כל סדר של יום שהיום הולך אחר הלילה, ויהיה הסדר כמו שאמר דוד ערב ובקר וצהרים אישחה ואהמה.

וכן יש לדון בזה בעיקר תפילה דאורי' שהוא פעם אחת ביום, אי היום הולך אחר הלילה, או הלילה הולך אחר היום, ונפק"מ במי שלא התפלל ערבית, ולמחרת לא התפלל שחרית ועתה הוא מסופק אם התפלל מנחה, שלכאורה אם הלילה הולך אחר היום מספיקא דאורי' לחומרא וצריך להתפלל, ואילו הלילה הולך אחר היום יכול להתפלל ערבית בלילה, ואינו מוטל עליו להתפלל ביום, ועמד בזה הפר"מ בסי' ד (מש"ז סק"א).

אולם בלשון הרמב"ם משמע שבגדר מצות תפילה הלילה הולך אחר היום, וא"כ הוא הדין בגדר תפילה דאורייתא הלילה הולך אחר היום<sup>3</sup>, וכן נראה בדברי הרמב"ם שם בתקנת דוד לומר מאה ברכות בכל יום שהלילה הולך אחר היום, וכן הוא להדיא בלבוש (סי' מ"א), והביא ב' השיטות בזה בספר העתים (סי' קצ"ה), ויל"ע בזה מהי"ת שיהיה הלילה הולך אחר היום, הרי בכל התורה כולה היום הולך אחר הלילה.

ו' בתור"פ עירובין דצ"ו ע"א דן למ"ד דלילה מדאורי' זמן הנחת תפילין, ורק אין מניחין תפילין בלילה דחיישינן שמא יפיח בהם, וז"ל צ"ע באדם שלא הניח תפילין ביום אם יוכל להניחם בלילה כדי לברך עליהם ולחולצן מיד וכו', ויל"ע מה יועיל להניחם בלילה להשלים את מה שלא הניחם ביום הרי עבר זמנו, ועכצ"ל כנ"ל שאף בענין הנחת

<sup>3</sup> והעירני הרה"ג ר' אריה גוטמן שליט"א לדברי החינוך מצוה תל"ג שכתב וז"ל ועובר על זה ועמד יום ולילה בלא תפלה כלל, ביטל עשה זה כדעת הרמב"ם ז"ל, ומבואר כנ"ל שהלילה הולך אחר היום בתפילה (ואולי גם יש לרמוז בזה גם גדר הדברים שיתבארו לקמן שתלי ביום של האדם שלא כתב שעבר יום ולילה אלא עמד והיינו דתלוי בסדר יומו של האדם.

תפילין הלילה הולך אחר היום, אולם לכאורה קשה מדבריו בהגה' הסמ"ק סי' קנ"ג סקי"א שכתב בהשכים לצאת לדרך שיכול להניחם שהיות והשכים אין חשש שמא יפח בהם, ולנ"ל יל"ע מה יועיל הנחת התפילין בעוד לילה שיצא ידי חובת הנחת תפילין אי במצות תפילין הלילה הולך אחר היום.

אלא נראה בביאור הדבר שאין הגדר שהלילה הולך אחר היום, אלא שכל שהוא חיוב פעם ביום, תלוי ביומו של האדם ויומו של האדם הוא מקומו עד שכבו, והיינו שיסוד החיוב של פעם ביום האמור בתפילה ובתפילין, אינו תלוי ביום כלל אלא שכל שאין לו זמן מסוים הוא דבר שמוטל על האדם שיעשה מידי יום ויומו<sup>4</sup>, שבזה מיקרי שעושה אותו בתמידות, ואין דבר זה תלוי בסדר הזמן כלל אלא בסדר היום של האדם, וע"כ שפיר יכול להשלים בלילה קודם שכבו מה שלא עשה ביום, ומאידך בהשכים לקום, יכול לצאת בעודו לילה ליום שאחריו, שגדר יומו של האדם הוא מקומו עד שכבו. וכן להאי שיטה מה שתיקן דוד המלך מאה ברכות בכל יום, יסוד הדבר אינו תלוי בעצם היום אלא ביומו של האדם מקומו עד שכבו שיברך מאה פעמים.

ז] ומעתה נראה לפרש בדברי הגמ' (בדף כ' ע"ב), דאכן מדברי דוד ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה, היה משמע דתלי בסדר היום, שהיום הולך אחר הלילה, אך היות ומצוה זו שיסודה רחמי אינה תלויה בזמן, ואף אי קימ"ל שכל כי האי גוונא צריך לקיימה פעם ביום, מ"מ היות ואין יסוד חיובו תלוי בעיקר היום, א"כ אין בזה דין שהיום הולך אחר הלילה שאינו תלוי בזמן כלל, וע"כ אף אי חיובו בכל יום, וכאשר עובר יום מתחייב בה מחדש, תו אינו הזמן גרמא דכל שתלוי ביומו של האדם ולא בעצמו של היום אינו מ"ע שהזמן גרמא. וזהו כדחזינן מהא שכנגד תמידין תקנו סדר הזמנים, או משום דאבות תקנום היינו שלא כסדר ערב ובקר וצהרים אלא על סדר יומו של האדם בקר וצהרים וערב.

ח] ועכ"פ היות ונתבאר שאף מה שתקנו חכמים ג' תפילות ביום אין יסודם תלוי בזמנים, אלא רק להרבות בתפילות בכל יום וכדי שיהיה צד קיום של הלואי שיתפלל

<sup>4</sup> ונראה לישב בזה קצת את השגת הרמב"ן על הרמב"ם בספה"מ מצוה ה' שהשיג על מה שכתב הרמב"ם שמצוה מדאורי' על אדם להתפלל בכל יום, מכך שאסרו על אדם להתפלל משום שהוא בעל קרי ואמרו שקריאת שמע מדאורי' שפיר אומר ורק תפילה דרבנן אסרו, ואי הוה מדאורי' האיך בטלוהו (וכן קר' כיוצ"ב), ולנ"ל אולי י"ל שגדר מה שמצוה ביום היום היינו שלא יבטל מלעסוק בה תמיד, ואינו דין ביום בעצם, אלא שגדר של תמידות הוא שיעשה לפחות פעם ביום, ובזה י"ל שמי שעושה כן בתפילות ופעם בטלה מפני איזה סיבה לא מיקרי ביטול של התמידות, וכיוצב"ז בתפילין שאכל אינו מניחו מדברי קבלה, וכן מצינו שהולכים בה בתר מנהג המקום ולמשל לדבי הנחתם בחוה"מ, והרי הוא מדאורי' והאיך ניתן לבטלו, אלא היות ולא נאמר בו זמן אלא הנחתם בכל יום האו בכלל הגדר של תמידות, וכן כל כיוצ"ב כל שאינו מבטלו כי אם מחמת דרבנן או אפילו מנהג לא מיקרי ביטול של תמידותו של המצוה.

אדם בכל יום (ומ"מ מבואר בפוסקים שנשים אינן חייבות כ"א פעם ביום, שסוף סוף אין זמנו של זה כזמנו של זה, וכמו תפילת השחר שאינה אלא עד חצות ומנחה אינו מחצות) ומבואר בדברי התוספ' שגדר התפלות הוא כגדרו של קריאת שמע ערבית ושחרית, הרי נתבאר שאין ענינו תלוי בזמן ואף לא ביום אלא ענינו עצם ריבוי הקריאות שמע ביומו של האדם.<sup>5</sup>

והנה היות ועיקר הענין בתפילה הוא צד קיום של הלואי שיתפלל האדם תמיד, עד שאיתא בגמ' (ברכות דל"א ע"א) יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש על ידי דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים וגו', הרי שהיה ס"ד להתפלל כל התפילות זה אחר זה (העירני לכך הרה"ג ר' שרגא קלוגהויפט שליט"א), ובזה נאמר שאמנם מעיקר הדין צריך לחלקם לפי עונות היום מ"מ בדין תשלומין נתחדש שניתן להשלימם בזה אחר זה, א"כ היות וקריאת שמע הוא כדכוותה א"כ הגם שודאי קיום של קריאת שמע דאור' אין בכך כלל, שהתורה תלתה בבשכבך ובקומך, מ"מ אותו הענין המתקיים בתשלומי תפילה מדרבנן חייבוהו אף לגבי קריאת שמע, ואין כאן דבר שביסודו מופקע מלהשלים קריאת שמע של ערבית בשחרית ולהיפך, כי יש קיום הא מיהת של ריבוי הקריאת שמע.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> ובזה יתבאר מה שאיתא בריש ברכות אהא דתנן מאימתי קורין את השמע בערבין, ותו מאי שנא דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכו' וכי לא ידענו שכן הוא בכל דבר שסדר היום הוא שהיום הולך אחר הלילה, ועוד וכי זהו דילפינן מהני קראי, אלא שבאמת קריאת שמע אינו סדר מחובת היום כלל א"כ לא שייך בו היום הולך אחר הלילה אלא אדרבא בפשוטו תלי בסדר יומו של האדם והיה למיתני של שחרית ברישא ועלה הביא דעכ"פ בקרא הקדים של ערבית (ועי' תוס' ד"ה ליתני שחרית ברישא, שכ' כדאשכחן בתמיד דכתיב של בוקר תחילה עכ"ל, וקשה הרי בתמיד אין של ערבית ופשיטא שמנחה נמשך אחר של שחרית, וצ"ע אך עכ"פ חזינן שלא היה הנידון והטעם של המשנה משום שהיום נמשך אחר הלילה, שא"כ לא היה מקום להקשות מתמיד, ועי' מהרש"א שכתב מדתמיד פתח בשל שחר ובתמיד משל שחר חזינן שהתורה לא הקפידא בכך יעו"ש) חזינן מינה שעכ"פ אין נידון כלל שהיום הולך אחר הלילה.

<sup>6</sup> ונראה להוסיף בזה, דהנה עיקר ענינו של קריאת שמע, הרי קרא דה' אלקינו ה' אחד מנאה הרמב"ם כמצוה לעצמו כמצוה ב' שהוא מצות היחוד, והיינו האמונה שה' הוא אחד (עיי"ש), אלא שלקבוע זאת בלבנו נצטוינו לאומרה ולקראותה בפה ב' פעמים ביום, ובזה יש צד של ריבוי קביעת הדבר בלבנו גם כאשר אומרו פעמים בזה אחר זה.

## הרב מנחם זלמן קרמר

### לא הפסיד כאדם הקורא בתורה

א. כתב השו"ע סי' נח' סעי' א' וז"ל: זמן קריאת שמע של שחרית משיראה את חבריו וכו' ונמשך זמנה עד סוף שלש שעות וכו'. עוד שם בסעי' ו', אע"פ שזמנה נמשך עד סוף השעה שלישית אם עברה שעה שלישית ולא קראה קורא אותה בברכותיה כל שעה רביעית שהוא שליש היום ואין לו שכר כקורא בזמנה. ואם עברה שעה רביעית ולא קראה, קוראה בלא ברכותיה כל היום, עכ"ל. והנה בפשוטו כשעבר זמן קריאת שמע ולא קראה הפסיד המצוה לגמרי. ומקורו מדברי המשנה בברכות ט: רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות. מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. וכונת המשנה דאחר הזמן אין כאן קיום קריאת שמע כלל אלא הוי רק כקריאה בתורה בעלמא. ויעוי' במ"ב שם ס"ק כז' שכ' בזה"ל: קוראה בלא ברכותיה כל היום, עי' בלבוש שכ' יכול לקרותה וכו' והכוונה הוא שטוב שיקראנה כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, אבל אינו מחוייב, שאינו קיים בזה המ"ע של ק"ש וכו' עכ"ד. ומבר' כנ"ל דאין כאן קיום של ק"ש כלל אלא כקריאת תורה בעלמא. אלא דא"כ צ"ע מהו הלשון לא הפסיד כאדם הקורא בתורה הא ודאי מצות קריאת שמע הפסיד וכקורא בתורה אין זה חידוש, דודאי לא גרע מלומד שאר דברי תורה שיש לו שכר של ת"ת. וכנראה דזה הוקשה לגמ' בדף י': דאמרי עלה דמתני', לא הפסיד, לא הפסיד ברכות. אלא דאכתי צ"ע הלשון כאדם הקורא בתורה דהול"ל דגם אם עבר הזמן לא הפסיד הברכות ותו לא. ויעוי' בתר"י שכתבו דהא דקתני כאדם הקורא בתורה אתי לאשמועי' דמותר לאומרה על פה כיון דהוי חובה בקצת פעמים דכל היכא דהוי חובה בקצת פעמים מותר לאומרה על פה גם במקום שאינו חובה.

ב. והנה בדין לא הפסיד ברכות דיכול לומר ברכות ק"ש גם אחר שעבר זמן ק"ש נחלקו הראשונים. דהרא"ש כתב דדעת רב האי גאון דהוא רק עד סוף זמן תפלה, דס"ל דברכות ק"ש אינן שייכות לק"ש אלא חלק מסדר התפלה הם ולכך מיתלי תלי בזמן תפלה. אבל הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש הל' יג' כ' וז"ל: הקורא אחר שלש שעות ביום אפי' היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתה אלא הרי הוא כקורא בתורה. ומברך לפנייה ולאחריה כל היום אפי' איחר וקרא אחר שלש שעות, עכ"ל. וכתב להדיא דדין זה דקוראה בברכותיה קאי על כל היום ולא בזמן תפלה קאי. ויעוי' בכס"מ שבי' ש"י הרמב"ם, דס"ל דכמו בק"ש של ערבית הנלמד מבשכבך זמנו כל זמן השכיבה

דהיינו כל הלילה ה"ה ק"ש של שחרית הנלמד מובקומך זמנו כל זמן הקימה דהיינו כל היום. ולפ"ז ברכות ק"ש תליא בק"ש ולא בתפלה.

ויעוי' במג"א סי' נח' ס"ק ז' שהעיר עוד על דברי הכסף משנה בתו"ד בזה"ל: ועוד דלדבריו ק"ש מדאורייתא זמנה כל היום וכל הלילה והו"ל מצות עשה שלא הזמן גרמא דומיא דתפלה ובגמ' ברכות כ: איתא בהדיא דהוי מ"ע שהזמן גרמא וכו' עכ"ל.

ויעוי' עוד בערוך השולחן סי' נח' סעי' יח' שהעיר, דבשלמא לשי' רב האי גאון דמה דלא הפסיד הברכות אין זה מדין ק"ש כלל אלא מדין תפלה ולכך זמנו תלוי ג"כ בזמן תפלה, א"ש לישנא דמתני', מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, דלא הפסיד קאי על הברכות וכאדם הקורא בתורה קאי על עיקר הק"ש. אבל להרמב"ם דהא דלא הפסיד היינו משום דק"ש באמת זמנה כל היום א"כ היכי קתני כאדם הקורא בתורה הא מקיים בזה עיקר דין ק"ש [וגם תירוצו של רבינו יונה אינו עולה לשי' הרמב"ם דלדידיה הא הוי חובה ולכך יכול לאומרה על פה]. ובאמת דהעמדת השאלה הוא כך, דאי נימא דק"ש אחר זמנה אינה ק"ש כלל א"כ מהו החידוש בהא דקתני כקורא בתורה [לולא תירוצו של רבינו יונה] ואי נימא דהוי ק"ש גמורה כמבואר בדעת הכס"מ א"כ אמאי קרי לה כקורא בתורה הא ק"ש גמורה היא.

ג. ובירושלמי בפירקין דף ח. אמרי', רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפי' לקריאת שמע אין אנו מפסיקין. רבי יוחנן אמרה על גרמיה, כגון אנו שאין אנו עוסקין בת"ת אפי' לתפלה אנו מפסיקין וכו'. טעמיה דרשב"י, זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון. והא תנינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה הא בעונתה חביבה מדברי תורה וכו'. אמר רבי אבא מרי, לא תנינן אלא כאדם שהוא קורא בתורה הא בעונתה היא כמשנה. רשב"י כדעתיה, דרשב"י אמר העוסק במקרא מידה ואינה מידה. ורבנן עבדי מקרא כמשנה. ועיי"ש בפ"מ ובפ"י מבעל ספר חרדים דנראה מתו"ד בי' דברי הגמ' באופן זה, דמתני' דייקנן דכיון דשלא בעונתה הוי כקורא בתורה משמע דבעונתה הוי יותר מד"ת. ותרצי לרשב"י, דהא דאמרי' דשלא בעונתה הוי כקורא בתורה היינו כקורא מקרא דלא חשיב כמשנה דסבר רשב"י דהקורא בתורה מידה אינה מידה ולכך הגם דשמעי' מינה דבעונתה חשיב טפי מקורא בתורה לאו היינו דחשיב יותר מד"ת אלא דחשיב יותר מקורא מקרא אלא כקורא משנה ולכך למי שתורתו אומנותו אין משנה נדחית מפני ק"ש אפי' בזמנה. ורבנן פליגי עליה דרשב"י, דס"ל דאין חשיבות תורה טפי במשנה ממקרא וא"כ כדקתני כקורא בתורה ע"כ לאו היינו כמקרא ולא כמשנה אלא כתורה ולא כיותר מד"ת אבל בזמנה חשיב יותר מד"ת וממילא שמעי' דתורה נדחית מפני ק"ש,



עכת"ד הירושלמי. והנה לכאור' עיקר דקדוק הירושלמי ממתני' - דמהא דקתני דמכאן ואילך כקורא בתורה משמע דבעונתה חשיב יותר מד"ת וע"כ דתורה נדחית מפני ק"ש - צריך תלמוד, דכיון דבפשוטו כקורא בתורה היינו דאין מצות ק"ש כלל אלא קריאת תורה גרידא, א"כ לא שמעי' מינה אלא דבעונתה יש כאן קיום מצות ק"ש ותו לא, אבל הא מיהת לא שמעינן דהוי מצוה חשובה הדוחה ת"ת. ועוד דכיון דכקורא בתורה היינו רק דאין כאן קיום מצות ק"ש כלל אלא כקריאת תורה גרידא וע"ז קאמר רשב"י דקריאת תורה היינו קריאת מקרא אבל בעונתה דיש מצות ק"ש הוי כקריאת משנה אבל לא יותר מקריאת משנה ולכך אין ת"ת נדחית מפניה, מהו ענין קריאת משנה דדימה לה מצות ק"ש.

ונראה מבואר בזה, דודאי הא דקתני כאדם הקורא בתורה אין הכוונה דאין לו שום קיום ק"ש כלל, אלא הכוונה שקיים ק"ש מכח קריאה בתורה ולא מכח מצוות ק"ש בזמנה. והביאור בזה נראה, דהנה באמת הקורא בכל פסוק שבתורה יש בו קיום ת"ת כמובן, והיה מקום לומר דבשביל מצות קריאת שמע נאמר דצריך לקרוא פסוקים מסוימים האמורים בפרשת ואתחנן שעל ידי התוכן הנאמר בהם בא האדם לידי קבלת עול מלכות שמים, אבל אין זה דין הנאמר בעצם הפסוקים ואין באמירת פסוקים אלו שום חלות מיוחד. אבל י"ל, דבמצות ק"ש נתחדש דהפסוקי תורה דפרשת שמע ישראל דפרשת ואתחנן אין זה פסוקי תורה בלבד אלא שנתחדש בהם דשם פסוקי קריאת שמע עליהם. וא"כ י"ל דכשאומרים בזמן שכיבה וקמה מקיים מצות קריאת שמע דאורייתא, אבל חידשה המשנה דגם כשאומרים שלא בזמנם אכתי שם קריאת שמע עליהם וזהו דאמרי' במתני' מכאן ואילך כאדם הקורא בתורה והיינו דחשיב אמירת קריאת שמע אלא דאין זה מצות קריאת שמע אלא אמירת קריאת שמע כאדם הקורא בתורה פרשת קריאת שמע ויש קריאת שמע בזמנה ויש קריאת שמע שלא בזמנה. וי"ל עוד, דגם לאחר זמנה יש צד מסוים של מצוה של קבלת עול מלכות שמים ושם קריאת שמע הטמון בהדברי תורה של פרשה זו, למרות שאת מצות ק"ש גופא שאחד מתנאיה העיקריים הוא הזמן של עד שלש שעות אינו מקיים [ועי' בכתבי הרמב"ן ספר האמונה והביטחון סוף פרק ז' דכמעט מפורש כן (יעוי"ש) בהערות שנתקשו בהבנת דבריו שם ונראה ברור דכוונתו לדברינו] וע"ע באור זרוע הל' ק"ש סי' טז' ?]. ושם היינו מדין תפלה דאמנם אין כאן עיקר מצות ק"ש אבל כיון דיש איזה קיום קבלת עול כאדם הקורא בתורה קבעו חז"ל חיוב מדין תפלה גם אם אין כאן מצות ק"ש. ובזה אתי שפיר דיוקו של הירושלמי, הא בעונתה חביבה מדברי תורה, דכיון דכוונת חז"ל במה שאמרו מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה דיש בזה צד מסוים של קיום מצוה, אלא שאין זה עיקר המצוה

אלא קבלת עול מלכות שמים של קריאה בתורה, שמעינן מינה דבעונתה הרי מצוה זו עצמה חשובה יותר מקבלת עול של קריאה בתורה וא"כ איכא למשמע מינה דדוחה ת"ת. ומבואר מדברי הירושלמי דנקט דק"ש שלא בעונתה הוי סוג אחר של קריאת שמע ולכך יכול להשוות כח הק"ש שלא בעונתה לכח ק"ש שלא בעונתה ודו"ק.

ויעוי' בשו"ע סי' נח' הנ"ל סעי' ז' שכ' וז"ל: אם לא קראה ביום י"א שיש לה תשלומין בערבית וכן אם לא קרא ק"ש בערבית יש לה תשלומין ביום ויש חולקים, עכ"ל. ויעו"ש במ"ב ס"ק כח' שכ' בזה"ל: אין הכוונה שיצא בתשלומין ידי ק"ש מאחר שכבר עבר זמנה ואינו אלא כקורא בתורה, רק שלכתחילה צריך להשלימה כמו תפלה וכו' עכ"ד. ומבואר בזה כדברינו דגם שלא בעונתה יש כאן צד קיום שאמנם ודאי דאינו עיקר המצוה אבל אכתי יש בו שם קבלת עול מדין תפלה ולכך י"ל דשייך בו תשלומין. [ועיי"ש בדברי הגר"א שהק' ע"ז מהא דקתני דהוי כקורא בתורה משמע דאין כאן צד קיום כלל ואין שייך ע"ז תשלומין ומשמע דלא כדברינו].

ד. ומעתה יתכן להציע ולומר גם בשי' הר"מ דהא דקאמר הר"מ דמברך לפניו ולאחריו אפי' איחר וקרא אחר ג' שעות ביום, דאין הכרח לפרש בדבריו כמו שמתבאר בדברי הכס"מ דזמן מצות ק"ש ביום להר"מ הוא כל היום - דובקומך כמו ובשכבך פירושו כל זמן קימה ולא רק בתחילת היום - אלא ודאי גם הרמב"ם מודה דהמצוה אינה אלא עד ג' שעות, רק דס"ל להרמב"ם דכיון דיש אכתי קיום כאדם הקורא בתורה שייך עדיין לומר דיכול לומר ברכות ק"ש, דדעת הר"מ דברכות אלו מיתלי תלו בהדין ק"ש. ולפ"ז לא יקשה עוד לדבריו קושית המג"א על הכס"מ דאם ק"ש של יום זמנה כל היום וק"ש של לילה זמנה כל הלילה, אמאי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, כיון דהשתא נקטי' דגם להר"מ אין מצות ק"ש אלא עד ג' שעות וכ"מ דיכול לקרוא ולומר הברכות כל היום אין מצד עיקר המצוה כלל אלא דיש איזה צד קיום קבלת עול בקריאת ק"ש שבתורה שייך לומר דיכול אכתי לומר הברכות השייכות למצות ק"ש. ובזה תיושב ג"כ הערתו של הערוך השולחן שהבאנו לעיל סוף אות ב' להרמב"ם לפי' של הכס"מ מהו לא הפסיד כאדם הקורא בתורה הא מה דלא הפסיד לאו היינו משום דהוי כאדם הקורא בתורה אלא אדרבה הוי קיום גמור, והוספנו דהקו' היא ממ"נ אם הוי קיום גמור אמאי קתני דהוי רק כאדם הקורא בתורה ואם לא הוי קיום כלל מה חידש בדבריו דהוי כקורא בתורה. ויש להוסיף ולהעיר עוד, דבלשון המשנה משמע דכאדם הקורא בתורה הוי נתינת טעם להא דלא הפסיד הברכות ולכל הפירושים בין לרב האי גאון ובין להכס"מ בדעת הרמב"ם אין כאן נתינת טעם בהא דלא הפסיד הברכות. אבל השתא א"ש היטב, כיון דכאדם הקורא בתורה לאו היינו שאים כאן קיום כלל ומאידך ודאי אין כאן קיום

מצות קריאת שמע שהוא רק בעונתה, אלא דנתחדש במתני' דגם שלא בזמנה יש שם קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים מכח הקריאת תורה שבה גם בלא עיקר מצות קריאת שמע ולכך שייך אכתי לומר הברכות והוי נתינת טעם להא דלא הפסיד הברכות.

ה. איתא בברכות ד: א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ מצוה לקרותו על מיטתו. א"ר יוסי מאי קרא, רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. וברש"י, אמרו בלבבכם, אמרו מה שכתוב על לבבך. על משכבכם, שנאמר ובשכבך. ודומו, בשינה אחרי כן. עוד שם בגמ', א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש, לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' רגזו ואל תחטאו, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם. אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם וכו' עכ"ל הגמ'. והנה עיקר דינא דגמ' דקריאת שמע על המיטה צריכה תלמוד איזה דין הוא זה, דודאי אין כאן מצות ק"ש כלל כמו שמפורש בריש המימרא דריב"ל דאיירי בקרא כבר ק"ש בביהכ"נ [וודאי גם אין כאן ענין לדקדק באותיותיה וכדו' שאר דיני ק"ש], ולכאור' כל הענין הוא קריאת קצת פסוקי דרחמי כנגד המזיקין, אבל בגמ' לא משמע כך אלא שם ק"ש יש לזה וכדדריש ריב"ל אמרו בלבבכם על משכבכם, דדבר שנאמר בו על לבבך יאמר על משכבך. ועוד, דבהמימרא של רבי לוי בר חמא מבואר, דכשלא נצחו להיה"ר בתורה יקרא ק"ש וילפי' לה מקרא דעל משכבכם והמשמעות הוא דיקרא ק"ש שעל המיטה, וכי לק"ש שעל המיטה יש איזה שם בפ"ע דשייך לומר בו דיקרא ק"ש שעל המיטה, דבפשוטו לכל הפירושים ענינו רק דעל המיטה קורים ק"ש וא"כ מה שייך לומר דבעת כזו יקרא ק"ש שעל המיטה. [ויעי' עוד דבר מפורש בזה באוה"ח הקדוש ריש פר' ויצא כשפי' כל הפרשה בדרך רמז הביא מימר זו וכתב להדיא דאם לא ניצחו יקרא ק"ש שעל המיטה והיינו דפירש דרשת חז"ל מקרא דעל משכבכם כדברינו דהיינו ק"ש שעל המיטה בדווקא].

ולפי מה שנתבאר לעיל דגם ק"ש שלא בעונתה שנאמר בה דהקורא הוי כאדם הקורא בתורה לאו היינו דאין לה שם ק"ש כלל אלא הוי קריאת שמע מדין קורא בתורה, יתכן לומר דגם תקנת ק"ש שעל המיטה לא נאמר בה רק שצריך לומר פסוקי דרחמי מפני המזיקין אלא שצריך לקרות קריאת שמע מפני המזיקין, אלא דודאי אין זה עיקר מצות ק"ש דזה שייך רק בזמנה וכבר קראה ודקדק בה וכו', אלא דתקנו לומר בה ק"ש של קורא בתורה דגם בזה יש שם מסוים של קורא ק"ש. ולפ"ז י"ל דזהו שאמרו חז"ל דאם לא נצחו יקרא ק"ש שעל המיטה, דיקיים ק"ש של קורא בתורה. [וא"ש לפ"ז הא דאחז"ל נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה ואם לאו יקרא ק"ש דאם לא הספיק לו כח התורה בלבד יקרא ק"ש של תורה ובכח מיוחד זה של תורה יזכה לגבור על היה"ר].

## הרב יוסף דב פיינשטיין

### בגדר מצות קריאת שמע

הגמ' ברכות ריש פרק שני, מי שהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. ובגמ', ש"מ מצות צריכות כונה, מאי אם כיון לבו לקרות, לקרות הא קרי, בקורא להגיה. ורש"י מפרש דקורא להגיה אי"ז חשוב קריאה, וצריך כונה לקריאה, ועיין עוד בראשונים פי' בזה.

והקשו הראשונים דאמאי אין מפרש דאם כיון לבו היינו לדין כונה המיוחד לק"ש, שצריך לכיון בפסוק ראשון, וגם אם מצות אין צריכות כונה אבל בק"ש איכא דין בפנ"ע של כונה בפסוק ראשון, ומשנ"ה צריך כונה, ולא משום דמצות צריכות כונה. והרשב"א נדחק דהיה משמע לגמ' דהמשנה קאי על כל ק"ש דצריך לכיון לבו, דעל כל הק"ש איכא להתנאי דכוון לבו, והיינו ע"כ מצד דין כונה דמצות, ולא מצד כונת פסוק ראשון.

והנה הרמב"ם בהלכות ק"ש פ"ב ה"א כתב דהקורא את שמע ולא כיון את לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא יד"ח, והשאר אם לא כיון יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. ומבואר דהרמב"ם כשהעתיק את הדין של המשנה דהקורא את שמע אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, דהוא באמת כוונת פסוק ראשון, וזה כקושי הראשונים על הגמ'.

והכס"מ כתב דאף דבגמ' לא מפרש דקאי על כונת פסוק ראשון, מ"מ אחר שהובא בגמ' הדין דצריך לכיון בפסוק ראשון, אה"נ דזה פי' המשנה דצריך לכיון לבו, ואי"צ לדחוק ולאוקים דאיירי בקורא להגיה וצריך כונת קריאה, אלא דאיירי באמת בקורא בתורה כדרכו, ואם כיון לבו היינו כונת פסוק ראשון.

אמנם עדין הק' הכס"מ על הרמב"ם דמ"מ הרי מבואר בגמ' דקורא להגיה יש בזה חסרון מצד עצם הקריאה, דאי"ז חשוב קריאה, וזה אינו חסרון רק בפסוק ראשון, אלא הך חסרון הוא בכל הפרשיות, וא"כ איך כתב הרמב"ם דשאר הפרשיות מהני אפי' בקורא להגיה, והרמב"ם היה צריך לכתוב רק דהקורא בתורה צריך לכיון בפסוק ראשון, והשאר בלא כונה אלא שהוא כקורא בתורה יוצא, דזהו פי' מתני' כפשוטו, אך מה שהוסיף דהשאר אפי' בקורא להגיה מהני זה ק' מהגמ', דבזה איכא חסרון נוסף דאינו קריאה. ועיי"ש מה שנדחק בזה.

והנה בעיקר הדין דק"ש לכאורה עיקר המצוה הוא קבלת עומ"ש, דצריך לומר ק"ש בשביל קבלת עומ"ש, וכמו שמבואר במשנה למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עול מ"ש תחילה ואח"כ עול מצות, וכן בכמה דוכתי, וזהו ג"כ הדין כונה בפסוק ראשון לקבל עומ"ש כמבואר ברשב"א, וכן מבואר ברמב"ם בסה"מ מצוה ב' קראה מצות יחוד או מצות מלכות. [אמנם לא איירי שם להדיא על מצות ק"ש].

אמנם מאידך יש ראיות דהמצוה הוא לקרות פרשה בתורה והוא שייך למצות ת"ת, דהרי בהך קרא גופא נכלל גם מצות ת"ת וגם מצות ק"ש ביחד, דושננתם לבנך קאי על ת"ת, וכן ודברת במ נדרש על ת"ת, במ ולא בדברים בטלים, ועוד דהגמ' במנחות קאמר דאפי' לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית יצא ידי חובת ת"ת, ומשמע בפשטות דהוי מצוה דת"ת ולא מצוה בפנ"ע, וכן נראה ממה שמברכים בברכת אהבה רבה על התורה והוא הקדמה לק"ש, וכן יש צד דנפטרים בזה בברכת התורה, הרי דהוי ברכת התורה. ובאמת דנחלקו בזה הפוסקים אם ק"ש צריך ברכות התורה, דהב"י ס"ל דלומד תורה לשם תחנונים אי"צ ברכות התורה, וכן קורא ק"ש אי"צ ברכות התורה, אבל המהרש"ל והשאג"א ס"ל דצריך ברכות התורה, ולדעת המהרש"ל והשאג"א מבואר דהוא מצוה דת"ת. ומעתה יל"ד בגדר הדברים בזה דמצד אחד הוי מצוה דת"ת ומצד שני הוי מצוה דקבלת עומ"ש.

ונראה דמה שפרשה דק"ש הוי פרשה של מלכות שמים, אי"ז מכח המצוה דק"ש, אלא בעצם הפרשה בתורה הוא פרשה של קבלת מלכות שמים, דעצם מה שנכתב הך פרשה הוא בתורת פרשה של מלכות שמים, והוא פרשה שאומרים בזה את מלכות שמים, והוא משום דתורה כשהיא נכתבה, היא נכתבה עבור להוציא מזה את הדברים שכתוב בה, ולא נכתב בשביל שיקראוהו כדברים לעצמם, אלא שיקראו ויוציאו מזה את הדברים שכתוב בה, וגם הקורא בתורה בעלמא הוא קריאה ע"מ להוציא מזה את הדברים שכתוב בה, לקבל מהדברים את תוכנם, ולדוגמא כשיש פרשת תוכחה בתורה באחד מפרשיות חומש דברים, עיקר הפרשה נכתב עבור שיקבלו מזה תוכחה, וכן בפרשת ק"ש היא נכתבה עבור להוציא מזה המלכות שמים, דעיקר התורה ניתנה ונכתבה עבור להוציא מזה את הדברים, ונמצא דבעיקר הפרשה בתורה הוי פרשה שמטרתה להביא עומ"ש. [וכמו משלי וקהלת דודאי עיקרם ניתנו ע"מ ללמוד ולהוציא מזה את המוסר שלהם, והוצאת המוסר היא גופא הקיום של הלימוד ת"ת בהם].

וגם המצות ת"ת שנאמר ללמוד את התורה, עיקר המצות לימוד הוא ללמוד את הפרשיות התורה עבור להוציא מהם את תוכנם, ואין המצה מצות לימוד בעלמא, אלא מצוה ללמוד את התורה ולהוציא מזה את תוכנם וענינם, דבמצות לימוד יש ב' חלקים,

יש מצות לימוד לשם לימוד, ויש מצות לימוד לשם ידיעה הדברים, [ועיין הגר"ז בזה], והראשונים כתבו דנשים חייבות בברכות התורה משום דצריכות ללמוד בשביל לדעת את ההלכות, וצריכות ללמוד בשביל זה, הרי דבמצות ת"ת יש מצוה ללמוד בשביל לדעת הדברים ולקיימם, וכשבאים לפרשיות ק"ש או תוכחה, המצות ללמוד ע"מ לקיים בהם הוא ללמוד ולהוציא את תוכנם, [ובמצות ק"ש דענינו אמירת יחוד ה' וכדלהלן], הרי בעצם הקריאה עצמה כבר מתקיימת הוצאת תוכנם], ומצות לימוד התורה הוא מצוה שמתייחסת לכל פרשיות התורה ללומדם ולהוציא מכל פרשה ופרשה את תוכנה. ונמצא דגם בתורת מצות ת"ת הקורא פרשת ק"ש הוי קריאת פרשה שיש בה מלכות שמים, משום דעצם הפרשה בתורה הוי פרשה של מלכות שמים.

ומעתה גם במצות ק"ש לא נתחדש בהך מצוה דהוי פרשה של מלכות שמים, דלא מכח המצוה הוי פרשה של מלכות שמים, אלא דבעצם התורה הוי פרשה של מלכות שמים, אלא שנתחייבנו במצות ק"ש ללמוד הך פרשה שיש בה כבר את המלכות שמים, והוי מצוה לקרות בתורה את פרשת מלכות שמים שכתובה בתורה, ומיושב דמצות ק"ש הוי מצות לימוד תורה, דהוי מצות לימוד פרשת מלכות שמים שבתורה, והוא שייך לכלל מצות ת"ת, דבמצות ת"ת הכללית הוא מצוה שמתייחסת לכל התורה ללמוד כל פרשה ופרשת ולהוציא ממנה את תוכנה, ומצות ק"ש הוא מצוה שמתייחסת לפרשה מסוימת בתורה ללומדה ולהוציא ממנה את תוכנה, והחילוק ביניהם הוא רק דמצות ת"ת הוא מצוה שמתייחסת לכל התורה ומצות ק"ש הוא ללמוד פרשה מסוימת, אבל שניהם ענינם אחד ללמוד את התורה ולהוציא ממנה תוכנה.

ואמנם יש חילוק בין מצות ת"ת למצות ק"ש, דמצות ת"ת מתייחס לכל התורה, ללומדה ולהוציא ממנה את מה שכתוב בה, ואי"ז מתייחס לפרשה מסוימת, וע"כ אין המצוה מתייחסת בפרטות לכל תוכן להוציא ממנה, דאין מצות ת"ת אומר במסוים ללמוד פרשת תוכחה ולקבל ממנה תוכחה, וללמוד פרשת תשובה ולעשות תשובה, אלא הוא מצוה כללית על הדברים ללומדם ולהוציא מהם מה שכתוב, אבל ק"ש הוא מתייחס לפרשה מסוימת, ועצם מצות הלימוד מתייחס ללימוד המסוים שיש בהך פרשה, ולהוציא תוכן זה, והמצוה מתייחסת למלכות שמים שיש בפרשה, אבל מ"מ שני המצות חדא ענינה הם, דגם מצות ת"ת אין ענינה בקריאת הדברים אלא בלמידתם והוצאת התוכן שלהם, וכמו מצות לימוד פרשת ק"ש.

ולפ"ז א"ש מה דק"ש צריך ברכות התורה, משום דהוי מצוה של לימוד תורה, אך לא לימוד לשם לימוד, אלא לימוד לשם קיום הפרשה, וגם הוא נכלל ביחד עם מצות ת"ת, דהוא מצוה ע"מ להוציא את מה שכתוב בה.

והנה במתני' מבואר דזמן ק"ש הוא עד ג' שעות, והקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ובגמ' קאמר דמאי לא הפסיד, לא הפסיד הברכות. ולכאורה אמאי קאמר שלא הפסיד כאדם הקורא בתורה, והרי העיקר שלא הפסיד הברכות, ומאי קאמר שלא הפסיד את הק"ש משום דהוא כקורא בתורה.

והנה דעת הרשב"א בתשובה [ח"א סי' מ"ז] דאחר ג' שעות יכול לברך הברכות אפי' בלא ק"ש כלל, דעיקר הברכות לא נתקנו על ק"ש, אלא הוי תקנה בפנ"ע של ברכות וכמו תפלה, אלא שסידרוהו על ק"ש, אבל גם בלא ק"ש יכול לברך הברכות. וכן נפסק בשו"ע סי' ס"ב. אמנם ברמב"ם נראה לא כן, דהרמב"ם בסופ"א מהלכות ק"ש כתב הקורא אחר שלש שעות ביום, אפילו היה אנוס לא יצא יד"ח קריאת שמע בעונתה, אלא הרי הוא כקורא בתורה ומברך לפניה ולאחריה כל היום, ונראה מלשונו להדיא דמשום דהוא כקורא בתורה יכול לברך לפניה ולאחריה, דעיקר הברכות נתקנו על פרשיות ק"ש, אלא דגם לאחר ג' שעות אף דאין מקיים המצוה מ"מ כיון דהוא כקורא בתורה יש קיום בהך פרשיות ויכול לברך לפניה ולאחריה.

ולפי הנתבאר א"ש היטב, דבאמת עיקר החפצא של ק"ש וקבלת עומ"ש הוא קיים בעצם הקריאה דהפרשיות אף בתורת ת"ת, דבעצם השם תורה הוי פרשה של מלכות שמים, וגם בתורת מצות ת"ת יש בזה קריאה של מלכות שמים, וגם בתורת לימוד תורה איכא בזה חפצא של אמירת יחוד ה' וקבלת מלכותו, ולא נתחדש בק"ש את מה שהך פרשה הוי חפצא של אמירת מלכות ה', אלא זה קיים בעצם הפרשה בתורה ובמצות ת"ת הוא ג"כ אומר זה ומקיים זה, דהרי מצות ת"ת הוא ללמוד התורה ולקבל הדברים שיש בה, והברכות שנתקנו על ק"ש לא על מצות ק"ש נתקנו, אלא על החפצא של אמירת הדברים של קבלת עומ"ש, דתיקנו לומר סדר של הברכות שהוא בריאת העולם ונתינת התורה, וקבלת עומ"ש, ואח"כ יציאת מצרים, ואין זה שייך דוקא למצות ק"ש אלא לעצם החפצא של אמירת עול מלכות שמים, וזה איכא גם אחר ג' שעות בעצם מה דאיכא בזה קיום דקריאת בתורה, דמצות ק"ש לא חידשה את עצם מה שהוא פרשה של מלכות שמים, אלא דבמצוה נתחייבנו לקרות הך פרשה בזמן מסוים, וזהו מה דאמר התנא דלא הפסיד הברכות דהוא כקורא בתורה, דעכ"פ איכא כאן את החפצא של קריאת הפרשה של מלכות שמים. ועיין ברמב"ן מאמר אמונה ובטחון פ"ז דנראה כן.

והנה בגדר הכונה המיוחדת דק"ש שהוא כונה לקבלת עומ"ש יש לדון אם הוא כונה של פ"י הדברים, דעצם מה שאומר הדברים ומכוון לדברים בזה גופא מתקיים הכונה, דאמירת יחוד ה' זהו עצם המצוה, או דיש בזה ענין של המלכה ע"ע, דברמב"ם מצוה ב' נראה דעצם יחוד ה' זהו המצוה והכונה, [והרמב"ם שם כתב דיש שקראוהו מצות

מלכות, והיינו מה שכתוב במשנה עומ"ש, ונראה דזהו מה דנחית לה הרמב"ם אם הוי מצות יחוד או המלכה], וכ"ה ברבינו יונה בספר היראה דעיקר הכונה היינו עצם פי' הדברים, וכל שמכוון לדברים עצמם יוצא יד"ח, דזהו כונת עומ"ש, ואי"צ כונה נוספת. ולפי הנתבאר דעיקר החפצא דהק"ש הוא קריאת פרשה בתורה, וגם החפצא דקבלת מ"ש אינו חפצא בפנ"ע, אלא הוא חלק מהמצוה דתורה, לפ"ז לכאורה ודאי דעיקר הכונה הוא עצם הדברים שאומר את יחוד ה', ואין כאן עוד מעשה של המלכה, אלא עצם מה שאומר את יחוד ה', דבתורת פרשה בתורה אין בזה רק את עצם הדברים, ולא פעולה נוספת.

וברשב"א בתשובה ח"ה סי' נ"ה נראה דיש ענין בכונה גם לקבל ע"ע שימסור נפשו על קדושת ה', ומבואר א"כ דאיכא גם ענין של המלכה. ונראה דזהו גם דעת הרשב"א דאחר ג' שעות אין ענין בקריאת שמע, כיון דכל החפצא דקבלת מלכות שמים לדידיה הוא מכח המצוה, ובזה הוא דפליג על הרמב"ם.

ולפ"ז נחזור לגמ' דמוכיח ממתני' דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא דאם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא, ומדייק הגמ' דמצות צריכות כונה, והקשה הרשב"א דהרי אפשר לפרש המשנה דקאי על הכונה המיוחדת דק"ש שהוא בפסוק ראשון, אמנם לפי הנ"ל נראה דגם בכל קורא בתורה מתקיים הך כונה, דבכל קורא בתורה ג"כ הרי מתכוון לאמירת הדברים, וזהו הכונה דק"ש, ולפי הנתבאר הרי עיקרה של ק"ש ג"כ אי"צ חפצא חדשה של מעשה קריאה, אלא דהוי אותו מעשה קריאה של כל ת"ת, אלא דהכא יש ציווי מיוחד לקריאת הך פרשה, וא"כ אין הכונה מדין מעשה המצוה דקבלת עול מלכות שמים, דק"ש אין ענינה מעשה של קבלת עול מלכות שמים, אלא קריאת פרשה שכתוב בה מלכות שמים, וא"כ הכונה שנצרך לזה הוא קיים בכל קורא בתורה ג"כ, וא"כ אין לפרש משנתנו משום דחסר בכונת פסוק ראשון, דזה איכא גם בכל קורא בתורה, ומשמעות המשנה דמה שהוא אינו מכוון הוא משום שהוא קורא בתורה, וזה שהוא קורא בתורה הוא הסיבה שאינו מכוון, וזה אינו קיים כלל כלפי כונה דפסוק ראשון, ומזה הוכיח הגמ' דאיירי על כונת לצאת יד"ח, דכיון דהוא קורא בתורה אינו מכוון לשם מצות ק"ש, אלא לשם מצות לימוד בעלמא, ומזה רצה הגמ' להוכיח דמצות צריכות כונה. ודחי דאיירי בקורא להגיה והוא צריך לכוון לשם קריאה.

ומעתה נבא לדעת הרמב"ם דהרמב"ם כתב דאם כוון לבו בפסוק ראשון יצא והשאר אפי' היה קורא להגיה יצא, וק' דהרי בגמ' מבואר דקורא להגיה אינו חשוב קריאה, אמנם נראה דהרמב"ם לומד דזה גופא הביאור בגמ', דמדייק הגמ' דאם כוון לבו יצא היינו משום דגם בקריאה בתורה יש כונת פסוק ראשון, וא"כ מוכח דמצות צריכות



כונה, ומתרץ הגמ' דצריך כונת קריאה, והיינו דצריך כונה לעצם הדברים, והוא משום הדין כונה המיוחד של ק"ש, ומדין כונה בפסוק ראשון, דאם אינו מתכוון לקריאה חסר בכונת פסוק ראשון, ומקשה הגמ' דהא קרי, והוא מתכוון ממילא לדברים, ומתרץ דאיירי בקורא להגיה, ואז אינו מתכוון לדברים כלל, ואז החסרון הוא משום דליכא כונה בפסוק ראשון, ולא משום דבכה"ג איכא חסרון בהלכות קריאה, אלא משום דאינו מתכוון לדברים וליכא כונה דפסוק ראשון, ופי' המשנה דאם כוון לבו היינו כונה לקריאה דפסוק ראשון, ומשו"ה בשאר הפרשה ליכא כלל חסרון בקורא להגיה, דאי"ז חסרון בפנ"ע, וזהו שכתב הרמב"ם דצריך לכוון לפסוק ראשון, והשאר אפי' בקורא להגיה יוצא, כיון דלא נתחדש בגמ' חסרון מיוחד בדין קורא להגיה, אלא זה גופא כונת הגמ' דקורא להגיה יש בו חסרון דכונת פסוק ראשון.

שוב הראוני דכבר פי' כן דברי הרמב"ם בדמשק אליעזר סי' ס' ס"ה, ומ"מ זכיננו להרחבת הדברים בזה.

והרמב"ם [פ"ד ה"ז] כתב דחתן וכל הטרודין אסור להם לקרות ק"ש אם אין דעתן מיושבת ואין מכוונין, והראב"ד השיג ע"ז דיקרא ויהא כקורא בתורה, ובמגדל עוז פי' דברי הרמב"ם דכונתו דאסור לקרות בברכות כל שאין מכוון, והובא בדרכ"מ סי' ע' ובמג"א שם, ומבואר לפ"ז דלפי הרמב"ם כל שאין מכוון בפסוק ראשון אין לו לקרות בברכות, ולכאורה הרי לענין ברכות סגי כל שיש לו שם קורא בתורה, דהרי לאחר ג' שעות אין בזה כלל מצוה רק קורא בתורה, וא"כ איזה תוספת יש בכונה, ומוכח מזה כמש"נ, דגם בתורת קורא בתורה יש כונה דפסוק ראשון, דעי"ז הוי שם פרשת מלכות שמים, וכל מה שיכול לברך הוא רק אם עד כמה שהוי קרית פרשה דמלכות שמים, וזהו כמש"נ דכונת פסוק ראשון הוא גם בתורת קורא בתורה, וגם דהברכות הוא רק אם קורא הפרשיות בתורת מלכות שמים.



# מדור ענינים שונים

## הרב אליהו גורביץ

### כוונה 'לשמה' במצה ובתפילין

**א. מחשבת לשמה ושלא לשמה, גדול ע"ג, וכוונה בלב, בציצית ובמצה.**

"חלות התודה ורקיני נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן עשאן, למכור בשוק יוצאין בהן. ... מנה"מ אמר רבה דאמר קרא ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח. ... אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוק בהו אנא" [פסחים לח:]. מבואר דמהני מחשבת לשמה יחד עם מחשבת שלא לשמה, דהכא דעתו דלמא ישתמש בזה לשם מצה ודלמא לשם תודה. ובמנ"ח [י, יד] ס"ל דבעינן מחשבת לשמה לבדה, והקשה כיצד מכשירים בעושה חלות תודה, הא אין ברירה בדאורייתא.

ולכאורה יש להוכיח כדברי המנ"ח דלא מהני במצוות מחשבת לשמה ושלא לשמה, דכתבו התוס' במנחות מב: [ד"ה מה טעם] דצבע חוט תכלת לשם ציצית ולשם נסיון פסול. הרי דלא מהני מחשבה לשם ציצית על הספק, וצ"ב מ"ש לשמה במצה מבציצית.

חילוק נוסף בין ציצית למצה יש ללמוד מגמ' זו, דבסי' יא' כתב השו"ע "החוטי צריכים שיהיו טוים לשמן שיאמר בתחילת הטיוי שהוא עושה כן לשלם ציצית", ומדויק מלשונו דבעינן אמירה בדווקא. [ועי' במ"ב מה שנסתפק בזה]. ובמצה הוכיח במנחת ברוך [סו"ס ב] מהגמ' הנ"ל דלא בעינן אמירה בפה ומהני מעיקר הדין מחשבה [ורק חומרא היא שהחמירו לומר בפה לשם מצות מצווה], דבוודאי אין כוונת רבה בתירוץ להעמיד דאיירי בגברא שאמר להדיא דאם לא ימכר לתודה יאכלם לחובת מצה, ובהכרח תי' רבה דירדו חכמים לסוף דעתו דרצונו לקחת למצת מצווה או לא ימכור, ומוכח שמהני מחשבת הלב.

ב. והנה נידון זה לחלק בין מחשבת 'לשמה' בציצית ובמצה, כבר דיברו בה רבים. הב"י בריש סי' תס' דן אי מהני לישת מצת מצווה ע"י חשו"ק ועכו"ם, כשגדול עומד על גביו ומלמדו לעשות לשמה. דמצינו בגט [גיטין כב:]: ובשחיטה [חולין ב, יב] דמהני געע"ע. והביא דברי הרשב"א בתשובה דלתוס' בחולין בדבר שאין המעשה מוכיח בעינן קצת דעת, ויועיל במצה חרש וקטן ולא שוטה. הרשב"א עצמו סובר דדבר שהפעולה בעצמותה אינה מוכיחה כלל לא מהני אפי' חרש וקטן וגעע"ג. [מהרבינו יונה הביא דכל דבר שיתא בשליחות מהני געע"ג, וכשר אפי' שוטה]. וסיים הרשב"א שכדבריו

מוכח מהפייט "נמנע שלא ילוש חשו"ק וגר שכפר, וכל האוכל מצה על ידיהם יבוש ויכפר, ואע"פ שאתה ישראל בר דעה ושפר, כי דבר ד' בזה ואת מצוותו הפר".

המג"א [יא] דן אי מהני געע"ג בציצית, ודימה דינם ללישת מצה, ולמכשירים שם יוכשר גם בציצית, והאוסרים במצה יפסלו גם בציצית.

ובעונג יו"ט [או"ח ב'] פליג על דמיון הדינים, וס"ל דבציצית וודאי לא מהני געע"ג. ויסוד דבריו הוא. "דיש תרי גווני מחשבות א' מחשבה שהצריכו חכמים עם המעשה המורה על עשיית המעשה דהיינו שהוא צריך לחשוב בדעתו ועיקר פעולת הדבר נגמר ע"י המעשה רק שאמרה תורה שאין המעשה פועלת אא"כ מחשב בדעתו בשעת עשייתו למה הוא עושה דבר זה. ויש מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה כמו גבי גט וכל הקנינים שאין האשה מתגרשת אלא אם הבעל רוצה ואין המקח נקנה אא"כ המוכר ולוקח רוצים להקנות ולקנות רק שאמרה תורה שאין הגט נגמר בדברים ורצון לחוד אא"כ נעשה הדבר ע"י מעשה.

וכתב העונג יו"ט דכל מה דמהני געע"ג הוא רק בגווני שהכוונה נצרכת רק כדי להצטרף למעשה, כגון כתיבת הגט או שחיטה. אבל במקום דבעינן דעת שמחילה דין, לזה בעינן כוונה של העושה בעצמו ולא מועיל בזה געע"ג. [ויתכן דבמקום דבעינן כוונה הפועלת צריך דעת גמורה. ויתכן דגעע"ג נחשב הוא הגורם לעשיה וכדין משיכה בבהמה שקורא לה והיא באה, ומעילה מחשבת הגורם. משא"כ דעת לחודא צריכה להיות של עושה הפעולה בפועל].

ועפ"ז ביאר דאע"פ שבשימור למצה מהני געע"ג, היינו משום דהמחשבה אינה מחדשת דין אלא רק מגדירה את המעשה ללישת מצווה ולא לישה בעלמא. משא"כ בטוית ציצית ביאר דענין הלשמה הוא יחוד החוטים למצווה, ויחוד זה כוונה היא דלא מועיל בה געע"ג.

ג. וע"פ חילוקן דאיכא ב' דיני מחשבה כתב העונג יו"ט ליישב דברי הפוסקים במחשבת לשמה ושלא לשמה, דגבי עיבוד קלף לסת"ם כתבו העבודת הגרשוני [סה] והרע"א [ג] דאם עיבד עור ודעתו דאם יצטרך ישתמש בו לס"ת לא מהני דאין ברירה. וקשה מהא דגבי מצה מפורש בגמ' בפסחים הנ"ל דמועילה מחשבה על תנאי.

ולדרכו חילק דשאני מחשבת עיבוד שהיא כוונה הפועלת בפנ"ע, ובעיבוד הקלף המשחבה היא ליחודו למצווה, ובעינן שיחשוב רק לשם סת"ם. משא"כ מחשבת לשמה דמצה שהיא מצטרפת למעשה, והמעשה הוא הפועל, בזה לא איכפת לן שיהיו כמה מחשבות.

ומעתה דנפק"מ בין ב' סוגי המחשבות, למחשבת לשמה ושלא לשמה, ניחא החילוק בין ציצית דכתבו התוס' דלא מהני מחשבה ללשמה ולטעימה, דהא כתב העונג יו"ט דמחשבת לשמה בציצית היא כוונה לייחדו לציצית, ודומה היא לעיבוד דלא מהני בו מחשבה על תנאי. וחלוקות מחשבות אלו מלשמה במצה שהיא רק הגדרת הפעולה.

אולם יל"ע דבשמות המסופקים אם הם קודש או חול, כתבו הפוסקים [עי' פ"ת רעו סק"א] שיש לקדשם בתנאי, דאם הם קודש הריני כותבם לשם קדושת השם, ואם חול איני מקדשם. ונשאל המהרש"ם [ח"ג רצ"ט] הלא קיי"ל בדאורייתא אין ברירה וכיון שאין מבורר לו אם הם קודש או חול, כיצד יכול לקדש דבר שאינו מבורר. וע"כ צ"ל דמחשבת כתיבת האזכרות דומה היא ללשמה דמצה, וצ"ב בהבנת הדברים.

עולה מהדברים דבמצה ובכתיבת אזכרות מועילה מחשבת לשמה על תנאי, ואילו בציצית ובכתיבת סת"ם בעינן מחשבת לשמה וודאית, וצ"ב בטעם החילוק.

## **ב. קושיות הב"י הגרע"א והגר"ח בסתירות הדינים ב'לשמה' בכתיבת התפילין, כתיבת האזכרות, ועיבוד העור. די"ל בהחילוק בין לשמה דמצה ללשמה דציצית.**

ולבאר הדברים יש להקדים דמצינו חילוקים נוספים בין 'לשמה' בכתיבת הסת"ם עצמם, ל'לשמה' בכתיבת האזכרות, ל'לשמה' בעיבוד הקלף.

דהשו"ע סי' לב סעי' ח' כתב דעיבוד הקלף בעינן שיהא לשמה, וטוב שיוציא בפיו ולא יסמוך על הלב. ואילו בסעי' יט' גבי כתיבת תפילין כתב דהכותב חייב להגיד בפה שהכתיבה היא לשמה, ואם לאו מעכב בדיעבד, וכבר עמד על קושיה זו הרע"א בגליון. [וציין הרע"א דביו"ד רע"א כתב השו"ע שבעינן אמירה, וסתר משנתו. ועי' בשו"ע הגר"ז דכתב דמש"כ השו"ע לכתחילה הוא משום דצירף השיטות דבעיבוד קלף לא בעינן לשמה].

ויש להקשות עוד, דהטור יו"ד [רעד] גבי כתיבת הספר לשמה כתב 'צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר תורה זה אני כותב לשם קדושת ס"ת, ומספיק לכל הספר. אם לא עשה כן פסול', ואילו גבי אזכרות כתב [רעו]: 'אע"פ שאומר בתחילת כתיבת הספר שכתבו לשם קדושת ס"ת, בכל פעם שכותב שם צריך לחשוב שכותב לשם קדושת השם'. הנה שינה לשונו שב'לשמה' דס"ת כתב לשון אמירה וב'לשמה' דאזכרות כתב לשון מחשבה. וכבר עמדו בזה הב"י והט"ז [רעו], ומקור הדברים הוא ברא"ש [ס"ת ג] דחילק בלשונו בין הכתיבה דהצריך אמירה לכתיבת האזכרות דמועילה מחשבה.

בהל' תפילין [שם] פסק השו"ע כשיטתו דפליג על הטור, דהאזכרות צריכות דיבור לשמן, אולם הרמ"א הביא את דברי הטור דמהני מחשבה בעלמא. נמצא א"כ דבעיבוד לכאורה מהני מחשבה, כתיבת התפילין צריכה דיבור, ובאזכרות נחלקו השו"ע והרמ"א.

חילוק נוסף מצינו בין דין ה'לשמה' בעיבוד כתיבה והאזכרות, לגבי עכו"ם שעשאן אי שייך לשמה ע"י עכו"ם. דבעיבוד כתב הרמב"ם [פ"א הי"א] דלא מהני גדול עומד ע"ג משום דעכו"ם עושה ע"ד עצמו, משמע דאם היה עושה העכו"ם ע"ד ישראל היה מהני. בכתיבה השמיט הרמב"ם דין לשמה, וכתב הגר"ח [תפילין פ"א הט"ו] דכיון שבה נגמרת הקדושה סתמא לשמה קאי, ועכו"ם שפסול אינו משום דאינו חושב ללשמה, אלא דמפקע הוא מכח הלשמה, ולא מועילה מחשבתו, ולכן גם סתמא לא מהני בו. ונתקשה הגר"ח דסתר הרמב"ם בזה למש"כ גבי עיבוד.

עוד הקשה הגר"ח דבאזכרות כתב הרמב"ם בפ"ו מיסודי התורה דעכו"ם פסול לכתבית האזכרת משום שאינו מאמין וכותב האזכרות שלא לשמן, הרי דגם באזכרות מהני מעיקר הדין מחשבת עכו"ם לו יצוייר שיחשוב באמת לשלם גבוה.

ב. וליישוב הקושיה דמהני מחשבת עכו"ם באזכרות, כתב הגר"ח כעין יסודו דהעונג יו"ט. דחי' הגר"ח דבכתיבה חל חלות קדושת ס"ת ותפילין, ובו בעינן מחשבה להחיל קדושה. משא"כ אזכרות אינה להוסיף עוד קדושה, אלא הוא דין בכתיבה דצריך שיהא מעשה כתיבת אזכרות, והמחשבה היא להגדיר את העשייה שאינה סתם כתיבה. [וע"ע בברכת שמואל גיטין י שכ"כ].

וע"פ דרכו תי' הגר"ח את קושיית הב"י מ"ש אזכרות דמהני בהו מחשבה בלב לכתביה דבעינן בה דיבור. וחי' דרק דעת הפועלת בפנ"ע בעינן שיפרשה בפה ובלאו הכי אין לה כח לפעול. משא"כ כוונה שרק מגדירה את המעשה, והמעשה הוא הפעול, די לזה מחשבת הלב.

וכתב הגר"ח דיסוד המחלוקת אם בעינן באזכרות אמירה, היא בגדר הלשמה דאזכרות, האם היא הגדרת המעשה או כוונה בפנ"ע. ועי' במחנ"א [בהגהות הטור שבסוף ספרו, הל' ס"ת] דנסתפק מהו ה'לשמה' בכתיבת האזכרות, האם סגי בכך שיודע שכותב שמו של הקב"ה, או צריך לכוון שמקדש אותו בכתיבתו. ונראה דהם שני הצדדים שביאר הגר"ח, האם היא כוונת וידיעת המעשה גרידא או מחשבת 'אשוויי חפצא', שמחשב שמקדש את השם בכתיבתו.

וראיתי מביאים דנחלקו בזה הראשונים, דהקסת הסופר [חקירות בסוף הספר סי' ט'] דייק מלשון הרמב"ם [ס"ת א, טו. י, א] דמהני ידיעה דכותב אזכרה, וכ"מ במאירי במגילה ט'. אולם הראב"ד הל' שבועות [יב, ד] כתב להדיא דאזכרות הם דבר הנדור משום 'שעל ידי הכתיבה והכוונה לשם קדושה הם קדושות'.

ג. וע"פ דברי הגר"ח יש לבאר הא דמהני ביטול חמץ בלב [נכמפורש בפסחים ז,; ובכמה דוכתין] ולא בעינן אמירה, אע"פ שבהפקר ובכל הקנינים קיי"ל דדברים שבלב אינם דברים. דעניין הביטול ביארו הרמב"ן והר"ן בריש פסחים דביטול אינו הפקר המוציא מרשותו, אלא התורה היא שפקיעה החמץ ומאדם, והביטול הוא רק התייחסות האדם לחמץ כעפרא דארעא דבזה די שלא יהא ברשותו. ובמחשבה שאינה פעולת חלות, יסד הגר"ח דלא בעינן אמירה בפה.

ד. נתבאר בדברי הגר"ח דב' נפק"מ לדינא איכא בין כוונה למחשבת הגדרת המעשה. א. האם מהני מחשבה או בעינן אמירה בפה. ב. האם מהני מחשבת עכו"ם.

ומעתה יש מקום ליישב הקושיה בריש הדברים מ"ט בציצית הצריך השו"ע אמירה בפה, דהא חי' הגר"ח דבכל מקום שהכוונה פועלת בעצמה בעינן דיבור פה, ולמש"כ העונג יו"ט דציצית הכוונה לייחדם היא כוונה הפעולת בעצמה, מש"ה בעינן בה אמירה. ואין לדמותה ל'לשמה' במצה דמהני מחשבה, דבמצה המחשבה היא רק להגדיר את המעשה.

המשנה ברורה [יא ד] עמש"כ השו"ע דלשמה בציצית בעי אמירה בפה כתב "שיאמר- בפירוש לא במחשבה בעלמא ואפילו בדיעבד צ"ע אי מהני מחשבה ועיין בסימן ל"ב ס"ט וי"ט ובחידושי רע"א שם". והיינו דס"ל דהסתירות שהקשה הרע"א בדברי השו"ע גבי עיבוד, שייכי גם לציצית. להנ"ל יצא דלדרכו של העונג יו"ט 'לשמה' דציצית דינו ככתיבת הספר דבעי לכו"ע אמירה בפה. ואילו למג"א ציצית דמי ללישת המצות דמהני לכו"ע מחשבה.

### ג. בפלוגתת הפמ"ג והרע"א ביסוד דינא דמחשבת 'לשמה' בעיבוד העור.

נתבאר בהנ"ל החילוק ב'לשמה' בכתיבת הספר לכתיבת האזכרות, ועדיין יש לבאר מ"ש 'לשמה' דהעיבוד. דהעונג יו"ט הוכיח מהעבדה"ג והרע"א דלא מהני בעיבוד מחשבת לשמה ושלא לשמה, וביאר דמחשבת עיבוד היא מחשבת יחוד הפעולת לבדה, כמחשבת כתיבה. וכן הוא פשוט הגמ' בגיטין מה: דדימתה 'לשמה' דעיבוד ל'לשמה' דכתיבה. גם הגר"ח נקט בפשיטות דלעיבוד בעינן דעת גמורה.



וקשה דנתבאר דאיכא ב' דינים דמוכח דמחשבת 'לשמה' בעיבוד דומה ל'לשמה' במצה. א. דשאני עיבוד מכתובה דמהני בו מחשבה ולא בעינן אמירה, וכדהקשה הרע"א. ועוד דמלשון הרמב"ם מבואר דמהני געז"ג אם היה העכו"ם עושה כציווי העומד, וכדהקשה הגר"ח. וב' דינים הללו כתבו האחרונים דשייכי במחשבת הגדרת המעשה כבלשמה דמצות.

ב. ואולי י"ל דשאני מחשבת לשמה דעיבוד מבכתיבה, דיתכן שחלוקים הם זה מזה ביסוד דין לשמה שבהם, דבכתיבה כתב הרמב"ן [מלחמות ה' סוכה ט] דילפינן מקרא 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת' לכם, לשם חובתכם. וכ"ה בחדושי הר"ן לסנהדרין [מז.]. ולגבי אזכרות נחלקו האחרונים, הרע"א ס"ל דהוי דאורייתא, [כדמוכח ממש"כ בסי' ג' דלא מהני עיבוד על תנאי, דאין ברירה בדאורייתא]. והפמ"ג [לב] כתב דהוא רק מדרבנן, ואע"פ דהגמ' בגיטין מה: השוותם זל"ז, י"ל שהשוואה היא רק דהדין הקיים בעיבוד וודאי איכא גם בכתיבה, אבל דיני כתיבה ליכא בעיבוד. [ועי' בבה"ל לב, ח ד"ה צריך דהאריך בהאי פלוגתא].

ולדרכו דהפמ"ג דמקור דין 'לשמה' חלוק בין עיבוד לכתיבה, יתכן דגם גדר הדין שונה בזה מזה, דבעיבוד כיון דהוי רק הכשר והזמנה, י"ל שהמחשבה היא רק להגדיר את המעשה כ'מעשה עיבוד תפילין', משא"כ בכתיבה בעינן כוונה ממש, דבה מחיל את הקדושה מדאורייתא.

ואי נימא כן, ניחא הא דבעיבוד מועילה מחשבה ולא בעינן דיבור, דכשם שאזכרות לרמב"ם מחשבה דידהו הוא רק הגדרת המעשה ומהני בה מחשבה, ה"ה עיבוד אינה כוונה הפועלת חלות קדושה בפנ"ע. ומה"ט גם לגבי עכו"ם המעבד שווה דינו לאזכרות ולא לכתיבה דתרווייהו כוונת עשיה היא, ולא דעת.

והנה הגרע"א דס"ל דמחשבת עיבוד היא דאורייתא, לדרכו נכלל דין עיבוד בהדרשה דילפינן 'לשמה' בכתיבה, ולשיטתו מוכרחת קושייתו בגליון השו"ע דאיכא סתירה בדין אמירה בפה בין עיבוד לכתיבה. משא"כ לדרכו דהפמ"ג דמחשבת עיבוד דרבנן היא, י"ל דגדר התקנה היא כמחשבת 'לשמה' דמצה. ותתיישב בזה גם קושיית הגר"ח דמהני בעיבוד געז"ג.

## הרב ישעיה שמואל קליימן

### בעינין המרחק בין תיבה לתיבה בסתו"ם

א. מנחות ל' ע"א "ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה, ובין אות לאות כמלא חוט השערה". וכתב הר"מ בסוף פ"ח "כל התורה כולה בין בשירות בין בשאר הכתב יתכוין שתהיה אות סמוכה לחברתה ביותר, ולא תדבק בה ולא תתרחק ממנה כדי שלא תתראה התיבה כשתי תיבות אלא יהיה בין אות לאות כחוט השערה, ואם הרחיק אות מאות כדי שתראה התיבה כשתי תיבות לתינוק שאינו רגיל הרי זה פסול עד שיתקן". כלומר, דבעי שיעור כחוט השערה בין אות לאות, מ"מ אינו נפסל במרחק הגדול מזה, ורק היכא דתינוק קורא כב' תיבות אז נפסל. ויש להוכיח כן, דהרי קיי"ל דכל אות בעי היקף גויל כמבואר בסוגיא כט ע"א ובפוס' ז"ל באורך, ואי נימא דעיקר דין השיעור במרחק בין אות לאות הוא חוט השערה, א"כ אין נפקותא להך דינא דמוק"ג, דהרי בעי שיעור חוט השערה ונמצא דהאות לעולם מוק"ג, ובהכרח דאף פחות מחוט השערה שפיר דמי, אלא דמ"מ בעי מוק"ג. ומסתבר א"כ, כשם דלא אכפת לן בפחות מחוט השערה ה"ה דאין קפידא ביותר ממנה, דעיקר שיעור זה לא נאמר לעיכובא אלא לכתחילא [ועי' בזה בס' אורים גדולים סי' א' לימוד א'. ברם, יעוי' לש' המנהיג בהל' תפילין "ובין אות לאות כמלא חוט השערה דזהו הקפת גויל מד' רוחותיה", דמשמע דהכל חד, ברם, בראש' ז"ל ובפוס' ז"ל ל"מ כן].

ומבואר א"כ דהך שיעור הנאמר בגמ' למרחק בין ב' האותיות אינו לעיכובא, והיינו דלא נתקבל כן בהלל"מ דכך הוא שיעור המרחק בין אות לאות ובין תיבה לתיבה, אלא דכ' הר"מ דמה דמעכב הוא דבעי שיהא נקרא כן לתינוק. אולם, מבואר ג"כ דגוף הדין דבעי מרחק בין האותיות, דין זה לעיכובא, ואם אינו נקרא לתינוק כאחת, הרי זה פסל.

ב. וכן מבואר לעיל מינה בר"מ [פ"ז ה"ד] "וכיצד כותבין ספר תורה, כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר, יניח בין כל תיבה ותיבה כמלא אות קטנה ובין אות לאות כמלוא חוט השערה", ולהלן ה"ט כתב עלה הר"מ "כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר, ואם שינה בתיקון זה או שלא דקדק בתגין וכתב כל האותיות כתיקונן או שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכן או קצרן הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר ולא הותיר ולא הפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחות וסתומות הרי זה ספר כשר". הרי דדין זה דמרחק כמלוא אות קטנה דבעי להניח בין התיבות אינו לעיכובא, אלא למצוה מן המובחר [והוא שכתב הר"מ בריש דבריו "כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר"].

וכן נר' מדברי הר"מ ריש פ"י, דסיכס שם דברים הפוסלים בס"ת, וז"ל שם באות ט"ז "שהרחיק או שהקריב בין אות לאות עד שתראה התיבה כשתי תיבות או שתי תיבות כתיבה אחת", הרי לך דלא הזכיר כלל מה הוא השיעור הנצרך בין תיבה לתיבה, ולא זכר שיעור דחוט השערה ודמלא אות קטנה, אלא כתב דכל מה דמעכב הוא אם נראה כתיבה אחת או כב' תיבות.

ג. כתב במים חיים לפר"ח [שם פ"ז] "כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר וכו'. לקמן ריש פרק עשירי כתב הרב שאם נראין שתי תיבות כתיבה אחת שהספר תורה פסול, ואילו הכא לא משמע הכי, שהרי לעיל כתב שיניח בין כל תיבה ותיבה כמלא אות קטנה וסיים בכאן דה"ל משום מצוה מן המובחר. ושמא י"ל שאף שלא הניח בין תיבה ותיבה כמלא אות קטנה אעפ"כ אינן נראין שתי תיבות כתיבה אחת. זהו שנראה לי בזה ודוק". והיינו כנ"ל, דהמעכב הוא רק דלא יראה תיבה אחת, וכל היכא דנראה כב' תיבות ש"ד, ומ"מ מצוה מן המובחר שיהיה רווח דמלוא או"ק בין התיבות.

ד. וכך העלה הב"ח [יו"ד סי' רעד] "ומ"ש ויכתוב כתיבה נאה וכו' עד שנראות כאחת פסול. נראה מדלא אמר רבינו שאם לא היה בין תיבה לתיבה כמלוא אות קטנה פסולה, אלמא דאינה פסולה אלא אם כן שקירבן עד שנראות כאחת, אבל אם אינו נראה כאחת ותינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותן בשתי תיבות, כשרה, אפילו אין בין תיבה לתיבה כמלוא אות קטנה. דשיעור אות קטנה אינו אלא למצוה ולא לעכב, וכן שיעור כחוט השערה בין אות לחבירתה ולא יותר, אינו אלא למצוה. אבל במופרדות זו מזו יותר מכחוט השערה אינו מעכב ואינו פסול, אלא אם כן דתיבה אחת נראית כשתים לתינוק דלא חכים ולא טיפש ועיין ברמב"ם פ"ז ופ"ח מוכח להדיא כדפרישית<sup>1</sup>, ועי'

<sup>1</sup> עי' בשו"ת ב"ח החדשות [סימן מב]: "אח"ז בשבת הוציאו ס"ת לקרות בו ובפתחו עמד ופסל אותה מטעם דאין בה ריוח בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ושאל את פי מה אדון בדבר ואני הוריתי כי לא נאמר השיעור הזה לפסול וכל הני דתני בברייתא בפ' הקומץ רבה והביאם בפוסק' אינו אלא למצוה משו' זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות כו' אבל לא לעיכוב כלל ודווקא כשנראין ב' תיבות כתיבה א' לתינוק דלא חכים ולא טיפש או תיבה אחת לשנים הוא דפסול לא זולת והוא השיב על דברי פסול הוא וגלל הס"ת והוציא אחרת והחכם השלם כמוהר"ר אבא נר' אמר אלי הי' לך לחוש לפגמא של ס"ת כיון שאינה פסולה והיה רצוה להכריחנו לסלק אותו מן העמוד ולהעמיד אחר במקומו ולא קבלתי דבריו מאחר שעדיין לא בירך לפניו ואין כאן משום ברכה שאינה צריכה ובפרט מאחר דאיכא ס"ת אחרת הכתובה בתיקונה לכתחלה ועוד שכבר גלל הס"ת הראשונה. אחר יציאה מבה"כ עיינתי בספרים ומצאתי להדיא כדברי מהרי"ק שורש ק"ל וכן בהרמב"ם ספ"ח ופ"ז שכל הדברי' השנויים בברייתא אינו אלא למצוה ואינה פסול אא"כ נראה כתיבה אחת לתינוק כו' וטעות החזן הזה הוא ע"פ לשון הש"ע שפוסק ממנו הוראותיו ושם כתב כלשון הטור והיה נ"ל לפי שכלו הקצר שפסול כל שאין ריוח בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה אמנם ברור לכל מבין שגם שם פי' הלשון הוא שלא לפסול אא"כ בב' תיבות נראין כא' או תיבה א' נראין כב' אבל שיעור ריוח אות קטנה אינו אלא למצוה והסברא נותנת כן דמאיזה טעם נאמר דפסול כיון שהתי' נראין כב' אין זה מהדברים שנמסרו למשה מסיני אלא תיקון חכמים הוא אבל כל

בט"ז שם סק"ב דהעלה כן גם, והש"ך שם גם העתיק דברי הב"ח והסכים עימו. וכ"ה בתשו' מהר"י בן לב ח"ג סוף סי' ט' בדעת הטור יעו"ש.

ה. נמצא לדעת הר"מ ב' הלכות נשנו כאן, האחד, בעיקר צורת הס"ת דיהיה שיעור מלוא אות בין תיבה לתיבה, והוא דין לכתחילה, ולכן אף כשאין מרחק כזה אינו נפסל בהכי. והדין השני, דבעי דיהיו התיבות מופרדות זה מזה כך דיהיו נקראות כב' תיבות, ודין זה לעיכובא [ובזה כתב הר"מ בסוף פ"ח דאמדינן ד"ז ע"י קריאת תינוק, ובריש פ"י לא הזכיר זה, דשם איירי בעיקר מה דמעכב ופוסל ולא דן באופן להכשיר].

ו. מקור דברי הרמב"ם בדינא קמייתא הלוא היא כתובה בסוגיא דמנחות הנ"ל. ודין השני, שהוא דין לעיכובא, כתב הגר"א [יו"ד רעד סעי' ד], דמקורו במס' סופרים ריש פ"ב, דכתוב שם "מניחין בין שם לשם כדי שיהא ניכרין, ובאותיות כדי שלא יהא מעורבבין. אם עירב את האותיות, או שהפסיק באמצע השם, אל יקרא בו" [כתב בנחלת יעקב ד"שם" הנזכר כאן היינו "תיבה", יעו"ש, וכ"ה להלן בדברי המאירי יעו"ש]. ומבואר כאן דהוא דין המעכב כדמסיים "אם עירב את האותיות וכו' אל יקרא בו". ובאמת המבואר בגוף דברי מ"ס הוא על תיבה אחת הנחלקת לב' תיבות [הפסיק באמצע השם], ויש במשמע דה"ה איפכא, כשליכא להרחק בין התיבות ונקראות כאחד, ועיי"ש בב"י הגר"א דנר' דכך פירש את הדין דעירוב אותיות, דהיינו ב' תיבות הסמוכות זל"ז. איברא, דהגם שנתפרש במ"ס דפסול בכה"ג, טעם הפסול לא נתפרש כאן.

ז. כתב המאירי בקרית ספר [מאמר ב ח"ב] "ולענין ריחוק האותיות עד שנראית תיבה א' כשני תיבות אין ספק שאף זו פסולה שהרי אף זו נפקע הלשון והענין בכך, ואף במס' סופרים אמרו מניחין בין שם לשם ר"ל בין תיבה לתיבה בכדי שיהו נכרין, ובין אות לאות שלא יהו מעורבבין וכו', עד עירב האותיות או שהפסיק באמצע השם, ר"ל באמצע התיבה - אל יקרא בו. ונראה משם שאף בין תיבה לתיבה צריך ריחוק שיהא ניכר שהיא תיבה אחרת, וכן ראוי להורות שהרי כל שנפסד הלשון או הבנת הענין הרי היא כמי שאינו, והוא שאמרו שם ג"כ בין תיבה לתיבה כמלא אות, ובפ' הקומץ אמרו בין שיטה לשיטה כמלא שיטה בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה בין אות לאות כמלא חוט השערה ובסדורי הראשונים מצאתי שכל ריחוק שבין אותיות של תיבה א' כל שאין תינוק הרגיל לקרות קוראה כתקנה פסול עד שיתקן". וכוונתו, דהנה במ"ס איירי דתיבה אחת נראה כב' תיבות, ובזה מפורש דינו לפסול, וצדד המאירי דכמו"כ ב' תיבות הסמוכות זל"ז בלא הרחק, ג"כ פסול [ומבואר לדבריו דאין זה המכוון בעירובב

שתיבה א' נראה כב' או ב' נראה כא' בהא ודאי סברא ישרה לומר שהוא פסול כיון שנתקלקלה התיבה שא"א לקרות כתיקונה וכ"ז לא הועיל לו".

האותיות, ודלא כמו שנר' בבי' הגר"א לעיל].

והמבואר בדבריו, דזה פשוט לו דריחוק התיבות והאותיות מעכב, וטעם הדבר "שהרי כל שנפסד הלשון או הבנת הענין הרי היא כמי שאינו", ונראה בכוונתו דהא דפסול קירוב התיבות לא בעי לזה קרא להדיא, דמוכרע כן מסברא, ובלא זה אין כאן ספר כלל. ומהמשך דבריו נראה דזה הוא דין הגמ' "בין תיבה לתיבה כמלא אות", והיינו הדין דתיבה המחולקת לב' תיבות מבואר במ"ס, והדין דב' תיבות הנראות כאחד, הוא דין הגמ', וטעם הפסול הוא כמ"ש, ונמצא א"כ לדבריו דדין זה הנזכר בגמ', הוא לעיכובא.

ח. ברם, נר' מדבריו, דאין כאן שיעור מסוים דהוא הוא המעכב, וכל העיכוב הוא דיהיה מבורר להדיא דיש כאן ב' תיבות. וכך מתפרשין סוף דבריו דהביא מסדורי הראשונים שהריחוק נקבע לפי רגילות קריאת התינוק, ולכאור' סותר דבריו, דהרי הביא דברים אלו על המבואר בגמ' דהמרחק הוא כמלוא אות, וא"כ הכיצד תלה הדבר ברגילות קריאת התינוק בזמן שנתפרש המרחק בגמ'. אלא כוונתו מבוארת, דעצם מה דבעי חילוק בין התיבות הוא דין לעיכובא, וכשאמרו בגמ' מרחק דמלא אות, אמרו בזה דזה הוא שיעור דנקרא כב' תיבות, אך לא נאמר כאן דין שיעור מסוים.

מדברי המאירי כאן יש במשמע, דעיקר הדין דיהיה ניכר היטב לתינוק החילוק בין התיבות, ולפי"ז לכאור' אינו צריך לכתחילה כמלוא אות קטנה, והעיקר דיהיה ניכר לתינוק [והכל שיעור א']. ברם, יעוי' שם בקרי"ס כלל ג' ח"א דכ' להדיא דלכתחילה יעשה מרחק בין תיבה לתיבה כשיעור אות קטנה. וצ"ל, דלא דין שיעור נאמר כאן, אלא דמרחק זה, המבואר בגמ', הוא ודאי מרחק נכון וטוב המחלק היטב כדבעי את ב' התיבות, וכפה"נ המרחק הנרצה.

ט. אולם, מדברי הבני יונה [סי' רעד] מבאר דהך דינא דבעי רווח בין התיבות לעיכובא, הוא מטעם כתיבה תמה, וז"ל שם "למדו חז"ל מוכתבתם שיכתוב כתב תם ולא שבור אלא יעשה כל אות גולם א' חוץ מה' וק' ויהי' היקף גויל לכל אות בפ"ע שלא יהי' אות דבוקה בחברת' אלא יהא ביניהם לפחות כחוט השערה וכו' וכן צריך שיהי' בין תיבה לתיבה שיעור אות קטנה", ומבואר בדבריו דמרחק זה בין התיבות מדין כתיבה תמה הוא. וכ"ה בגו"ר [או"ח כלל ב' סי' ל'] דהוא מטעם כתיבה תמה [ועי' עוד בתשו' חסד לאברהם (תאומים) תנינא או"ח סי' יא].

וכוונתם, דהגם דהכל כתוב כשורה והאותיות עצמן מבוררות וכתובות כדינם, מ"מ כיון דהקריאה אינה כהוגן, דצריך הקורא לחשוב מדעת עצמו כיצד לפסק ולרווח את האותיות לכדי מילים, הגם דכתיבה איכא הכא, מ"מ ודאי דאין זה כתיבה תמה, דבעי דהכל נקרא להדיא, וזה אינו.

י. ניחא לפרש כן בדעת הר"מ, דטעם הפסול הוא משום כתיבה תמה, דהנה הר"מ חידש לן דבכה"ג שאלין לתינוק. והרי לא נזכר בתלמוד שאלת תינוק לענין זה. דכל מה שנזכר שאלת תינוק הוא באות שנפסקה, כמבואר בסוגיא דמנחות כט ע"ב, וא"כ מנ"ל לר"מ לחדש לן דשאלין לתינוק בכה"ג. אמנם אי נקט דהוא מטעם כתיבה תמה ניחא, וכדלהלן.

יא. דהנה כתב הרמב"ם [סופ"א מהל' תו"מ וס"ת] "וצריך להזהר בכתיבתן כדי שלא תדבק אות באות שכל אות שאין העור מקיף לה מארבע רוחותיה פסול, וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו ולא ו"ו ליו"ד ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דל"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה עד שירוצן כל הקורא בהן". והלכה שאח"ז "עור שהיה נקוב לא יכתוב על גבי הנקב, וכל נקב שהדיו עוברת עליו אינו נקב ומותר לכתוב עליו, לפיכך מותר לכתוב על גבי עור העוף שנתעבד, ניקב העור אחר שנכתב אם ניקב בתוך האות כגון תוך ה"א או תוך מ"ם וכן בשאר אותיות כשר, ניקב בירך של אות עד שנפסקה, אם נשתייר ממנה מלא אות קטנה כשר והוא שלא תדמה לאות אחרת, ואם לא נשתייר ממנה מלא אות קטנה פסולה".

והנה, כשהביא הך דינא דשאלת תינוק, הגם דבגמ' [כט ע"ב] הובא זה הדין בגוונא דאיפסיק כרעא דה"י, הר"מ הביאה בסתמא, ומשמע מדבריו דדין זה אינו ענין להיכא דנסתפק לנו בכשרות האות, דאז אנו מכריעין עפ"י התינוק, אלא הוא דין בעיקר כשרות האות וצורתו שצריך שיהיה נקרא לתינוק, ואדרבה, זה עצמו הוא הקובע את כשרות האות.

יב. יתירה מכך, מסידור דברי הר"מ נראה דמה שצריך לדקדק היטב באותיות שלא ידמו אחד לשני, הוא בשביל שיוכל התינוק לקרוא כדבעי "וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו ולא ו"ו ליו"ד ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דל"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה עד שירוצן כל הקורא בהן", שכן כתב "לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה וכו'", דזה משמע שמה שצריך להזהר בכך הוא בגלל שצריך שתינוק יכול לקרותה.

ועוד, דמשמע מסוף דבריו "עד שירוצן בו הקורא" דזה הוא הגדר והטעם בקריאת התינוק, דבאמת יש שם אות ושם כתב גם בכתב לא מבורר ולא מושלם, מ"מ דין הוא שצריך בכתב של סת"מ שירוצן בו הקורא, ודבר מתברר ע"י תינוק, דכל שהתינוק קורא ולא טועה, סימן הוא שרץ בו הקורא.

יג. והנה מקור דברי הר"מ מסוגיא דשבת קג ע"ב "כתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין כפין ביתין גמין צדין צדין גמין דלתינ רישין רישין דלתינ היהין חיתין חיתין היהין וויין יודין יודין וויין זיינין נונין נונין זיינין טיתין פיפין טיתין כפופין פשוטין פשוטין כפופין מימין סמכין סמכין מימין", ועכ"ז צרף לזה את דין שאלת תינוק. הא למדנו, דעיקר הדין דיהא כתיבה תמה, והוא שכתב הר"מ שירוף בו הקורא, וזה נקבע ע"י קריאת התינוק. ונר', דהוקשה לו להר"מ מנ"ל לאמוראי להכשיר האות דאינקבא ע"י הכרעת התינוק, אלא דעל כרחך דזה רק מלמד אם יש כאן כתיבה תמה. מבואר א"כ לר"מ דאין האות נקבעת עפ"י התינוק, אלא רק דין כתיבה תמה, שירוף בו הקורא, הוא אשר נקבע ע"י התינוק. והעולה בשי' הר"מ דכתיבה תמה דבעי בסת"מ ידעינן ע"י קריאת התינוק, א"כ ניחא שפיר הכא דכתב הר"מ דההפרש בין התיבות שפיר נקבע ע"י תינוק, דכאמור, דין המרחק בין התיבות, מדין כתיבה תמה אתינן עלה.

יד. מה שיש לעי' לפי"ז, דהנה ריהטת הראש' ז"ל בסוגיא דגיטין כ ע"ב דבגט סגי כתיבה ולא בעי כתיבה תמה, דמטעם זה לא בעי מוק"ג בגט, עיי"ש היטב ובפוס' ז"ל. ולהנ"ל היה הדין להיות דבגט לא אכפת לן כ"כ מהיכא דנתמעט הרווח בין התיבות, דהרי מדין כתיבה תמה אטו עלה. איברא דכתב הב"י [אהב"ע קכז] וז"ל "וה"ר שמעון בר צמח כתב בתשובה תליית קופי"ן וההי"ן וטשטושין אין פוסלין את הגט כל זמן דתינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרותו וז"ל ה"ר שלמה בנו הקופי"ן כשרות בלא תליה וההיהי"ן אם תינוק קורא אותם חי"ת בתורף הגט יש לפסלו אבל בטופס הגט אינו נפסל בכך שאפילו לא נכתבה אותה תיבה אין חוששין לה. וכתב עוד אם שתי תיבות נקראות כאחד לתינוק גם בזה יש לחלק בין תורף לטופס". הרי לן דאף בגט חוששים לזה. ויש לעי' היטב בזה [לדעת האו"ז דס"ל דיש כתיבה תמה בגט, ניחא, ועי' עוד]. ועי' עוד ביש"ש [גיטין פ"ט סי' כד] בתו"ד מה שהביא מליקוטי גיטין "ובאותו גט היה כתב שבוקין וגט פטורין סמוכין, כזה שבוקין וגט והוי"ו של וגט היה סמוך לנו"ן כמו לג', והכשיר" והנה לא ביאר לן הטעם שהכשיר, ועי'.

טו. להנ"ל יש לדון, דהנה כתב בפת"ש [יו"ד רעד] "עיין בספר בני יונה שכתב דצ"ע אם יש מ"ם סתומה בסוף וכן שאר הכפולין אם יש לפסול בזה או לא דהרי ניכר בזה", כלומר, דהגם דאין רווח כלל בין התיבות, מ"מ ברור להדיא דהם ב' תיבות, דהרי יש מ"ם סופית בסוף תיבה קמייא. והנה בפת"ש הביא הדבר כספק, ועי' בגוף דברי הבני יונה ובמק"מ שם דנטייתו להכשיר, וכ"ה לדינא בשערי אפרים [ה, יז].

מאידך בהג' רעק"א שם כתב "ואף שיש בסוף התיבה הראשונה א' מאותיות מנצפ"ך

כגון מן הארץ דע"ז ניכר שהם ב' תיבות מ"מ פסול כן כ' בס' עזרת נשים לבעל כפות תמרים בשמות גיטין אות ב' בשם בן ציון".

טז. לפו"ר נר' ביאור המח' האם הך דינא דריווח בין התיבות דין הוא בכתיבה או בקריאה, דאי נימא דהוא דין בכתיבה סו"ס אין כאן רווח, ולא סגי לן במה שניתן לקרוא, דסו"ס כתב בלא רווח, אך אי נימא דעיקר דינו הוא בקריאה שפיר דמי, דהעדר הרווח כאן אינה מגרעת, דסו"ס יודע להפסיק ע"י מנצפ"ך.

יז. איברא, דאכתי תקשה, דלמה חשב זה חסרון בכתיבה אם הקריאה נכונה, דהרי דין הכתיבה יקבע ע"י הכתיבה. ואשר על כן יותר נראה לומר, דנידון זה תליא בהנ"ל. אם נקטינן כשי' המאירי דטעם הפסול בב' תיבות הנראות כאחד הוא מטעם דחסר כאן בעיקר הכתב "שהרי כל שנפסד הלשון או הבנת הענין הרי היא כמי שאינו", א"כ הדעת נותנת דכל היכא דתיבה קמייא יש בה אות מאותיות מנצפ"ך אזי אין הקריאה נפסדת, והענין מוכן כדבעי, ויש להכשיר בכה"ג. ברם, למבואר לעיל דיש לפסול מטעם כתיבה תמה, בזה יש מקום להסתפק בכשרות, דהגם דשייך לקרוא ולהבין הכתוב ע"י האות הסופית, מ"מ, יש לנו לומר דאינו כתיבה תמה כה"ג, דסו"ס הקורא אינו רץ בו.

יח. בגוף דברי מהר"מ חביב בס' עזרת נשים [דהביא רעק"א] מבואר דדימה דין זה להיכא דהיו"ד ע"ג האל"ף אינו מחובר, דס"ל לראש' ז"ל לפסול, דאף שהתינוק קורא אל"ף, מ"מ כיון דלפנינו מבורר דאינו כתיקונו, דהאות אינה עשויה בצורתה, לא מהני קריאת התינוק להכשיר בזה [אלא אמרינן דהתינוק אמר מאומדן הדעת, דברור לו דנתכוון הכותב לכתוב אל"ף], וה"ה כאן, דכיון דסו"ס אין רווח בין התיבות, והרי הם תיבה אחת, מה מהני קריאת התינוק, היודע דהם ב' תיבות [בגלל אותיות הסופיות דמורות שהם ב' תיבות] סו"ס תיבה אחת קמן.

מבואר בדבריו להדיא, דאיירי הכא לפסול אף היכא דהתינוק קורא כב' תיבות, דלא אכפת לן. ועוד מבואר בדבריו דפשיטא ליה דלא חשיב בכה"ג תיבות חלוקות מצד עצמם, ולא אמרינן דלא בעינן רווח, דאותיות הסופיות הם הם המחלקות, דזה ודאי אינו. וכל הס"ד היה דמ"מ הרי התינוק קורא ב' תיבות, וא"כ תהני קריאת תינוק בזה לחלק לב' תיבות, ובזה אמר דסו"ס הרי קמן דהוא תיבה אחת, ולא מהני בזה התינוק.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> ע"י ערוה"ש (רעד, ח) "ייהיה בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ולא יקרבם ביותר שלא יהיו שתי תיבות נראות כאחת ואם שינה שהרחיק בין האותיות עד שהתיבה נראית כשתיים או שקירב שתי תיבות עד שנראים כאחת פסול... וכן בין תיבה לתיבה כשרק יש הפסק קצת אף שאין ההפסק כמלא אות קטנה אם אך תינוק דלא חכים ולא טיפס קוראן בשתי תיבות דיו [ב"ח וט"ז וש"ך סק"ד] אבל אם התינוק קוראן תיבה אחת פסול אף על פי שתיהם הראשונה מסיים במ"ם סתומה וכיוצא בו שניכר שזהו סוף תיבה מ"מ פסול [הגרע"א] דהבנה אינו מועיל בזה דהכתיבה צריכה להיות כראוי כמו דיבוק אות לאות אף שניכר ששני אותיות הן מ"מ פסול וה"נ כן הוא [ועי' בא"ח סי' ל"ב ברמ"א סוף סעי' ל"ב].



יט. עי' עוד בדברי לשכה"ס [כלל ז' סק"ג] דהביא דברי המלא"ש [לגרי"ד מווירצבורג] להקשות על הבנ"י מהא דלא מהני תינוק דקורא אות שאינה כתובה כשורה, יעו"ש, והוסיף להקשות, דאדרבה בגוונא דיש אות סופית יש להחמיר טפי, דאף אם נראה מעט ריוח, ומסופק לנו אם ריוח זה את מחלק לב' תיבות, אי אפשר לנו בכה"ג לסמוך על התינוק, דמה שהתינוק רואה ב' תיבות אינו מתוך שהריוח הוא מספק, אלא דמצרף את האות הסופית, ולפי זה מבין ויודע דצריך כאן ריוח, עיי"ש.

אולם הלשכה"ס כתב ליישב דעת הבנ"י "ואמנם לפע"ד נראה דעת הבנ"י כי אף שבאות שאנו רואין אותו שאינו כתיקנו לא מהני הבחנת התינוק היינו משום דהאות צריך להיות צורתו עליו כמו שניתן בסיני וכמו שהיה בלוחות, אבל בהני הפסקות כיון שבדיעבד אינן מעכבות אלא שנראין שתי תיבות כתיבה אחת שמשנתנית הקריאה וכמ"ש הרמב"ם ולכן אף אם אין הפסק רק ע"י המ"ם סתומה וכדומה נראה וניכר שהן שתי תיבות י"ל דשפיר דמי". וכפה"נ כוונתו דכאן בחילוק התיבות לא נמסר צורה מסוימת הכיצד לחלק בין התיבות, לפיכך כל היכא דיש לנו לומר דהוא מחולק סגי בזה, ובזה שאני מצורת האותיות [מש"כ בתו"ד "שבדיעבד לא מעכבות" צ"ת כוונתו].

כאמור לעיל, לפי מה דמשמע דאתינן עלה מדין כתיבה תמה, יש לומר דלא סגי מה דפועל מתחלקים התיבות ע"י האותיות הסופיות, סוף סוף אין זה כתיבה תמה, וכתיבה כה"ג לא רץ הקורא.

כ. ניחא בזה, מה דיש לעי' בדברי הפוס' ז"ל דדנו בשאלה זו האם מהני אותיות מנצפ"ך לחלק על ידיהם בין תיבות הכתובות בלא מרחק, דהזכירו בזה שאלת תינוק. וכמו שנימק הבנ"י שם "דהרי ניכר מזה לתינוק". ולפו"ר אינו מובן אמאי נדון זה דאותיות מנצפ"ך תליא בהכר התינוק, דלכאור' נדון זה הוא שאלה בפני עצמה האם היכר מוחלט דנגמר התיבה הראשונה, די בזה בשביל ההרחק בין התיבות, או דבעי מרחק בפועל, ואמאי תלי הפוס' ז"ל שאלה זו בהכר התינוק. ועי' במק"מ [רעד, כז] דעמד בזה, וצדד דאפי' אם תינוק אינו מבחין דהם ב' תיבות, מ"מ הרי קמן דהם ב' תיבות, ומה בעי הכר לתינוק.

ברם, להנ"ל יותר ניחא, דאם אתינן עלה מדין כתיבה תמה, הרי זה מתלי תלי בהכרת התינוק, דלא סגי במה שמבורר מה נכתב, אלא בעי שירוף בו הקורא.

נר' קצת מדבריו דמה שהחמיר רעק"א בשם העזר"נ, היינו היכא דיש אות סופית אך התינוק קורא כתיבה אחת, ומשמע מדבריו דאם התינוק קורא כשתיים כשר, אף דאין ריוח, דסגי במה דמחולק ע"י האות הסופית. ונתבאר לעיל דבגוף דברי העזר"נ מבואר לא כך, ועי' עוד.

כא. ראיתי להקשות, דהנה איתא בגמ' כט ע"ב "וה"מ חסירות אבל יתירות לית לן בה", ועי' תוס' שם וז"ל "יש טועים כשמסופקין בתיבה אם מליאה אם חסירה שעושין אותה מליאה משום דיתירות לית לן בה ולא מילתא היא דהכא מיירי ביתירות שגררן דלא אמרינן דמיחזי כמנומר, מ"ר", ברם יעוי' שם בנמוק"י דפליג וס"ל לפרש הגמ' כפשוטה "אבל ביתירות, כלומר שראוי להיות חסר והוא עשוי מלא. [לית לן בה], שהרי אינו חסר כלום ואם הוא יותר הא אמרינן כל יתר כנטול דמי ואינו [מעלה ואינו] מוריד". כלומר, דס"ל דאם כתוב אות יתירה אינו פוסל הספר. והנה זה ודאי דלא איירי היכא דמשנה המשמעות, דאו אז ודאי פסיל אלא יש לפרש דבריו בחסירות ויתירות, דאינו משנה המשמעות, עכת"ד. וראיתי להקשות, דאם נימא דכל יתר כנטול דמי א"כ יש כאן רווח בתיבה ונראית כשניים, ואמאי לא מיפסיל מטעם זה, דיחשב שש רווח בתוך התיבה והוי כב' תיבות.

והנה אי נימא דהרחק בין התיבות האו דין בכתיבה, אכן קשה וכן"ל. ברם, אי נקטינן דחסר כאן בכתיבה תמה, כאן לית לן בה, דסו"ס רץ בו הקורא, ועי' עוד<sup>3</sup>.

בעיקר מח' הפוס' ז"ל באותיות מנצפ"ך, יש מקום עיון, היכא דכתב תיבה אחת קטן ותיבה אחת גדול, ואין רווח ביניהם, מ"מ יהיה כשר, דסו"ס ניכר דהם ב' תיבות. ואם כנים אנו בזה, יש לעי' אם ניתן לתקן העדר רווח ע"י הגדלת האותיות, ושמא לכתחילה אין לעשות כן ועי'.

עוד יש לעי' בנו"ן סופית שנתקצרה ומסופק לנו אם הוא וא"ו, ותיבה זו סמוכה לתיבה הבאה בלא רווח, דיש לדון בכה"ג אם התינוק קורא נו"ן סופית, נוכל אנו לומר דהם ב' תיבות, דסו"ס יש כאן אות סופית [כפי שהוברר ע"י התינוק] וא"כ הם ב' תיבות. וכמו"כ יש לדון, היכא דהבאנו תינוק להבחין אם זה ב' תיבות, ואמר שזה תיבה אחת, דאות אחרון שבתיבה ראשונה היא וא"ו ולא נו"ן, א"כ הגם שלא נשאל אודות אות זה מה טיבו, מ"מ נקטינן כוותיה, כדמוכח מדינו של הב"ש באות וא"ו, דכתב לעגל הראש הימני, כי אם תינוק יראה ויקרא כאות זי"ן יפסל עיי"ש. והרי ודאי דלא איירי דיקרא וא"ו כזי"ן ויפסל, דהרי וא"ו קמן, ועל כרחך איירי בהיה שאלה אודות וא"ו אם היא וא"ו או נו"ו סופית, ובכה"ג דיאמר התינוק דהוא זי"ן, יפסל. וא"כ למדנו, דהגם דלא על זה נשאל, מ"מ נקבע הדבר על פיו, ועי' עוד.

<sup>3</sup> עוד יש לברר במה דפליגי הפוס' ז"ל באופן דהאותיות מרחוקות זה מזה יותר מדאי, ברם מושב האות משוכה ואין בה לאות הבאה רווח יותר מדאי, עי' מג"א סי' לב ס"ק לג במש"כ ובפוסקים שם. דהנה אי אתינן עלה כסברת המאירי הנ"ל, קשה לפסול דסו"ס ניכר היטב מה שכתו, ויותר מורה הדבר דתלי בדין כיתבה תמה, ויש לעי' בכל זה, וכעת ל"ע.

## הרב עזרי עמרני

## אם מותר לענות אמן בברכת המזון

## א

בדין ברכת הזימון כתב בשו"ע<sup>1</sup> ש'נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה' ופי' במ"ב<sup>2</sup> שעיקר דין זימון לברך 'יחדו' ולכן ראוי לצאת בברכת המזון רק כיון שאין מכוונים למברך נכון שיברכו בעצמם וכשמברכים בלחש 'כל מילה ומילה' עם המברך חשיב יחדו, וע"ז כ' הרמ"א שיענה אמן על ברכת המברך כעיקר הדין שהוא ברכת הזימון דשייכא ביה. ואם כל אחד מברך לעצמו כ' המ"ב<sup>3</sup> שאין זה זימון וא"כ אין ברכת המברך אלא כברכת אחר ויש לדון אם יוכל לענות עליו אמן.

ובמ"ב<sup>4</sup> הביא מחלוקת אחרונים אם בין הפרקים מותר לענות אמן על ברכות, שדעת פמ"ג ורע"א להתיר וכן הסכים המ"ב לדינא ואילו החיי אדם אוסר, אמנם גם הח"א<sup>5</sup> מסכים שמותר לענות אמן על אותה ברכה שסיים כגון שאחר יוצר המאורות שמע חבירו שסיים כן מותר לענות אחריו, וטעם הדבר משום שהאמן הוא 'מכלל הברכה'. ואף שאין האמן על ברכת חבירו בכלל ברכת עצמו כנראה כונת הח"א שהוא מענין הברכה ולכך לא הוי הפסק.

<sup>1</sup> קפג ז - נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות. הגה: ויקדים לסיים קצת קודם המברך, כדי שיענה אמן, כדלעיל סי' נ"ט.

<sup>2</sup> משנה ברורה שם כז - היינו אף דמדינא היה יותר נכון ש...הוא יוציאם בברכתו ובעצמן לא יברכו כלל מ"מ בעבור ש...אינם מכוונים לדברי המברך... לכך נכון כהיום יותר שהמסובין יאמרו בעצמן בלחש כל מלה ומלה עם המברך כדי שיברכו יחדו ונקרא עי"ז ברכת זימון.

<sup>3</sup> משנה ברורה שם כח - ועכ"פ יזהרו לומר עמו בלחש ברכה ראשונה דאל"ה להרבה פוסקים לא מקרי זימון כלל... אלא המברך צריך לברך ברכה ראשונה עכ"פ בקול רם כדי שישמעו המסובין והם יאמרו בלחש עמו מלה במלה ורק בסיום הברכה יקדימו לסיים כדי שיענו אמן כמו שכתב רמ"א.

<sup>4</sup> משנה ברורה סו כג - ...לענין אם מותר לענות אמן בין הפרקים של ק"ש וברכותיה הח"א בכלל כ' ס"ד כתב דאינו מותר לענות רק האמן מן הברכה עצמה שסיימה מתחלה אבל הפמ"ג בסימן נ"א וכן בחידושי רע"א בסימן זה הסכימו דכל אמן מותר לענות בין הפרקים.

<sup>5</sup> חיי אדם חלק א כלל כ סעיף ד - לאחר שסיים ברכת יוצר אור או אהבה רבה, מותר לענות אמן כשישמע בין מהש"ץ ובין מאדם אחר שמסיים אותה ברכה, דאמן הוא מכלל אותה ברכה, רק אמן על שאר הברכות אסור לענות.

וצריך עיון בדעת ש"א אם מודים הם לסברא זו שחידש הח"א שדיבור של מעין הברכה לא היה הפסק רק שמוסיפים עליו להתיר בכל אמן, או אולי סוברים שאין להפסיק גם במעין הברכה רק שבלא"ה מותר לענות כל אמן בבין הפרקים, ולפ"ז פליגי בתרתי.

וג"מ בנדון זה הוא לענין ברכת המזון שפסק בשו"ע<sup>6</sup> שאין בה דין בין הפרקים, ולפ"ז לכ"ע אין לענות אמן של שאר ברכות, ויש לדון אם מותר לענות אמן של אותה ברכה ששומע מחבירו כגון אחר ברכת הזן שמע חבירו שחתם הזן או אחר ברכת הארץ שמע חבירו שחתם על הארץ.

וגם אחר הזימון כשהמזמן לא מברך בקול רם רק החתימה והמסובים מברכים לעצמם ולא מברכים עמו בלחש כל הברכות כמש"כ השו"ע<sup>7</sup>, וכן להרמ"א<sup>8</sup> שהזימון נמשך עד חתימת הזן הרי כתב במ"ב<sup>9</sup> שצריך לכל הפחות לשמוע ממנו כל ברכת הזן, ולפי הרגילות שאין עושים כן אלא מברך כ"א לעצמו וע"כ סומכים על השו"ע שם שהזימון הוא רק עד שאכלנו משלו או סוברים שאף לדעת הרמ"א מה שמברכים יחד מועיל [דלא כמ"ב], עכ"פ בכה"ג אין ברכת המזמן בכלל זימון [רק מה שמברכים יחד], ואין האמן על ברכת הזן אלא כמו על ברכת אחר, ושוב יש לדון כנ"ל אם מותר לענות אחריו בין הברכות.

והדין תלוי בסברת הח"א שאם דיבור מעין הברכה לא היה הפסק מותר לענות ואם היה הפסק רק שבבין הפרקים מותר להפסיק בשביל אמן הנה בברה"מ שאין להפסיק בין הפרקים יהיה אסור לענות אמן גם על ברכת הזן.

## ב

והנה בדין הזכרות שבתפילה שלא אמרן בברכה הקבועה להן וחתם הברכה כתבו תוס'<sup>10</sup> שדינו כדילגם לגמרי והפסידם ולכך באותן שחוזר חוזר ואותן שאינו חוזר אינו חוזר, וי"א שאם לא התחיל הברכה שאחריה - וי"א כל שלא עקר רגליו - חוזר בכל

<sup>6</sup> שולחן ערוך אור"ח קפג ח - לענין לשאול בכה"מ מפני היראה או מפני הכבוד, יש מי שאומר שדינה כתפלה.

<sup>7</sup> אור"ח קפג ז - נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות.

<sup>8</sup> שולחן ערוך שם ר ב.

<sup>9</sup> קפג כח

<sup>10</sup> ברכות ל: ד"ה מסתברא - והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים... אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו. ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון... והכי נמי יחזור באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה... ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר.

הזכרות, ולא כתבו לאומרן בין הברכות. אבל דעת הראב"ה<sup>11</sup> שאומרן בין הברכות וכתב הרדב"ז<sup>12</sup> בטעמו משום שדיבור מעין הברכה לא הוי הפסק ולכאורה הוא כדעת ח"א הנ"ל.

אלא שהב"י ועוד אחרונים פסקו כראב"ה רק בהזכרה המעכבת אבל בשאינה מעכבת הפסיד ושוב אינו אומרה, והיינו משום חשש הפסק [ובמעכבת אם יחזור הוי ספק ברכה לבטלה ועדיף לאומרה שם כי אין ההפסק מעכב], וע"כ נקטי שהוא מחלוקת אם בכה"ג שהוא מעין הברכה הוי הפסק וא"כ לענין אמן אף אם הוא מעין הברכה מ"מ יש לחשוש דהוי הפסק.

ועוד שאף לדעת הראב"ה יש לדון שהרי הראב"ה למד דינו מברה"מ<sup>13</sup> שאם לא אמר יעלה ויבא או רצה אומרם בין הברכות, והקשה עליו הגר"א<sup>14</sup> שא"כ למה הוצרכו לתקן ברכה, והיינו שהבין בסברת הראב"ה שתועלת ההזכרה בין הברכות היא משום שאף לאחר שסיים הברכה חשיב כאילו אומרה בתוך הברכה, וע"ז הקשה שא"כ אף בלא ברכה בפני עצמה יאמרה שם.

ועל כרחק שדעת ראב"ה אינה משום דחשיב שאומרה בתוך הברכה אלא מטעם אחר, ונראה שסובר שדין ההזכרה אינו חיוב הברכה שנתקן בה אלא הוא מחיוב התפילה שיזכיר בה ההזכרה, ומה שהתקינו לאומרה בברכה זו אין זה אלא משום סדר התפילה שתיקנו כל ענין לעצמו ולכך תיקנו לכל הזכרה לאומרה בברכה שהיא מענינה שהוא המקום הראוי לאומרה.

וכיון שעיקר חיוב ההזכרה הוא מחיוב התפילה אין צריך לאומרה דוקא בברכה כי גם כשעומד בין הברכות ושותק עומד הוא בתפילה ולכך יכול לאומרה שם. אמנם כל זה הוא בתפילה אבל בברה"מ אין לבין הברכות שם של ברה"מ ואינו אלא שהות בעלמא

<sup>11</sup> בהל' תענית תתמו, הובא ברא"ש ומרדכי ריש תענית וב"י ושו"ע קיד.

<sup>12</sup> שו"ת רדב"ז סימן תקסא - אם אומר על הנסים או יעלה ויבא בין ברכה לברכה אין כאן ברכה לבטלה והפסקה נמי לא הוי שהרי מעין הברכה הוא לפיכך אומרה בין הברכות וכן ראוי לנהוג.

<sup>13</sup> ברכות מט. - טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת... טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים... טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון... לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש.

<sup>14</sup> ביאור הגר"א קיד ו - וקשה הא משם משמע איפכא דאין אומרים שם דאי אומרים שם אמאי הוצרכו לתקן ברכה חדשה.

וא"א להתייחס לאמירה שם שנאמרה בברה"מ, ולכך הוצרכו לתקן ברכה כי ע"י ברכה ההזכרה מצטרפת לסדר הברכות של ברה"מ.

ומה שהביא הראבי"ה ראייה מברה"מ אין הראיה לענין תועלת ההזכרה בין הברכות שבזה דין הזכרה בתפילה לא דמי לדין הזכרה בברה"מ, אלא לענין סדר התפילה הוצרך לראיה שאף אחר הברכה עדיין אפשר להוסיף דבר שהוא מענינה ונ"מ גם לדין שואל אדם צרכיו בשומע תפילה וכן בכל ברכה מענינה שאם שכח יכול להוסיף כן סמוך לברכה כיון שהוא עומד בתפילה והוא מעין הברכה שסיים.

וביסוד זה אפשר לבאר סברת הראשונים<sup>15</sup> דסברי שאין לשמוע קדושה בתפילה משום הפסק, שבפשוטות הוא משום ששומע כעונה הוא כאמירה ממש אף לענין הפסק, וזה צ"ע כי מה ששומע כעונה לענין לצאת ידי חובה הוא מצד תוכן האמירה ואיכותה שמתחסת לשומע כמו לאומר אבל הפסק תלוי במעשה האמירה והשומע לא עשה דבר שייחשב הפסק. אמנם לפי הנ"ל י"ל שכיון שאף כשעומד בשתיקה הוא מתפלל א"כ שמיעת הקדושה שאינה חלק מהתפילה היא ביטול התפילה שמסיח דעת מתפילתו לעסוק בענין אחר ולכן אין לעשות כן.

## ג

ולפי ביאור זה בדברי הראבי"ה אין ראייה מדבריו שדיבור מעין הברכה לא הוי הפסק כי רק בתפילה שהדיבור הוא מדין התפילה לא חשיב הפסק אבל בברה"מ ובכל סדר ברכות שאין הדיבור מצטרף לברכה יתכן דחשיב הפסק אף שהוא מענין הברכה. ולפ"ז אין לענות אמן על ברכת הזן אם אינו שומע מהמזמן כל הברכה ולשו"ע שאין ברכת הזן מהזימון צריך שישמע כל הברכות.

ויתכן לבאר בזה דברי מג"א<sup>16</sup> שכתב שני טעמים למה אין לומר פיוט בין הברכות, הא' משום שאינו מעכב והיינו לפי מה שפסק בסי' קיד שבהזכרה שאינה מעכבת חוששים להפסק דלא כראבי"ה כנ"ל, והוסיף עוד טעם אחר שאמנם הפיוט הוא מעין הברכה אבל 'בין הברכות' אסור להפסיק. ולפי הנ"ל ביאורו שאף לפי הראבי"ה שאינו הפסק היינו רק בתפילה אבל בברכות ק"ש הוי הפסק לכ"ע משום שאינו מצטרף לברכה.

<sup>15</sup> תוספות ברכות כא: ד"ה עד - וכתב רש"י דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה... ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה... ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק.

<sup>16</sup> מגן אברהם סח א - ונ"ל דאם שכח לומר הפיוט עד שגמר הברכה אסור לאומרו דלא עדיף מעל הניסים בחנוכה ופורים עסי' רצ"ד ועוד דבשלמא כשאומרו באמצע הברכה הו"ל מעין הברכה אבל בין ברכה לברכה אסור להפסיק.

## ד

ומכאן הערה למש"כ המ"ב<sup>17</sup> במי שלא אמר ברית ותורה בברה"מ וחתם על הארץ שאם לא התחיל רחם אומר ברית ותורה בין הברכות, ולפי הנ"ל צ"ע שבברה"מ לכ"ע אין להוסיף בין הברכות. ובלא"ה צ"ע שברית ותורה אינה הזכרה אלא הוא ממטבע הברכה וכעין זה לכאורה אף בתפילה א"א להשלים אחר החתימה. ויתכן שהמ"ב הבין כהבנת הגר"א שחשיב כאילו הוא בתוך הברכה. ובאמת בבה"ל<sup>18</sup> הניח את עיקר דינו של הראבי"ה בצ"ע מפני קושית הגר"א וגם כאן נשאר מפני זה בצ"ע.

<sup>17</sup> שער הציון קפז ח - נראה לי דהיינו דוקא כשנזכר אחר שהתחיל רחם נא, דלא עדיף מהזכרת יעלה ויבא בברכת רצה כששכח דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת מודים, והכי נמי יזכיר ברית ותורה קודם רחם נא. אכן באמת זה הדין דיעלה ויבא גופא גם כן לא ברירא כמו שכתבנו לעיל בסימן קי"ד בביאור הלכה, עיין שם, וצריך עיון.

<sup>18</sup> קיד ד"ה בלא חתימה.

## הרב יאיר יעקב קרמר

### בענין כחא דהתירא בברכות

א. פסחים קב. פלוגתא רבי יהודה ורבנן בדין שינוי מקום, דרבי יהודה סבר דתלוי בהניח מקצת חברים ורבנן סברי דתלוי בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן. ואמרי' עלה בגמ' דגם לריו"ח דפליג עליה דרב חסדא וס"ל דלרבנן אי"צ לחזור ולברך בשינוי מקום אפי' בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהן במקומן, לא תיקשי עליה מברייתא דמשמע דאיירי דווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן, דברייתא איירי בכה"ג רק בכדי להודיעך כחו דרבי יהודה דאפי' בכה"ג צריך לחזור ולברך אם לא הניח מקצת חברים. והקשה הרשב"ם בזה"ל: אדרבה לישמענין דברים שאינן צריכים ברכה לאחריהן במקומן להודיעך כחן דרבנן דמקילין כל כך שאפי' עליהם אי"צ לברך ומשום דכח דהתירא עדיף. אין לומר כך, דאין כחן כח וחשיבות אם אין מצריכין לברך, דסברא הוא דכיון שלא היה היסח הדעת בינתיים למה יחזור ויברך, אבל כח דרבי יהודה עדיף טפי וכו' הלכך הכא כח דאיסורא עדיף, עכ"ל. ובהגהות מהרש"ל כתב על דברי הרשב"ם וז"ל: ואני אומר אדרבה הכא הוא כח דהתירא שמיקל לברך עוד ולא חיישי' לברכה לבטלה להיות עובר משום לא תשא, לאפוקי רבנן דמחמרי שלא לברך כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל מהרש"ל. ובמהרש"א השיג על דבריו וכתב: ואני אומר דלא שייך הברכות אינן מעכבות אלא בברכת המצוות, אבל בברכת הנהנה כי הכא אסור לאכול בלא ברכה דכאילו מעל, ולהכי הוה קולא דלא יברך כרבנן, ע"כ דברי מהרש"א.

ב. ויעוי' ברכות יב. לא לאתויי נהמא ותמרי וכו' דאכל נהמא וקסבר תמרי, אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא וכו' עכ"ל הגמ'. ובתוד"ה לא לאתויי נהמא, ופי' רב אלפס השתא דלא אפשריטא בעיין אזלי' לקולא ואפי' פתח בחמרא וסיים בשיכרא יצא. ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת, עכ"ל התוס'. ובגליון הש"ס לרבינו הגרע"א העיר ע"ד הר"י בזה"ל: ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא [ובמג"א סי' רט' ס"ק ג' הקשה כן] דכבר כתב הרש"א בפסחים קב. וכו' דל"ש כן אלא בברכת המצוות דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות. אח"ז ראיתי באבן העוזר (סי' ריד') שכתב כן מסברא דנפשיה ולא הביא דברי הרש"א וכו' עכ"ל גהש"ס. ובהגהות שו"ע כתב באופן אחר קצת, דיעוי"ש במג"א ס"ק ג' דהקשה ע"ד הר"י בתוס' דפסק לחומרא דצריך לברך פעם אחרת, למה פסקו התוס' לחומרא הא קיי"ל ספק



ברכות להקל, וכ' עלה בהגהות הגרע"א בזה"ל: לענ"ד למה דהוציא המהרש"א פסחים קב. מדברי הרשב"ם שם דהא דקיי"ל סב"ל היינו רק בברכת המצוות, אבל בברכת הנהנין אם מסופק אם נפטר המאכל בברכה או לא אסור לאוכלו וכאילו מעל, א"כ בעלמא במסופק אם ברך על המאכל, א"א לו לחזור ולברך דשמא כבר בירך וגם אסור לאכלו דשמא לא בירך. והכא אם נפסוק דלא יברך שנית יהא אסור לאכלו ויהיה הברכה שבירך בודאי ברכה לבטלה, ואם נפסוק שמברך שנית ג"כ לא הוי רק ברכה אחת לבטלה ואין הפרש בין אם יחזור ויברך לבין אם לא יחזור ויברך דבין כך ובין כך הוי ברכה אחת לבטלה ושפיר הדין דיברך שנית ויאכל וכו' עכ"ל. והיינו דרעק"א בגהש"ס ורעק"א בהגהות שו"ע, הסיקו שתי מסקנות שונות עפ"ד מהרש"א הנ"ל, דהנה באמת לכאור' כיון דבברכות הנהנין אסור להנות מן העולם בלא ברכה, א"כ כשמסופק אם בירך, מחד אינו יכול לברך דהוי ספק לא תשא ומאידך אינו יכול לאכול בלא ברכה דהוי ספק נהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וא"כ ההכרעה לכאורה צריכה להיות שלא יאכל. אלא דבגהש"ס כתב דכיון דמכח ספק נהנה מן העוה"ז בלא ברכה אינו יכול לאכול א"כ אם יברך לא יחשב מוציא ש"ש לבטלה אפי' אם בירך כבר כיון דסו"ס צריך את ההוצאת שם שמים השתא כדי להתיר לו לאכול, ולכך הכריע דבברכות הנהנין בכל ספק ברכות יברך שנית ויאכל. ובהגהות שו"ע נראה דלא סבר להאי סברא להתיר לו לברך שנית כיון דבלא זה אסור לו בפועל לאכול מספק, אלא שחילק בין המקרים. אם מסופק אם בירך, אין אנו יכולים להתיר לו לברך שנית מספק, כיון דחשיב חשש מוציא ש"ש לבטלה להצד דבירך בראשונה. אבל בגוונא שבירך ברכה דיש לנו ספק אם יצא בה ידי חובתו, בזה אמרי' ליה לברך שנית ולאכול, כיון דאם נאסור עליו לאכול אכתי חשיב ספק מוציא ש"ש לבטלה מחמת הברכה הראשונה, דשמא היתה ברכה טובה והוא לא אכל על ידה וגם כשיברך שנית ויאכל ישאר במצב של ספק ברכה אחת לבטלה, או הראשונה או השניה.

והנה לענ"ד נראה להוכיח הוכחה נפלאה מגוף דברי המהרש"א הנ"ל כדברי רעק"א בגהש"ס. דהלא ברשב"ם מבואר, דההיתר לאכול בלא ברכה חשיב כחא דהתירא. והקשה עליו מהרש"ל, דאדרבה לפסוק לברך שנית הוי כחא דהתירא דהוי ספק מוציא ש"ש לבטלה. ותי' מהרש"א, דגם להתיר לו לאכול בלא ברכה הוי כחא דהתירא משום דהוי ספק נהנה מן העוה"ז בלא ברכה. ולכאור' אכתי לא תירץ מהרש"א לגמרי קושיית מהרש"ל, דאמנם גם להתיר לו לאכול בלא ברכה הוי כח דהתירא אבל אכתי צדקו דברי מהרש"ל דגם לומר לו לברך שנית הוי כחא דהתירא דהוי ספק מוציא ש"ש לבטלה ומאי אולמיה האי כחא דהתירא מהאי כחא דהתירא דמחמת זה הקשה הרשב"ם דהו"ל

לחדש חידוש בדעת רבנן ולא בדעת רבי יהודה ואדרבה מסברא היה נראה דבספק לא תשא היה לנו להחמיר יותר וממילא הוי יותא כחא דהתירא לומר לו לברך שנית. אמנם לדברי רעק"א בגהש"ס א"ש היטב, כיון דלדידיה כל היכא דאסור לו לאכול בפועל מותר לו לברך ולא הוי מוציא ש"ש לבטלה כיון דבפועל מועיל ההוצאת ש"ש שיוכל לאכול, וא"כ כיון דיש ספק אם השינוי מקום מחייב אותו בברכה נוספת ומה"ט אינו יכול לאכול בלא ברכה מספק שמא חשיב נהנה מן העוה"ז בלא ברכה, אמרי' ליה לברך ולא הוי כחא דהתירא כלל וכמשנ"ת כיון דבל"ז אינו יכול לאכול ולא הוי לבטלה, וממילא צדקו מאד דברי מהרש"א דודאי החידוש להתיר בספק שינוי מקום לאכול בלא ברכה הוי כחא דהתירא דמותר לו לאכול על אף דהוי ספק נהנה מן העוה"ז בלא ברכה. אבל לומר לו לברך לא הוי כחא דהתירא כלל דשוב אין ספק לא תשא דלא הוי לבטלה כיון דבלא ברכה אסור לו לאכול. אבל לדעת הגרע"א בהגהות שו"ע, דכ"מ דבספק ברכות הנהנין מברך שנית ואוכל הוא רק בגוונא שאינו מוסיף ספק ברכה לבטלה, וכגון היכא דודאי בירך אלא דאינו יודע אם הועילה ברכתו, כיון דאם לא יאכל שוב נמצא הוא בספק ברכה לבטלה על הברכה הראשונה. דלפ"ז נראה דבספק שינוי מקום ודאי אינו יכול לחזור ולברך, כיון דעל הברכה הראשונה אין שום חשש ברכה לבטלה דהא אכל מכחה קודם ששינה מקומו וכל הספק הוא אם נתחייב שנית בברכה ואם יברך הוי ספק ברכה לבטלה. וא"כ הדרא קושיתינו לדוכתא, דהמהרש"א הרויח בתירוצו רק דגם לאכול בלא ברכה הוי ג"כ כחא דהתירא אבל אכתי לא תירץ קושית מהרש"ל דגם לומר לו לברך שנית הוי כחא דהתירא וצ"ע.

## הרב אברהם לוי

### ענייית אמן על ברכות שהן מה"ת מדרבנן או רשות

א- כתב הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות שכחת העשין מצוה ט"ו) וז"ל "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתת תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו. ובשלישי שלברכות (כא.) אמרו מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנ' 'כי שם י"י אקרא הבו גודל לאלקיננו'. ורצה ללמוד ברכת המזון לפניו שיהיה מן התורה ק"ו מזה. אמרו ומה תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה לפניה מזון שטעון לאחריו אינו דין שטעון לפניו. והשיבו על זה מדרך הפירכות מה לתורה שכן חיי עולם. ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. וכו'. והעולה מזה שברכת התורה לפניו מצות עשה דאורייתא. ובגמ' דבני מערבא (רפ"ז) אמרו, כתוב בתורה ברכה לפניו ואין כתוב בה ברכה לאחריה, מה כתוב בה לפניו 'כי שם י"י אקרא הבו גודל לאלקיננו', כתוב במזון ברכה לאחריו אין כתוב בו ברכה לפניו, מה כתוב בו לאחריו ואכלת ושבעת וברכת את י"י אלקיך, ומנין ליתן את האמור בזה לזה וכו'. מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה". ומבואר בדבריו שלמד דברכת התורה דלפניה היא חיוב מן התורה, וילפינן לה מקרא דכי שם ה' אקרא. ועי' במשנה ברורה סימן מ"ז סק"א שכ' להלכה כדברי הרמב"ן והוסיף שכ"כ גם החינוך והרשב"א בפ' ג' שאכלו. ושכן ס"ל להשאגת אריה להלכה. אלא שהוסיף "שמצאתי אח"כ בספר מאמר מרדכי שמביא בשם הלבוש וע"ת ג"כ שהוא מדרבנן", וחשש להם להלכה, עיי"ש. (ועי' סי' ס' מ"ב סק"י).

ב- ועפ"ז כתב בקרית ספר (הלכות תפילה ונשיאת כפים פי"ד מצוה י"ט), דאיכא חיוב מדאורייתא לענות אמן על ברכת המזון וברכת התורה, כיון שהחיוב לברכם הוא מהתורה. וז"ל "שיברכו הכהנים את ישראל וכו', כשמשלימין פסוק ראשון כל העם עונין אמן, וכן בשני וכן בשלישי. ונראה דעניית אמן בברכה שהיא מדאורייתא כגון ברכת המזון וברכת התורה, שהוא חיוב לענות אמן מדאורייתא, מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל, דמשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכים שמו הבו גודל והיינו בעניית אמן, וכתיב נמי בירמיה אמן כן יעשה ה' יקים ה' את גו', דמשמע דיש בו אמנת דברים, וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת". [וכ"כ הבאר שבע (סוטה מא). ובצדה לדרך (פ' האזינו), ובמעשה רקח (הלכות תפילה ונשיאת כפים פי"ב)].

וביאור דבריו הוא, דהנה איתא בגמ' ברכות כא. "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה - שנאמר: כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו". ופרש"י "כי שם ה' אקרא, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל, אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלוקינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא (לז.).". ולמד מכך הקרית ספר דהיכא דאיכא חיוב מדאורייתא לברך וכברכת התורה אליבא דהרמב"ן הנ"ל, איכא נמי חיוב מן התורה לענות אמן, דמחד קרא ילפינן לברכת התורה ולעניית אמן. (ואגב, יש בדבריו חידוש נוסף, שהרי עניית אמן לאחר כל ברכה שהיא קריאה בשם ה', היינו הבו גודל לאלוקינו. אבל לאחר ג' הפסוקים אינה ענייה על הברכה לה', אלא על הברכה לעם העומדים שם, ואפ"ה כ' דכיון שמצוה מן התורה לברך את העם, גם עניית אמן אחריה היא מן התורה. ודו"ק).

ג- ועי' בפרמ"ג סי' רט"ו משב"ז סק"ב שכ' "בצידה לדרך פרשת האזינו ובתיבת גמא, חידוש לרמב"ן ז"ל, אמן ברכת התורה וברהמ"ז ומעין שלש דבר תורה. יע"ש". וכ"כ הפרמ"ג בספרו תיבת גמא (פ' האזינו) וז"ל "וראיתי בצידה לדרך והוא דבר חדש אצלי, שכתב בשם הרמב"ן ז"ל במנין המצות ט"ו, ובקרית ספר (הוא המבי"ט), שמצוה מן התורה לענות אמן אחר ברכת התורה ואחר ברכת המזון, והיינו כי שם ה' אקרא בברכה הבו גודל - אמן, כך פירש"י ז"ל ברכות (כא). יע"ש, ולפ"ז כל הברכות ועניית אמן דרבנן לחייב, (כוונתו, דעניית אמן אינה רשות כדעת הב"י אליבא דהטור, אלא חיוב גמור כדעת הרמב"ם. ועי' בביאור הגר"א סי' רט"ו סק"ג). וברהמ"ז וברכת התורה לפניה ומעין שלש למ"ד שחייב מן התורה בברכה, מחויב השומע לענות אמן, הן אמת שהרמב"ן ז"ל בעשין שלו מצוה ט"ו לא כתב רק שמצות עשה לברך ולהודות בברכת התורה, אלא דממילא משתמע מקרא. ולמ"ד ברכת התורה דרבנן וקרא אסמכתא, לית אמן מן התורה אף בברהמ"ז, דהך דרשא הוה אסמכתא. ולהרא"ם ז"ל לכאורה דוקא במקדש הא בגבולין אמן אין זה התגדלות והתרוממות וכו', וצ"ע, יע"ש. ולפי"ז אם שמע ברכת התורה ומעין שלש (או) בהמ"ז, ולא ענה אמן ביטל מצות עשה מן התורה". (נ.ב. לגבי ברכת מעין ג' אם הוא מן התורה או מדרבנן, עי' במ"ב סי' ר"ט סק"י. ומקורו בשיטות שהובאו בב"י שם. ועי' בפרמ"ג סי' ר"ח במשב"ז סק"א והובא בשעה"צ שם סק"א, דאף להני דס"ל שהוא מה"ת, מ"מ מדאורייתא סגי אף בבוא נפשות, ונוסח ומנין הברכות הם רק מדרבנן. ועי' בפתיחה כוללת לפרמ"ג ח"א אות כ' ד"ה ה"ג).

ד- והנה בתיבת גמא (שם) הסתפק, האם מותר לענות אמן על הברכות שחייבם מהתורה באמצע שמו"ע. וז"ל "ויש לשאול, בעומד בתפלה ושמע ג' ברכות אלו, י"ל דמפסיק דהוה מצות עשה, ואע"ג דאין מפסיק לקדושה וקדיש, זה מן התורה הוה, וי"ל הא רוב

ס"ל דברכת התורה דרבנן וקרא אסמכתא הוה, ומש"ה לא מנאה הר"מ ז"ל במנין המצות, ועיין במגילת אסתר. א"כ ענייית אמן מדרבנן הוא כמו הברכה, ועיין או"ח (רטו, ב) חייב לענות אמן. גם אם יש לפניו לשמוע ולענות אמן אחר בהמ"ז וברכת התורה ומעין שלש ויש לפניו לענות שאר אמנים הא עדיף, דהוה מצות עשה מן התורה להרמב"ן ז"ל". משמע מדבריו דגבי אמן דברכת המזון דחיובו ודאי מהתורה, (אם המברך אכל כדי שביעה), צריך לענות גם באמצע שמו"ע (לפי הצידה לדרך והקרית ספר והבאר שבע הנ"ל), וכל ספיקו הוא רק גבי אמן דברכת התורה כיון שדעת רוב הראשונים היא דחיובו אינו אלא מדרבנן. (ומ"מ גבי הנפק"מ הב' דנקט שאמן על ברכת התורה עדיפא משאר האמן, ודאי שנשאר בה, שהרי יש לו לחוש לדעות שהיא מן התורה, ולכן יקדימה קודם לשאר אמנים).

וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' כ"ג), בדעת הפרמ"ג, וז"ל "והפרמ"ג בתיבת גמא שם נוטה לסבור שכך צריך להיות באמת הדין אליבא דהרמב"ן והמבי"ט שמפסיק לענייית אמת על ג' ברכות האמורות, ורק לענין ברכות התורה כותב שם שי"ל דהא רוב ס"ל דברכת התורה דרבנן וקרא אסמכתא הוה, ומש"ה לא מנאה הר"מ ז"ל במנין המצות, א"כ ענייית אמן דידהו מדרבנן הוא כמו הברכה יעו"ש. ויעו"ש בתיבת גמא מה שמרמז בתוך דבריו שם מה שי"ל אף בברהמ"ז למ"ד ברה"ת מדרבנן, דכמו דס"ל דברה"ת מדרבנן וקרא אסמכתא כך בברהמ"ז הוה הדרשא אסמכתא, וממילא לית אמן מן התורה, אף בברהמ"ז. וכן מעיר דלהרא"ם ז"ל לכאורה דווקא במקדש הא בגבולין אמן אין זה התגדלות והתרוממות עיי"ש". וע"ע בדבריו שם שכתב ששה טעמים אמאי אין להפסיק באמצע שמו"ע לענייית אמן על ברכת התורה וברכת המזון. עיי"ש. (וכולן שייכים דוקא לגבי תפילת שמו"ע). וע"ע בתשובות והנהגות (ח"א סי' ע"ח) מש"כ בזה.

ה- אמנם בפוסקים ובמ"ב לא הוזכר כלל ענין זה שחייב ענייית אמן על ברכת התורה וברכת המזון הוא יותר חמור משאר ענייית אמן, ואדרבה מצינו מקומות שהותר לענות אמן על ברכת הקל הקדוש ושומע תפילה, ולא הוזכר שם שמותר לענות גם על ברכות התורה וברכת המזון שחיובם מהתורה, משמע דהפוסקים נקטו שאין מעלה לענייית אמן על ברכות אלו משאר הברכות. ובזה הביא בציץ אליעזר הנ"ל מספר תורת חיים (החדש) על או"ח סי' ס"ו אות ח' "שכותב להסביר זאת באופן נאות, והוא, דבדרך כלל אין להפסיק בהיות דעוסק במצוה ובשבחו של מקום, וזה שרשאי להפסיק לקדיש וקדושה וברכו ומודים הוא כדי שלא יהי' נראה ככופר במי שהצבור מודים ומשתחוים לו, והם אינם רק בציבור דאין יחיד רשאי לאומרם, וכן בשני האמנים שהם חמורים

משאר אמנים כמבואר בירושלמי, ומשא"כ בדבר שגם יחיד אומרו דאזי אין רשאי להפסיק ע"ש באריכות".

ו- ויש להוסיף ולדון אם באמצע שמברך ברהמ"ז שומע מאחר שמברך ברהמ"ז שמסיים ברכה אם יענה אחריו אמן לשיטות אלו שהחיוב לענות אמן הוא מדאורייתא, שהרי בשו"ע סי' קפ"ג סעיף ח' כ' "לענין לשאול בברהמ"ז מפני היראה או מפני הכבוד יש מי שאומר שדינה כתפילה". (עיי"ש במ"ב סק"ל טעם דין זה, ובביאור הגר"א שם סקכ"א ס"ל שדינו כהלל ביום שגומרין אותו, ועי' בחזו"א סי' כ"ח סק"ג). ועי' במ"ב שם סקכ"ה שהכריע דאם שח בין ברכה לברכה אין חוזר. ובסקכ"ו כ' דאף אם שח באמצע ברכה א"צ לחזור. ומעתה יש לדון אי לכתחילה נורה לו שיענה אמן אחר חבירו שמברך עתה ג"כ ברהמ"ז (כיון שאמן על ברכת חבירו הוא מן התורה). אמנם ודאי אם ענה שאינו חוזר וכו"ל. ושמא גם בהא שייכים דברי התורה חיים הנ"ל. ועי' בספר שש"כ בחלק התיקונים פרק נ"ז להגהה שבסעיף א', שכ' בשם הגרשז"א דנראה שכשאין שלושה שמזמנין אפשר שאסור לענות אמן אפי' כששומע ממי שסיים הברכה לאחריו, (והיינו באותה ברכה שאוחז בה). ואפי' אם יש שלושה ושמע מאחד שאינו המזמן גם אפשר שאין לענות אחריו, עכ"ד.

ויש לדון בהנ"ל אם יש לאסור בעניית אמן מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולגבי ברהמ"ז דשניהם מן התורה ודאי שיש לדון בזה. (עיי"ש בציץ אליעזר שהאריך בזה לגבי תפילה). אמנם לגבי תפילה יש לדון אי עוסק במצוה מדרבנן פטור ממצוה מדאורייתא, ויש לעי' בערוך לנר סוכה כה. ד"ה בגמרא. ובקובץ שיעורים פסחים אות צז. ושם חלק ב' סי' ל"ד. ועי' בביאור הלכה סי' ע"ב סעיף ד' שכ' בד"ה אם "ע' במ"ב מש"כ כיון וכו' כ"כ מ"א, ועיין בפמ"ג שכתב דמשמע מזה דהעוסק במצוה אפילו במצוה דרבנן שוב אין לו לפסוק אפילו למצוה דאורייתא, וצ"ע מנין לו זה עכ"ל".

ז- אלא דמ"מ יש לדון האם מותר לענות אמן אחר ברכות אלו (ברכת המזון ברכת התורה) בין ברכה לאכילה. דהנה השו"ע (סי' ר"ו ס"ג) כתב "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה". וכתב המ"ב (שם סק"ב) "כתבו האחרונים דאפילו מפני הכבוד והיראה אסור להפסיק אחר הברכה, ואם הפסיק חוזר ומברך. ואפילו לעניית אמן או לקדיש וקדושה וברכו ג"כ לא יפסיק", (ולא כתב מה הדין אם הפסיק). וכ"כ בסי' קס"ז סקל"ה "וכן אם רבים המסובין וכל אחד יש לו ככר ומברך לעצמו, לא יענה אמן על ברכתו של חבירו קודם שיטעום הוא על ברכתו". ובהג' רעק"א (סי' ר"ו) כתב, דאם הפסיק לאמן או לקדיש או לקדושה, הרי זה תליא בפלוגתת הט"ז והמ"א (סי' כ"ה ס"י, אשל אברהם סי' נ"א סק"ג). וכ"כ הפרמ"ג (סי' נ"א א"א סק"ג) וז"ל

"ואם בירך על המצוה ושמע ברכה מאחר וענה אמן אם צריך לחזור ולברך, באנו למחלוקת הט"ז ומג"א (סי' כ"ה ס"י, בט"ז סק"ח, ומג"א סק"ז), לט"ז אין חוזר ומברך, ומדמה ליה לגביל לתורי בסימן קס"ז סעיף ו' לכתחלה לא יפסיק ודיעבד אין חוזר ומברך, ולהמג"א חוזר ומברך, כיון דאין צריך, לא הוה גביל לתורי". (והוסיף שם שאם ענה אמן אחר ברכת עצמו, גם להט"ז חוזר ומברך, כיון דבאיסור הפסיק). ובפרמ"ג סי' ר"ו א"א סק"ד, פשיטא ליה דאם הפסיק בענייית אמן בין ברכה לאכילה שחוזר ומברך, עיי"ש. ובשעה"צ (סי' רט"ו סק"ב) כתב, "דאם ענה אמן בין הברכה להנאה, תלוי בפלוגתא אם צריך לחזור ולברך, לט"ז בדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ולמגן אברהם צריך". וכהמג"א פסק גם הלבוש בסי' כ"ה, וכן הפנים מאירות (ח"ב ס"ה) שהובא בשערי תשובה סי' קס"ז סק"ג. ובמ"ב (סי' כ"ה סק"ו) גבי ענייית דברים שבקדושה בין תש"י לתש"ר, הכריע כדעת המג"א שצריך לחזור ולברך. וצ"ב בדבריו מדוע בסי' כ"ה הכריע כהמג"א ואילו בסי' קט"ו לא הכריע.

ואפשר דס"ל למשנה ברורה לחלק בין ענייית אמן שבין תש"י לתש"ר לבין ענייית אמן בין ברכה לאכילה, דבהנחת תפילין איכא דין נוסף דבעינן הויה אחת לשניהם, ולכך אסור להפסיק בין תש"י לתש"ר, (שכ"כ במשנה ברורה סימן כ"ה סקכ"ח גבי הא דאסור להפסיק בדיבור בין תש"י לתש"ר, "אפילו בדיבור של מצוה כגון להשיב שלום לרבו וכל כה"ג, כי גורם ברכה שאינה צריכה. ואפילו לאותן המניחין תפילין בחוה"מ בלי ברכה וכו', אפ"ה עבירה היא להסיח ביניהן דלכתחילה בעינן שיהיו סמוכין ותכופין זה לזה דכתיב והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך שיהא הוייה אחת לשתייהן"), וכיון שענייית אמן היא הפסק שהרי ודאי אסור לכו"ע להפסיק ולענות אמן, לכך לגבי תפילין הכריע כהמג"א שצריך לחזור ולברך. ומשא"כ לגבי בין ברכה לאכילה לא הכריע אי הלכה כהמג"א או כהט"ז. ודלא כהפרמ"ג והרעק"א שהשוו ביניהם. ולפ"ז גם אין לנו הכרע לומר שהלבוש שהכריע לגבי תפילין שחוזר ומברך יסבור כך גם לגבי ברכה. אמנם הפנים מאירות הנ"ל איירי לגבי הפסק בין ברכה לאכילה, ומ"מ פסק שצריך לחזור ולברך. ועיקר הך סברא לחלק בין תפילין לבין סח בין ברכה לאכילה, שוב מצאתי שהדבר מבואר בדברי המטה אפרים (סי' תרכ"ה בהערה על אלף המגן סקס"א), שכתב דכיון שטעם האיסור לדבר בין תש"י לתש"ר הוא מטעם דבעינן הויה אחת לשתייהן, לכן אם ענה אמן על ברכת תפילין של חברו אינו סותר להויה אחת ול"ה הפסק. ומשא"כ אם סח בין ברכה לקשירה דגם על ברכת תפילין של חברו היא הפסק. עיי"ש. ועי' בשערי תשובה סי' כ"ה סק"ח שהביא משו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נ"ט) "שמותר לענות אמן אחר ברכת חברו על התפילין לכתחילה,

אע"ג דלקדיש ולקדושה לא יפסיק, מ"מ אמן הוא קבלת דברים שמאמין בה' שצונו להניח תפילין, ל"ה הפסק". ואף שהפנים מאירות גופיה שהבאנו לעיל (והוא בח"ב סי' ה') ס"ל שאם ענה אמן בין ברכה לאכילה שצריך לחזור, ולא חילק שאם היא אותה ברכה שא"צ לחזור. ובע"כ דס"ל דשאני ברכת התפילין שהאיסור להפסיק בין תש"י לתש"ר הוא משום דבעינן הויה אחת לשניהם, ולכך אם עונה על ברכת תפילין של חבירו אין זו סתירה להויה אחת, ולכך עונה אף לכתחילה.

ועפ"ז יש לדון אם בין ברכה לאכילה או עשיית מצוה שמע אחר שמברך ברכת התורה או ברכת המזון, דלשיטות הנ"ל חיוב עניית אמן הוא מהתורה, האם נימא דיפסיק לקיים המצוה מדאורייתא של עניית אמן, שהרי גם אם נימא שיצטרך לחזור ולברך, ויגרום לברכה שאינה צריכה, מ"מ י"א דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, (עי' מ"ב סי' רט"ו סק"כ), או דנימא דכיון שכבר בירך, ועניית אמן הוי הפסק אסור לו להפסיק אפי' שאיכא חיוב מהתורה לענות אמן, דעדיף לעבור בשוא"ת באיסור מן התורה מקום ועשה באיסור מדרבנן, ולכן אם לא יענה אמן הרי זה שוא"ת, משא"כ אם יענה אמן הרי הוא גורם לברכה לבטלה בקו"ע.

וגם יש לדון דלהצד שנורה לו להפסיק משום מצוה מן התורה, שוב לא נצריכו לחזור ולברך. דבהא גם המג"א יודה דכיון שמותר לו להפסיק שוב לא גרע מגביל לתורי שכיון שמותר לו להפסיק בדיעבד, אין חוזר ומברך. וצ"ע.

ח- וכעין זה יש להסתפק אם יענה על ברכות אלו שהן מן התורה בין תש"י לתש"ר, וכגון ששמע אז מחבירו שמברך ברכת התורה לשיטות שהיא מדאורייתא. האם נימא דיפסיק לקיים המצוה מדאורייתא של עניית אמן, או דנימא דכיון שעוסק במצוה דהנחת תפילין שצריך לעשותה בהויה אחת, וכנ"ל, שוב אין לו לעשות מצוה אחרת של עניית אמן אף אי נימא שהיא מן התורה. וגם בזה י"ל דאי נורה לו שצריך לענות אמן, שוב לכו"ע א"צ לחזור ולברך כיון דלא גרע מגביל לתורי, וכנ"ל.

ט- והנה איכא עוד דבר חידוש בפרמ"ג (סי' קכ"ד א"א סקי"ד) שכתב וז"ל "ונשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא לולב וכו', כיון דרשות להם, ג"כ רשות לענות אחריהם אמן, אבל לא חובה, עיין סי' רט"ו ס"ב התם המברך חייב בה". והיינו דהפרמ"ג לשיטתו דס"ל דכדין הברכה כן דין עניית האמן לאחריה, אי דאורייתא אי דרבנן אי רשות. ולכן נשים במצוה שהזמן גרמא שברכתן רשות גם עניית האמן היא רשות. ומשמע דפסק המ"ב כוותיה (סי' קכ"ד סקמ"ז), שהביא דברי הפרמ"ג בהאי לישנא, "ואחר נשים שבירכו על מ"ע שהז"ג יוכל לענות אמן". אכן בשו"ת בנין עולם



(או"ח סס"ה) פסק דאיכא חיוב לענות אמן לנשים המברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, וז"ל "ועוד נראה יותר דאפי' נשים המברכות על מ"ע שהזמ"ג כמ"ש התוס' והפוסקים, אע"ג דלא מחייבי כלל אפי' מדרבנן, מ"מ עונים אחריהם כיון שמכוונים לשם ברכות לה' יתברך. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"א מה' ברכות הי"ג) שכתב וז"ל "כל השומע אחד מישראל מברך ברכה אחת וכו', חייב לענות אמן, ואם היה המברך כותי או מין וכו' או תינוק המתלמד וכו'". הרי שלא הוציא מן הכלל אלא תינוק המתלמד, משמע אבל אם מכוון לשם ברכה חייב לענות אמן, הרי שמפרש מ"ש בש"ס עונין אמן אחר ישראל כו' שאינו רשות אלא חובה, א"כ מוכח כמ"ש, וכו'. וזה ברור לענ"ד". וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' מ"ה) תמה על דברי הפרמ"ג הנ"ל, וז"ל "ומש"כ עוד הפרמ"ג שם דאם נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג כלולב וכו' כיון דרשות הוא להם לברך ג"כ רשות לענות אחריהם אמן, ע"כ. ולולא דבריו הק' אינו נראה כן, דודאי אם לברך ואם לא לברך הוא רשות, אבל השתא דמברכות כבר הלא מברכות בשם ומלכות לשמים מ"ט לא יהא חיוב לענות אחריהם דרך חוב גמור, ומובן דאינו דומה למש"כ הט"ז סוס"ק ג' דאחרי גוי ענית אמן רק רשות".

י- והנה הפרמ"ג (סי' כ"ה א"א סק"י) כתב לגבי ברכות התפילין, וז"ל "ויש להסתפק אם יענה אמן אחר 'על מצות' בשומע מחבירו, דבסי' רט"ו ס"ד אין עונין אמן אחר ברכה לבטלה, וזה ספק היא". מבואר דאף למאן דנוהג לברך על תפילין של ראש, מ"מ כיון דאיכא פלוגתא אם צריך לברך על התפילין של ראש, ואיכא חשש ברכה לבטלה, לכן יש לדון אם מותר לענות אמן על ברכה זו. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סי' י' ס"ד) וז"ל "ומפני שיש ספק בברכה זאת, לכן יש ג"כ ספק אם השומע יענה אמן או לא, על כן נראה לי כי טוב לברך ברכה זאת בלחש". ולפי"ז יש להקשות אמאי שרי לענות אמן אחר נשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, הא כיון דאיכא פלוגתא אם נשים יכולות לברך לכאורה אין לענות אמן על ברכתם, דנהי שהן נוהגות לברך מ"מ איכא בזה חשש ברכה לבטלה דומיא דתפילין. אכן אפשר לחלק בין ברכת 'על מצות' בתפילין לשאר הברכות שיש בהם פלוגתא אם צריך לברך, דגבי תפילין על הצד שלא מברכים ברכת 'על מצות', א"כ כבר נפטרו התפילין של ראש בברכה שבירך על התפילין של יד, (דברכת להניח קאי גם על של ראש), וממילא איכא חשש דברכת על מצות היא ודאי לבטלה, ולכן חשש טפי הפרמ"ג לעניינת אמן בתפילין של ראש דאיכא צד דודאי הברכה לבטלה כיון שכבר נפטרו בתפילין של יד. משא"כ בשאר המצות דאיכא פלוגתא בפוסקים אם צריך לברך, כיון דנקטינן כדעה שאפשר לברך, א"כ אין זה

ודאי ברכה לבטלה, משום דבעלמא מי שעושה מצוה צריך לברך, וכיון דנקטינן כמ"ד שנשים יכולות לברך ממילא לדידן אין זה ברכה לבטלה.

יא- אולם אכתי יש להקשות, דהנה מדברי הביה"ל (ססי' רט"ו) מתבאר דכל היכא דאיכא ספק אם לענות אמן (מחמת פלוגתא הפוסקים אם אפשר לברך), מותר לענות אמן מספק, דכתב וז"ל "ומ"מ נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים (כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי), אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה עליה וכמ"ש הפרמ"ג (שם א"א סק"א) דאין בו חשש דלא תשא". וכ"כ בפשיטות בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' ז') וז"ל "וגם בעניית אמן דחשיב כאילו הוא בעצמו מברך לבטלה, וכי אסור לענות אמן על ספק ברכה, וגם מצינו דמותר לענות אמן על הלל של ר"ח אפילו להנוהגים כהמחבר שאין מברכים כשאין גומרים כל ההלל". וא"כ קשה אמאי גבי תפילין צידד הפרמ"ג שאין לענות אמן, דנהי דאיכא צד דודאי הוי ברכה לבטלה וכנ"ל, מ"מ כיון שיש"א שצריך לברך על התפילין של ראש, לא נפקא מכלל ספיקא, ובספק שרי לענות אמן כיון שאין איסור לענות אמן בספק פלוגתא, (כל עוד לא נדחה אותה דעה מהלכה לגמרי). ויל"ע.

יב- והנה כדברי הביה"ל דכל היכא דאיכא ספק אם לענות אמן (מחמת פלוגתא הפוסקים אם אפשר לברך), מותר לענות אמן מספק, כן מתבאר מדברי השערי אפרים (שער ד' סכ"ה) וז"ל "ואח"כ אומר האב ברוך שפטרני מעונשו של זה. ויש נוהגין לברך בשם ומלכות, בא"י אמ"ה שפטרני או אשר פטרני. ואם הוא מברך בשם ומלכות אז השומעים עונים אחריו אמן". משמע מדבריו תרתי. א. דברכה שאין בה שם ומלכות לא עונים אחריה אמן, ולכן דוקא אם בירך בשם ומלכות עונים אמן, אבל אם לא בירך בשם ומלכות אין עונים אמן. (וכן מבואר בדבריו (שם סל"ג) שכתב וז"ל "בתשעה באב שחרית כל אחד מהקוראים קודם שמברך ברכת התורה יאמר ברוך דיין האמת ומאחר שאומרים בלא שם ומלכות ואין כאן עניית אמן נוהגים לומר בלחש"). ב. דאפשר לענות אמן אע"פ שהעונה אמן לא נוהג לברך בשם ומלכות, [נהיינו כדברי הביה"ל דכל היכא שהמברך נוהג כדעה שלא נדחתה לגמרי מהלכה אפשר לענות אחריו אמן].

אכן מש"כ השערי אפרים, דאין עונים אמן על ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות, במג"א (סי' רט"ו סק"ג) מבואר לא כך, דכתב וז"ל "איתא במדרש, כששומע שאחד מתפלל דבר או מברך לישראל אפילו בלא הזכרת השם חייב לענות אמן. ולכן נתפשט המנהג שעונים אמן אחר הרחמן בבהמ"ז". והביאו במ"ב שם סק"ט.

## הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר

### בשינוי מקום לגבי ברכת המצוות

#### בדין ברכת ציצית

בס' ח סעי' יג מובא בשו"ע שאם אדם בירך על טלית קטן בביתו והתכוין לפטור גם את הטלית גדול שילבש בבהכנ"ס לא מועיל.

ומובא במשנ"ב מחלוקת באחרונים מה הטעם שלא מועיל דעת המג"א משום שינוי מקום.

ודעת החי"א בכלל יב בנשמ"א ס"ק א שמדובר שהבהכנ"ס רחוק מביתו והליכה כזו הוי הפסק החי"א מסביר שאמנם מצאנו לגבי אכילה שאם אדם שינה מקומו הוא צריך לחזור ולברך משום שכשאדם מברך במקום אחד הברכה היא שייכת לאכילה באותו המקום דהרי אם הוא ילך אח"כ למקום אחר לא בטוח שגם ימשיך לאכול אבל במצוה זה דבר שחוב על האדם ולכן אין שייך לומר שרק באותו מקום הוא יקיים את המצוה ולכן הברכה חלה בכל מקום שהוא ירצה לקיים את המיצוה.

ולכן סובר החי"א שאין לחשוש לשינוי מקום אלא שאם הביהכנ"ס רחוק אז יש חשש של הפסק והחי"א שם תמה למה לגבי אכילה יש חשש רק אם הפסיק בין הברכה לאכילה ולא מצאנו שיש חשש של הפסק באמצע האכילה (אם לא ששינה מקומו) וא"כ למה שיהיה חשש שההליכה לביהכנ"ס תהיה הפסק בברכה.

ואפשר אולי לומר שדוקא לגבי אכילה שהיא שייכת למקום לכן כל זמן שלא שינה מקומו אפילו שהוא הפסיק באמצע האכילה אין חשש משא"כ לגבי מצוה שהיא לא שייכת למקום אז אם הפסיק באמצע אין מה שיקשר.

בין הברכה שקודם להפסק שתועיל גם לאחר ההפסק.

#### בדין ברכת על ביעור חמץ

וכתב שם החי"א שאם אדם בודק את ביתו וגם את חנותו שבחצר אחרת צריך לחזור ולברך משום שההליכה הוי הפסק.

והמשנ"ב בס' תלב ס"ק ז כותב בשם החק יוסף שאין צריך לברך דכולה חדא מצוה היא.

והביאור הוא לכאורה שכשאדם מברך על הטלית קטן והברכה היא לא סתם על מצות ציצית אלא על קיום המצוה בבגד הזה ולכן אם אח"כ מפסיק ע"י הליכה הברכה לא תועיל לבגד אחר משום שהיה הפסק בין הברכה על ציצית זאת לבין הברכה על ציצית אחרת.

אבל לגבי הברכה על ביעור חמץ אין הברכה על ביעור חמץ בבית זה אלא הברכה היא באופן סתמי על החיוב לבער החמץ בכל המקומות ולכן אין שום חילוק בין בית זה לבית אחר ולכן אין חשש שההליכה תעשה הפסק בברכה מכיון שזהו ממש מצוה אחת ולפ"ז מה יהיה הדין אם אחרי שבירך על ביעור חמץ נזכר שיש לו עוד בית לבדוק האם יצטרך לברך שוב דהרי אם אדם בירך על ציצית אחת ואח"כ לובש אחרת אם הוא לא כיון לכו"ע צריך לחזור ולברך.

אבל לפי הנ"ל פשוט שלא יצטרך לברך על ביעור חמץ בבית אחר משום ששם הברכה היא לא על אותו בית אלא באופן כללי על כל החמץ שיש לו בכל המקומות.

אבל מה יהיה הדין באדם שבודק עוד בית בחצר אחרת בתור שליח. לכאורה במקרה זה לכו"ע יצטרך לברך שוב דא"א לומר שזה חדא מצוה שהרי בביתו חייב לבדוק משום שזהו מצוה שלו ובבית האחר חייב לבדוק בשביל החיוב של משהו אחר.

## הרב משה יוסף שטיין

### בדין קרבנות ויום כיפור בלא תשובה ובמבעט

#### א

מתני' ריש כריתות על אלו חייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת ועל לא הודע שלהם אשם תלוי, חוץ ממטמא מקדש וקדשיו שאינו מביא אשם תלוי. ובגמ' בדף ז' פריך וניתני נמי חוץ ממי שעבר עליו יום הכיפורים שאין מביא אשם תלוי, ומשני ר' יוחנן דמתני' איירי במבעט בכפרת יוה"כ, דבאופן זה אין יום כיפורים מכפר, ולאחר יוה"כ חייב אשם תלוי. ובגמ' מבואר דריש לקיש מיאן בתירוץ זה, משום דסבר דיוה"כ מכפר אף באופן שמבעט בכפרתו. ואמרינן דפליגי ר' יוחנן ור"ל בפלוגתא אביי ורבא לגבי קרבן, באומר לא יתכפר לי חטאתי, דאביי סבר דאינה מכפרת ורבא סבר דמכפרת.

ויש להקשות מדוע הוצרכו בגמ' לאוקימתא דמבעט, דתלוי במחלוקת אמוראים וכו', ולא אמרו בפשיטות דאיירי בלא עשה תשובה, דהרי דעת חכמים במשנה ביומא דף פ"ה ע"ב דיום כיפור מכפר רק עם תשובה. ואין לומר דרצו להעמיד המשנה גם לפי רבי דסבר דעיצומו של יום מכפר ואין צריך תשובה, דהרי מבואר בהמשך הסוגיא דגם במבעט סבר רבי דיום כיפור מכפר, וא"כ לכאורה כשר' יוחנן מתרץ דמתני' דכריתות איירי במבעט על כרחיך דהוי דלא כרבי, ואם כן אפשר לתרץ בפשיטות דאיירי בלא עשה תשובה.

עוד יש להבין דמסתימת הדברים נראה דמחלוקת ר"י ור"ל לא שייכא להא דרבי ורבנן, דלא הוזכר כלל דכל הנידון הוא רק אם צריך תשובה ביוה"כ, ורק בהמשך הסוגיא הובא סתירה בין ברייתות, וע"ז הביאה הגמ' הא דרבי ורבנן ומדוע לא הוזכר בתחילה דנידון האמוראים הוא לפי רבנן. ובאמת כבר הקשה כן השיטמ"ק בסוגיין, מדוע לא תלינן פלוגתייהו דר' יוחנן ור"ל בפלוגתת רבי ורבנן. ותירץ "דשמא לא פליגי לענין אם יפטור מאשם תלוי ביום הכיפורים כשאינו שב", עכ"ל, וסתם דבריו ולא פירש האם רבנן מודו לרבי או להיפך, וגם לא ביאר מדוע שאני אשם תלוי.

#### ב

והנה יש לעיין תחילה בדיני תשובה וביעוט לגבי קרבן, ומזה נבא להבין גדרי הפטור דאשם תלוי ביוה"כ.

דהנה הגבורות ארי בסוף יומא יצא לחדש דאין תשובה מעכבת כלל בקרבן, דלא כמו שפי' רש"י שם המשנה, דחטאת ואשם מכפרין רק עם תשובה, וכ"כ רש"י בשבועות דף י"ג דמ"והתוודו" ילפינן דאין הקרבן מכפר לאינן שבין, ובאמת כן הוא דעת הרמב"ם דכתב בפ"א מהל' תשובה הלכה א' וז"ל וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהם על שגגתן או על זדונן, אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידידי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה, עכ"ל.

והגבורות ארי הקשה דבגמ' דילן מובא ברייתא שדנה האם יום כיפור מכפר לשאינן שבין, ורוצה ללמוד מקרבנות דאין מכפר באין שבין, ודחינן שאני יוה"כ דמכפר אף במזיד ואי אפשר ללמוד מקרבנות, ומסיק דילפינן מקרא דכתיב "אך" דיוה"כ מכפר רק לשבין, והגמ' מבארת דשבין ואין שבין הכונה לביעוט, ומחמת כן הדר ב' רבא מהא דסבר דביעוט אינו מעכב, דבברייתא זו מבואר שביעוט מעכב בקרבנות. וקשה טובא מדוע הגמ' לא ביארה שבין ואין שבין כפשוטו דלא עשה תשובה, ומדוע הוצרך רבא לחזור בו מכח ההיא ברייתא, ומזה הכריח הגמ' דאין תשובה מעכבת בקרבנות, רק ביעוט מעכב, ולכן הוצרכה הגמ' להעמיד את הברייתא במבעט, ודלא כרש"י שתשובה מעכבת. [ועיי' בסוף דבריו דהקשה דעכ"פ מצד זבח רשעים תועבה יפסל כמבואר בזבחים דף ז' גבי עולה דאם לא שב בתשובה פסול משום כך, והוא תירץ דזה רק במזיד, והמנחת חינוך דן דבשביל זה סגי בהרהור תשובה, ועוד דיברו בזה האחרונים, ואכ"מ].

והנה הרמב"ם בפרק ג' משגגות הלכה י' הביא דינא דביעוט וז"ל "אין יום הכיפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אינן מכפרין לו וכו' וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו" עכ"ל. ויש לדקדק דבהל' תשובה לא הזכיר הרמב"ם כלל דצריך להביא הקרבן שנית, רק בהל' שגגות דאיירי לענין מבעט כתב להא דכשישוב יצטרך שוב להביא קרבנו, ונראה בעליל מדברי הרמב"ם דחסרון תשובה אינו מעכב כלל את הקרבן, וגם בלא תשובה יצא ידי חובת קרבן, אלא דלא נתכפר עונו, ולכן כתב הרמב"ם דין זה בהל' תשובה ולא בהל' שגגות, דנאמר בזה דגם כשיצא ידי חובת הקרבן עדיין לא נסתלק עונו אם לא עשה תשובה, וזה דומיא דההלכה שכתב הרמב"ם בהמשך שם דמי שלקה ולא עשה תשובה לא נתכפר, ובזה ודאי אין שום חסרון במלקות, אלא דלא נסתלק עונו. משא"כ במבעט כתב הרמב"ם להדיא דלא יצא ידי חובת הקרבן, והיינו דמי שלא מאמין בכפרה הוי חסרון בקרבן עצמו, ויצטרך להביא קרבן אחר.

ומעתה יתכן לומר כן גם בדעת רש"י ביומא שכתב דתשובה מעכבת, דיתכן דעיכוב היינו לענין כפרה שאין מתכפר לו עונו, אבל אין חסרון בקרבן עצמו ויצא ידי חובתו. ויתכן גם דסבר דביעוט לחוד ותשובה לחוד, וביעוט מעכב הקרבן, וכמבואר ברמב"ם.

ויש להוסיף בביאור הדברים, דהנה רש"י בסוגיין ביאר הטעם דאין קרבן מכפר במבעט וז"ל "דלרצונו בעינן", ולכאורה זהו משום דבתחילת הסוגיא בנידון אביי ורבא אם יש חסרון דביעוט או לא איתא בגמ' "היכא דאמר לא תיקרב דכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו, כי פליגי דאמר תיקרב ולא תכפר, אביי אמר אין מכפרת דהא אמר לא תכפר, רבא אמר מכפרת, כיון דאמר תיקרב כפרה ממילא אתיא", וכפי הנראה הבין רש"י ממה שהקדימה הגמ' הדין דצריך רצון ואין קרבן בכפיה, דגם נידון דביעוט הוא המשך לזה, דהיינו דהמחלוקת היא האם לרצונו הוא רק בעצם הבאת הקרבן או גם בכפרתו, ולכן פי' רש"י דאם מעכב, היינו משום דחסר בלרצונו. ומובן היטב לפי"ז החילוק המבואר ברמב"ם דביעוט עיכוב הוא בקרבן, וכמו עיקר דין לרצונו דמעכב, כן גם דין זה, דכאמור הוא פרט נוסף בלרצונו, משא"כ תשובה דין אחר הוא ונלמד מוהתודה, ובזה סבר הרמב"ם דאינו לעיכובא.

נמצא לפי"ז דקרובים דברי הראשונים לדברי הגבול"א, דגם הם מסכימים דביעוט ותשובה ב' ענינים שונים הם, ומסכימים דביעוט גרע, אלא דלשיטתם כשאין תשובה אין כפרה, ובגבורות ארי משמע להדיא דגם בלא תשובה נתכפר לגמרי.

## ג

אלא דלפי"ז קשה טובא, דבגמ' פריך על הברייתא דלעיל שיוה"כ מכפר רק על השבין מדכתיב "אך" חילק, מברייתא אחרת דיליף מ"יום הכפורים הוא" שיוה"כ מכפר אפילו אם לא התענה ועשה מלאכה, אלמא יוה"כ מכפר אפילו בלא שבין, ומתרץ אביי הא רבי והא רבנן, דברייתא דמכפר היא כרבי דסבר דא"צ תשובה בכפרת יוה"כ, וברייתא דאין יוה"כ מכפר באין שבין כרבנן. ולפי המבואר קשה דהרי ב' ענינים הם, וביעוט אינו שייך לחסרון תשובה, וא"כ גם רבי יכול להודות דבמבעט אין יוה"כ מכפר, וכמו דבקרבן נתבאר דתשובה אינה עיכוב וביעוט כן, כך נאמר גם ביוה"כ, ואם כן אין מקור מרבי דגם בביעוט מכפר.

ונראה לומר דאמנם רבי ורבנן נחלקו לענין תשובה ולא לענין ביעוט, אבל הרי מבואר בגמ' דהנידון לגבי קרבן אי ביעוט מעכב או לא, היינו האם הכפרה תלויה במעשיו או שהכפרה באה ממילא, והיינו דהצד דאין קרבן מכפר במבעט הוא משום שזה כלול בדין הבאתו את הקרבן שיקבל הכפרה. ומעתה נראה דכיון דסבר רבי דיוה"כ גם בלא

תשובה מסלק העוון [משא"כ קרבן שאם לא עשה תשובה אע"פ שיצא ידי חובת קרבן מכל מקום עונו לא מתכפר לו] על כרחיך דכפרת יום כיפור היא משום עיצומו של יום ואין צריך למעשה האדם בזה, א"כ הגם שדבריו נאמרו לגבי חסרון תשובה, אבל שוב לא שייך כלל לדון אי ביעוט פוגם בכפרה או לא, דכיון דאין שייכות כלל לפעולת האדם ולרצונותיו איך יעכב הביעוט.

[ועיין בתוס' בשבועות דף י"ג בד"ה דאי לא תימא הכי, דהקשו על מה שאמר רבא שגם ברייתא ראשונה היא כרבי אלא שמודה רבי בכרת דיומא שצריך תשובה, ורבא מוכיח כדבריו דאל"כ איך שייך כרת על עבירות יוה"כ, והקשו תוס' א"כ מדוע צריך פסוק בברייתא הראשונה לומר דאין מכפר לאינן שבין, והרי זה מוכרח מצד עצמו כמו שאמר רבא דאל"כ איך שייך כרת על עבירות יוה"כ, ותימצו דהפסוק נצרך למבעט, דההכרח שאמר רבא דאל"כ לא שייך כרת בעבירות דיוה"כ הוא רק כשאין תשובה, ועדיין אין לנו ראיה דכשמבעט לא יתכפרו עבירות דיומא. ובפשטות היה נראה כונתם דהפגם של מבעט הוא פחות מהפגם של מי שלא עשה תשובה, ולכן גם לאחר שיודעים מכח הכרח שמי שלא שב בעבירות דיומא נידון בכרת עדיין צריך פסוק למבעט בעבירות דיומא שנידון בכרת. אבל לפי כל האמור נראה דכונתם ממש כמו שנתבאר, דרק אחר שמודה רבי בכרת דיומא דצריך תשובה, שוב שייך לדון האם גם ביעוט חסרון הוא או לא, דלולי החידוש שכרת דיומא שונה משאר עבירות אין מקום להא דביעוט, וזה ממש כמו לאוקימתא דאביי דהברייתא כרבנן, ולשיטתם ידעין כבר דצריך תשובה ביו"כ, ולא זה הוא נידון הברייתא, אלא דנידון כללי הוא האם כמו שמצינו חסרון דביעוט בקרבנות, ולענין לצאת ידי חובה, כמו"כ יש לדון דיעכב כפרת יו"כ, ויבואר עוד בזה בהמשך].

## ד

עוד צריך להבין לפי כל האמור, דמבואר בגמ' דרבא חזר בו ממה שסבר דביעוט אינו עיכוב מהאי ברייתא דמפורש דקרבן אינו מכפר לאינן שבין, וקשה מדוע ביאר הברייתא בביעוט ולא בלא עשה תשובה כפשוטו, והא דתניא שם שקרבן אין מכפר על שאין שבין נפרש שאין מתכפר עונו ובאמת יוצא ידי חובתו. [ומזה באמת הכריח הגבון"א דתשובה אינה מעכבת כלל, ולכן לא יכלו להעמיד הברייתא באינו שב כפשוטו, אבל זהו רק שיטתו דבלא תשובה מתכפר העוון, אבל ברמב"ם מבואר שאין עונו מתכפר, ומדוע לא פירשו כן את הברייתא].

ונראה דאה"נ אין הכרח גמור לפרש הברייתא במבעט ולענין כשרות הקרבן, ובאמת ריש לקיש יפרש בלא שב כפשוטו ולענין כפרת עונו, דהרי לדעת ר"ל מבעט ביוה"כ



מתכפר, ולא שמענו שחזר בו מחמת ברייתא זו, אלא על כרחיך דלא פירש הברייתא בביעוט, אלא דרבא הוא דחזר בו, דסבירא ליה דכפרה האמורה בהאי ברייתא לענין קרבנות הוא לגבי כשרות הקרבן ולא לגבי סילוק עונות, [והיינו דשייך להלכות שגגות ולא להלכות תשובה]. והנה אף לרבא הנידון בברייתא לגבי יוה"כ הוא לענין מחילת עוונות, ומכל מקום רוצה הברייתא ללמוד כפרת יוה"כ לענין מחילת העון מכפרת קרבן לענין כשרות הקרבן, דכל א' לפי עניינו, ולא מסתבר ליה לרבא דנידון קרבנות הוא מהלכות תשובה, אלא מהלכות קרבנות, וא"כ כל השו"ט איך להעמיד הא דשבין ואין שבין, זהו דעת רבא עצמו, אבל הכרח גמור אין כאן, ולכן ר"ל לא חזר בו וכאמור.

ויתיישב לפי"ז מה ששינה רש"י משנתו כאן לעומת מה שכתב בשבועות דף י"ג, דשם הביא רש"י דאין מכפר כשאין שבין משום חסרון וידוי, וכפי שהובא לעיל, וכאן כתב רש"י משום לרצונו. ובגבורות ארי הנ"ל תמה על רש"י בשבועות שפירש משום דכתיב והתודה דנעלם ממנו סוגיא דכריתות דמפרש את הברייתא לענין ביעוט ולא לענין תשובה. ולפי האמור מיושב היטב דהמעייין בסוגיא שם יראה שאין הגמרא דנה כלל מאי שבין ומאי אין שבין, ונראה דהבינה הגמ' דברים כפשוטן דלא שב בתשובה, [ויעוין שם בכל הסוגיא דמשמע להדיא דהברייתא הובאה ממש על תשובה, ולא כמו בסוגיין דהנידון הוא ביעוט ורק מביאים ראיה מתשובה, דוק בזה היטב] ולכן הביא רש"י הפסוק השייך לתשובה דכאמור הגמ' שם מבארת דגם לגבי קרבן הנידון הוא בלא שב מחטאו ולגבי כפרת עונו, אבל כאן מיאנה הגמרא בזה, וכפי שנתבאר זהו דעת רבא דסבר דלא איירי לענין כפרת עוון אלא לגבי כשרות הקרבן, ולכן הביא רש"י הלימוד דלרצונו, וא"ש היטב. [ועיין בערוך לנר כאן דהלך בדרך זו לחלק הסוגיות ולבסוף נשאר בצ"ע, ולפי המבואר הכל מיושב]

## ה

ועפ"י כל האמור נבא לבאר הדין לגבי אשם תלוי שאם עבר עליו יוה"כ נפטר מקרבן כדתנן כריתות כה., האם תשובה מעכבת או לא.

והנה בכתבי הגרי"ז [מנחות ה.] כתב דמה שנפטר ביוה"כ מאשם תלוי אין זה משום דנתכפר העוון וממילא אין צריך קרבן, דהרי יש צד בגמ' כריתות כו. דגם מחוסרי כפרה יפטרו ביו"כ מחטאת העוף הבא על הספק, ושם אין שייכות לחטא ועוון, אלא על כרחיך דין הוא דיוה"כ הוא במקום הקרבן.

ונראה א"כ דכיון דנתבאר דחסרון תשובה אינו מעכב בכשרות הקרבן רק בסליחת העוון, ונתבאר גם כהוכחת הגרי"ז דהפטור מאשם תלוי ביום כיפור אינו משום סילוק

העוון אלא שיוה"כ עומד במקום קרבן, א"כ לגבי הא דיוה"כ פוטר מאשם תלוי לא איכפת לן בחסרון תשובה, דהרי אין הפטור ע"י כפרת העוון אלא דכשעבר יוה"כ הוי כמו שכבר הקריב. [וגם נראה דהא דלרבנן אין יום כיפור מכפר בלא תשובה אין זה משום דאין כל תוקף לכפרת יום כיפור בלא תשובה, אלא דיוה"כ בלא תשובה הוא דומיא קרבן בלא תשובה שאין מועיל לסלק העוון, ודבר זה יש לעיין היטב בסוגיא דחילוקי כפרה בסוף יומא]. וא"כ אין צריך לדון אלא אם יש כאן מה שנצרך בשביל לצאת ידי חובה כמו במביא קרבן ממש, וכיון דכשאין מאמין בכפרה לא יצא ידי חובתו, כך גם כלפי הפוטר שיש ע"י יום כיפור, ומה שמעכב בקרבן, מעכב בפטור דיו"כ, והרי נתבאר בבירור בדעת הרמב"ם דבקרבן רק ביעוט מעכב ולא תשובה, [ואין להקשות דהרי נתבאר בדעת רבי דאם אין צריך תשובה גם ביעוט לא מעכב וא"כ אם לרבנן בפטור דאשם תלוי, אין צריך תשובה גם ביעוט לא יעכב, זה אינו, דרק בהא דרבי דהנידון הוא מחילת עוונות, ונתחדש דעיצומו של יום מכפר ואין צריך כלל להכנות האדם לכן גם ביעוט לא מפריע, אבל בהא דאשם תלוי דמה דא"צ תשובה הוא משום דדיינינן לי' כדיני קרבן וא"צ הסליחה, א"כ דיניו לכל דבר כקרבן וביעוט מעכב, וזה ברור].

וא"כ א"ש היטב דלא תירצה הגמ' דמשנתינו בלא עשה תשובה, משום דא"צ תשובה בשביל ליפטר מאשם תלוי ע"י יום כיפור, וזה כונת השיטמ"ק דאין בזה מחלוקת, היינו דגם לרבנן א"צ תשובה.

ונראה להוסיף בזה עוד, דאחר דנתחדש דין ביעוט בקרבנות וכן באשם תלוי כאמור, יתכן דכלפי זה מודה רבי דביעוט לא יועיל יוה"כ, דכל מה שנתבאר בשיטתו דלא איכפת לן בביעוט, זה הכל כדיני סליחה וכמשנ"ת בארוכה, דאין הכפרה תלויה במעשה האדם, אבל בדין אשם תלוי גם רבי מודה דתלוי כדיני הקרבן, וא"כ יתבאר דברי השיטמ"ק לב' צדדים, מחד גיסא רבנן מודו דא"צ תשובה באשם תלוי, ומאידך גיסא רבי מודה דביעוט מעכב, ולפי"ז משנתינו לכו"ע אזלא דלא נאמר חוץ מיוה"כ משום דבמבעט יום כיפור אינו פוטר.

## הרב יוסף ולדמן

## הערות והארות

## למאמרו של אלופנו ומידענו ראש הכולל שליט"א בויעודם חנוכה תשע"ז

ראיתי דבריו המעוררים חדוותא דשמעתא ולחיבת הקודש אעיר ואאיר מה שעלה בליבי עקב עיוני בדבריו המשמחים. במה שהקשה כיצד הדליקו החשמונאים את המנורה הרי בח' ימי חנוכה בית חשמונאי היו חסרות אבני מזבח וכיון שהמזבח היה פגום באותה שעה אין עליו תורת מזבח והרי נר מערבי אין מדליקין אותו אלא ממזבח החיצון.

והנה מה דפשיטא ליה למר שבכ"ה בכסלו היה המזבח חסר יש לעיין טובא, דהנה בדברי האו"ז (הל' חנוכה סי' שכא) משמע שנתיצת המזבח ובנייתו היתה אחר כ"ה בכסלו יעוי"ש שהביא בשם מורו רבינו יהודה בר' יצחק שהביא ממגילת תענית שהטעם שהוצרכו לנס שהיה דולק שמונה ימים הוא לפי שהיו טרודים בבנין המזבח וכלי שרת ומיד כשגברה יד בית חשמונאי נכנסו להיכל התחילו להדליק ומחמת טרדתם לבנות את המזבח ולתקן את כלי השרת לא יכלו ליקח שמן אחר ולכן עשה נס בפח השמן שנתקיים שמונה ימים. [יעוי"ש עוד שכתב ולפיכך נקרא חנוכה על שם חנוכה המזבח שנסתר ובנאוהו] את"ד, הרי מבואר להדיא שבשעה שבאו להדליק עדיין לא סתרו את המזבח. אך אם נאמר כן יקשה טובא דלא מצד מזבח שנפגם אי אפשר להדליק מהמזבח שהרי הגמרא (שם) מבארת שהטעם מדוע יכלו לטמא את המזבח הרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא משום דקרא אשכח ודרש 'ובאו פריצים וחיללוה' ופירש רש"י (שם ד"ה דכתיב) מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין קניניהו בהפקירא והווי להו דידהו וכשנשתמשו בהם לעבודת כוכבים נאסרו, ע"כ. הרי מבואר שבשעה שנכנסו החשמונאים לבית המקדש לא היתה קדושת מזבח כלל מצד באו פריצים וחיללוה ואף קודם שהוציאו את אבני המזבח לא היתה קדושת מזבח מכח ששקצו אנשי יון ממילא קושיית מעכ"ת אינה מצד מזבח שנפגם אלא מצד שאין מזבח כלל ועל זה לא יועיל תירוצו של מעכ"ת. ואם כן על כרחנו נאמר כמו שכתב מעכ"ת בתירוץ השני דהמגילת תענית לשיטתו שהביאו שבעה שפודי ברזל וחפוס בבעץ והתחילו להדליק אפשר כיון שלא היתה מנורה לא היה דין להדליק מאש שעל המערכה.

הן אמת שהשבלי הלקט (סי' קעד) כתב טעם אחר כי חנוכה נקראת על שם שנתחנך הבית והוכשר לעבודה שהרי היוונים טמאו את ההיכל והעזרות והמקדש וכל כלי

וכשגברו חשמונים טהרו את הכל ועשו חנוכה כמו שעשה משה בתחילת חינוכן לעבודה וכן עשה עזרא, עכ"ל. משמע שחנוכת המזבח היתה אחר שטהרו הכל כמו שעשו משה ועזרא ואם כן בשעה שבאו להדליק את המנורה המזבח כבר עמד בבנינו וקדושתו ולא קשיא מידי דשפיר יכלו לסדר עליו מערכה ולהדליק מהאש שעליו את הנר המערבי.

שוב נראה דיש מקום לדברי מעכ"ת לדברי האו"ז הנ"ל, דהנה הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' כה ד"ה שלישי) הסתפק האם אבני מזבח ששקצום מלכי יון מיירי באבנים שסתרו מן המזבח ושקצום לאילילים, או אפילו לא סתרו את המזבח כיון שיש בו תפיסת ידי אדם נאסר במקומו, והנה אם נאמר ששקצו את המזבח עצמו נמצא שגם אחר שנצחו והקדישו מחדש עדיין יש על המזבח איסור עבודה זרה מחמת שאנשי יון שיקצו והיו צריכים לסתור אותו ולבנותו מחדש אבל אם נאמר ששקצו רק את האבנים שסתרו מהמזבח אבל המזבח עצמו לא נאסר ממילא אחר שחזרה קדושת המקדש חזרה גם קדושת המזבח ומעתה דינו כמזבח שנפגם ואם כן הקשה שפיר כיצד הדליקו את הנר המערבי הרי אם נפגם המזבח חשוב שמי שאינו.

ומעכ"ת כתב לחדש שגם אחר שנפגם יש לו עדיין שם מזבח ולכן יכלו להדליק מהאש שעל המזבח גם בהיותו פגום, ופלפל בחכמה והוכיח דבריו והוסיף שקוטב דבריו על פי מה שחידש הגרא"ל מאלין (ח"ב סי' כז) דאיכא תרי דינים במזבח: האחד, עצם מה שהוא בנין אבנים חשוב מגוף הבית עצמו. והשני, יש לו דין כלי המקדש כמנורה ושלחן, ורצה בזה לומר שפסול נפגם הוא פסול בשם כלי שיש על המזבח אבל בדין הבית תורת מזבח עליו גם אחר שנפגם ואש התמיד הוא מדין האמור בבנין ולא במזבח ולכן אש המערכה תורת אש מן המזבח עליה אף בזמן שהמזבח פגום, את"ד. ולפי זה יוצא נפק"מ להלכה שהנה הרמב"ם בפ"ב מתמידין ומוספין ה"ד פסק ששלש מערכות של אש עושין בראש המזבח בכל יום, ראשונה מערכה גדולה שעליה מקריבין התמיד עם שאר הקרבנות, שניה בצדה קטנה שממנה לוקחין אש במחתה להקטיר קטורת בכל יום, שלישית אין עליה כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד תוקד. ואם נאמר שגם אחר שנפגם יש לו דין מזבח לענין אש תמיד יוצא שכל עוד שלא תקנו את המזבח היה דין לעשות מערכה שלישית על המזבח הזה כי עדיין הוא כשר לאש תמיד. עוד יש לדון לפי מה שכתבו התוספות (יומא מה: ד"ה תמיד) שההדלקה היתה ממערכה גדולה ואם כן יש לומר מאחר שמערכה זו היתה לצורך הקרבת התמידים ועתה אי אפשר להקריב לא עשו מערכה זו וממה הדליקו אם לא שנאמר שאין זה לעיכובא ואם אין מערכה גדולה יכול להדליק ממערכה אחרת שע"ג המזבח.

והנה הגם שדברים אלה משמחים לב שומעם אבל לענ"ד הם לוקים ביתר, דהנה מפורש שם שהחידוש שהמזבח הוא חלק מהבנין הוא דין מיוחד בבית עולמים עיי"ש היטב, ואילו הראיה שהביא מעכ"ת מהסוגיא דזבחים (ס.) ממה דבעי רבי אלעזר קרא דמזבח שנפגם אין אוכלין בגינו שיירי מנחות משמע שללא גזה"כ היו מותר לאכול בגינו שיירי מנחות ועל כרחינו הטעם הוא משום שאף אחר שנפגם שם מזבח עליו, ועתה ניחזי אנן הרי דין זה נאמר גם במשכן ובמשכן לא היה מזבח העולה חלק מהבנין אם כן יוצא דאף להבנת מעכ"ת גם דין הכלי שיש למזבח לא בטל אחר שנפגם.

אך שבתי וראיתי דיש לעיין מה התחדש בדין מזבח שנפגם אין אוכלין בגינו, לכאורה בפשטות היה מקום לומר שהחידוש הוא שדין נפגם המזבח הוא פסול גם בבנין ולכן חסר בדין 'בחצר אוהל מועד יאכלוה' כמו שכתב המנחת חינוך (מצוה צה) כיון שעיקר המקדש הוא להקריב קרבנות ממילא אם אין מזבח העולה אינו קרוי בית המקדש. אך זה אינו דהא איכא ילפותא נמי על קדשים קלים שנאכלים בכל העיר שאסור לאכול אחר שנפגם המזבח ואם כן ע"כ צריך לומר שהוא איסור בלבד שאחר שנפגם אין אוכלין בגינו קדשים ואף קדשים קלים, אך אם נאמר כן תו ליכא ראייה למה שהוכיח מעכ"ת ממה שהיה סלקא דעתך שאפשר לאכול קדשים כאשר המזבח פגום שדין נפגם אינו מפקיע את שם המזבח דאפשר דאה"נ אחר שנפגם נפסל לגמרי וכל עוד שלא התחדשה הדרשה ד'אצל המזבח' לא היה איסור לאכול כשאין מזבח<sup>1</sup>.

ומה שדייק לשון הרמב"ם בספר המצוות שצונו לבנות בית עבודה בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, עכ"ל, שמשמע שהבערת נר תמיד הוא מעיקר שם הבית ואינה דין פרטי במזבח כמו לחם הפנים שהוא דין מסוים בעבודת השלחן ומזה בא לדון בדבר החדש שמאחר שלא בטל שם מזבח כלפי הבנין כשנפגם שפיר מיקרי אש תמיד, לכאורה שטר ושוברו בצידו דהא כתב הרמב"ם כן גם על הקרבנות והרי אם נפגם המזבח אי אפשר להקריב גם אם נאמר שפגימת המזבח אינה מעכבת בשם בנין הבית ואם כן פשוט שכן הוא כלפי הבערת אש התמיד אפשר שאם נפגם אי אפשר להבעיר את אש התמיד עליו, אלא על כרחינו הביאור בדברי הרמב"ם שתכלית בנין הבית הוא לעשות מקום להקרבה ויש דינים מתי המקום כשר להקרבה ומתי לא והוא הדין גם כלפי דין אש תמיד יש לומר שתכלית הבנין שיהיה מקום לאש תמיד ואפשר שאם נפגם אי אפשר להבעיר עליו אש תמיד כנ"ל. וגם מלשונו של הרמב"ם אין ראייה שההבערה עצמה היא מעיקר שם הבית דאפשר שכונתו שמצות הבנין היא לעשות מקום הראוי

<sup>1</sup> יש לדון אף למנחת חינוך דס"ל שללא מזבח העולה לא מיקרי בית המקדש אם נפגם המזבח האם פקעה קדושת העזרה.

לשני דברים, האחד, הקרבה והשני, להעלות אש תמיד. וכן הוא לשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"א מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, משמע שהמצוה היא לעשות בית המוכן לקרבנות ואם כן אפשר שכן הוא הדין כלפי אש התמיד שהמצוה היא לעשות בית המוכן להיות בו אש תמיד. אכן יש להעיר שבהלכות בית הבחירה (שם) לא הזכיר גם את הבערת אש תמיד כמו שכתב בספר המצוות, וצ"ע.

אמנם לכאורה היה אפשר להוכיח שגם אחר שנפגם שם מזבח עליו מהשיטה במנחות (ה: אות ח) על הא דאמר רבא מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה, ושירה נאכלין, ואינה צריכה מנחת העומר אחרת להתירה, שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה וכו' ומבאר הגמרא דמקום הראוי לעבודה לאפוקי נפגם המזבח, והקשה השיטה מאי נפקא מינה בהא דאין מחשבתו פוסלת בשעת פגם המזבח הא מ"מ מפסלא ההיא מנחה משום פגימת מזבח כדאמרינן בזבחים בפ' קדשי קדשים (נט). מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולין. ותירץ בתירוצו שני דהני מילי בזבחים אבל בהקטרה של קומץ או של קטורת לא נפסל במזבח שנפגם דקאמר נמי התם מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ע"כ. לכאורה מבואר להדיא שמזבח שנפגם כשר להקטרת קומץ ועל כרחינו הטעם משום שגם אחר שנפגם שם מזבח עליו. אולם אם נאמר כן יוצא שגם כלפי דין הכלי שבו יש לו תורת מזבח ואם כן אין צורך לחדש שתורת אש המערכה יש עליו מכח שלא בטל דין בית גם אחר שנפגם.

שוב נראה דאין ראייה מכאן, יעויין בסוגיא בזבחים (שם) שמקשה הגמרא על רב שאמר מזבח שנפגם כל הזבחים שנשחטו שם פסולים מרב גידל אמר רב שאמר מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, לכאורה ביאור קושיית הגמרא דכיון שמצאנו במזבח הקטורת שמקטירין אף אם אין מזבח משום דסגי במקום מזבח הוא הדין במזבח החיצון נאמר שמספיק מקום מזבח ומדוע אם נפגם אי אפשר להקריב עליו הרי על גביו לא גרע ממקום מזבח. ותירצה הגמרא כדאמר רבא מודה רבי יהודה בדמים הכא נמי מודה רב בדמים ובפשטות התירוצו הוא דלגבי דמים בעינן מזבח כשר אבל להקטרה סגי במקום מזבח, ומעתה יש לומר שמה שכתב השיטה שלדין הקטרת קומץ לא נפסל במזבח שנפגם אין הפירוש כי גם אחר שנפגם יש לו עדיין שם מזבח לענין הקטרת קומץ אלא לעולם אחר שנפגם בטל דין מזבח ולהקטרת קומץ סגי במקום מזבח, ועל גבי המזבח מהני מדין מקום מזבח. וכן מוכח מהתוספות (שם ד"ה עד) שהקשו מדוע אמר רבי יוחנן שהמעלה בזמן הזה בחוץ חייב משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא הרי

אינו ראוי לפתח אוהל מועד כיון דאין מזבח, ותירץ (שם בע"ב) א"נ דמיירי בהעלאת קומץ מנחה שקמצה בפנים דמקריבין אף על פי שאין בית, ומזבח בעינן דוקא לובחים כדכתיב וזבחת עליו אבל הקטרת קומץ לא בעי מזבח הרי מבואר שלהקטרת קומץ לא בעי מזבח כלל אלא סגי במקום מזבח כנ"ל.

עוד יש לעיין דהנה רש"י (שם ד"ה מזבח) כתב בקושיית הגמרא דאף על פי שרב גידל אמר רב קאי אמזבח הפנימי, קא סלקא דעתך דמקשה דהוא הדין לחיצון, משמע שכן הבנת המקשה בלבד אבל המתירן חולק וסובר שאין לדמות מזבח הפנימי לחיצון וע"כ מה שתירצה הגמרא מודה רב בדמים היינו שבמזבח החיצון אין דין מקום מזבח וכן מבואר להדיא בחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות ה: ד"ה ולא נהירא) שהמקשה הבין שאין לחלק בין מזבח הקטורת למזבח העולה והמתירן שהשיב מודה רב בדמים אינו בא למעט מנחה אלא כונתו שרב מודה במזבח החיצון שזורקין עליו דמים שאם נפגם נפסלו הקרבנות<sup>2</sup>, ומכאן תשובה למש"כ מעכ"ת שנראה מדברי רש"י דעיקר המכוון דלגבי דמים בעינן מזבח וליכא, הא קמן דרש"י והרשב"א סוברים שהכונה למזבח החיצון ולא דוקא דמים ולשיטה מקובצת הכונה דמים ממש לאפוקי קומץ<sup>3</sup>.

ובאמת צ"ע לשיטת רש"י והרשב"א אם המתירן מחלק בין המזבחות מדוע היה צריך להביא את רבא שחילק בדברי רבי יהודה בין דמים להקטרה. והיה נראה דהנה רבי יהודה דרש את הפסוק 'ביום ההוא קידש המלך תוך החצר וכו' דברים ככתבן היינו שקדש את הרצפה לשם מזבח להקטיר עליה ועל זה אמר רבא (שם ס.) דמודה רבי יהודה בדמים, ואפשר שיסוד החילוק בין הקטרת אברים לזריקת דמים הוא דלעבודת המתיר בעינן מזבח בעצם אבל כלפי הקטרת אברים המזבח הוא רק בגדר מקום לכן שייך לקדש מקום נוסף להקטרה אבל לדבר שמצריך מזבח בעצם לא מהני קדוש רצפה, ומזה למד המתירן שגם לרב יש לומר שרק כלפי עבודת המתיר דבעינן מזבח בעצם אם נפגם פסול אבל היכן שהמזבח הוא רק מקום סגי גם במקום מזבח, ולכן מזבח הקטורת שאין בו עבודת מתיר סגי במקום מזבח, ומעתה היה אפשר לומר שהוא הדין להקטרת קומץ שזו גם עבודת מתיר שרק על ידי הקטרת הקומץ נתרים השיריים באכילה, אם נפגם פסול.

ומה שכתב כת"ר בדעת התוספות (מנחות כח: ד"ה שפודים) דס"ל נמי דלא עשו כלי של מנורה אלא הביאו ז' שפודים נפרדים והדליקו בהם, לכאורה אין המשמעות כן כי

<sup>2</sup> יעוי"ש שכתב זאת לחלוק על השיטה שסובר דשרי להקטיר קומץ גם אחר שנפגם.

<sup>3</sup> וגם לשיטתו אין המכוון דסגי במזבח שנפגם אלא דסגי במקום מזבח ואם נפגם אין עליו תורת מזבח, כאמור לעיל.

בפשטות היה קשה להם כיון שגם החשמונאים עשו מנורה מדוע קרי להו שפודים ולא קראו לזה מנורה ועל זה תירץ כיון דאין להם כפתורים ופרחים וגביעים לכן קראם שפודים אבל אם נאמר שדעת התוספות שהיו שפודים נפרדים ולא היה כלי לא היו צריכים לומר משום דלית להו כפתורים לכן קראם שפודים וכי אם יעשו לשפודים כפתורים לא יקראו יותר שפודים, ודוק.

ומענין לענין יש לדון אם נפגם המזבח ובטל דין מזבח האם אפשר להדליק את הנר המערבי מהאש שעל גביו. דהנה יש לעיין כיצד הדליקו ממזבח העולה וכי הקריבו את המנורה למזבח והדליקו, לכאורה משמעות התוספות (יומא מה: ד"ה תמיד) היא שלקחו גחלים והדליקו בהם את המנורה, ויותר מפורש בריטב"א (שם ד"ה אש) וז"ל פי' ואש שנוטל להדליק בו נרות של מנורה בכל יום ויום, ע"כ. וגם מדקדוק לשון רש"י (שם ד"ה אש) שכתב ואש דמנורה דהדלקת נרות דכל יומא, מניין שתהא ניטלת מעל המזבח החיצון, משמע שלקחו אש מהמזבח והדליקו בו את המנורה, ולפי זה יוצא שמה ששנינו בתמיד שנר המערבי מדליקין מהמזבח פרושו שמקור האש שממנו מדליקים יהיה מהמזבח אבל אין דין להדליק ישר מהמזבח, ומעתה היה אפשר לומר נהי דאחר שנפגם אין עליו תורת מזבח מכל מקום האש שנמצאת שם שפיר מיקרי אש שמקורה ממזבח העולה.

ולהנ"ל יש לדון אם נפל גזיר עץ בוער על הרצפה האם היו יכולים להדליק את נר המערבי ממנו כיון שאש זו מקורה מהמזבח או שנאמר מאחר שהאש במקום אחר תו לא מיקרי אש מהמזבח אלא אש מהרצפה, אולם גם אם נאמר שאי אפשר להדליק מאש זו מסתברא שגם אם נפגם המזבח כיון שהאש נמצאת במקום המזבח שפיר מיקרי אש מהמזבח להתיר הדלקת נר המערבי, ודוק.



## הרב אשר מילר

### המוכר בית מושכר ביד אחרים למי דמי השכירות

ד' הסמ"ע דדמי השכירות אזלי ללוקח ודעות החולקות \* ראייה לד' הסמ"ע מסוגיא ערוכה ערכין דף כא. \* יחקור לדעת הסמ"ע אם דהוי מכירה מיוחדת על זכות דמי השכירות או דממילא דמי שכירות אזלי למי שהוא בעל הגוף \* ראייה מסוגיא ערכין כא הנ"ל \* ידון גם במכירת שט"ח שיש בו ריבית למי הולך הריבית ולהנ"ל חלוק הוא משכירות בתים \* קושי' מד' התוס' בב"ב קכג: דדמי שכירות נחשבים ראוי \* מחלק בין 'תפוסת הבית' לבעלות גמורה \* דמות ראייה להא דדמי שכירות נחשבין כפירות הבית, מהרמב"ן פ' חזקת הבתים \* יבאר דגם קנין השכירות שבבית הוי כפירות הבית נפק"מ להקדיש משכיר דבמעילת השוכר יוצא לחולין כל השכירות \* בדין גזבר אמאי שרי ליה להשכיר להדיוט ואיך שרי לשוכר לגור.

א] הנה דין המוכר בית או שדה כשהיא מושכרת ביד אחרים למי אזיל דמי השכירות האם ללוקח או למוכר - לא נתפרש ברמב"ם ובשו"ע. אולם הסמ"ע סימן ש"ב ס"ק ב' נקט בפשיטות דאזיל ללוקח, עין דבריו שפירש כן בד' הרא"ש בפ' השואל [סימן כה] אשר הובא בשו"ע שם. אכן בפרישה כתב לתמוה מדוע השמיט לדין זה הטור וצייד דלמסקנת הרא"ש באמת אינו כן. וכמו כן בשו"ת מהרי"ל דיסקין [קו"א סימן ר"נ] פקפק בחידוש זה והביא לדבריו סייעתא מהתוספתא פ"א בב"מ דשדה שכורה שמכרה המשכיר מחשבין עם בעל הבית, ופירש לה דהשכירות באמת הולך לבעה"ב, [אולם ברמב"ן כתובות נט: בקו"א נראה דפירש להתוספתא בענין תשלומי אריס היינו דהלוקח מוריד אריס אחר, ובעה"ב משלם לראשון כמה שנהגה שני כדי לא להפסידו שהרי נשתעבד לאריס ראשון, ולפי"ז אין מכאן ראייה כלל על דין שכירות וצ"ע]. וראה עוד לשון ביאור הגר"א סי' שיב הבין בתוספתא בב"מ דהדין הוא דהלוקח נוטל השכירות מהמוכר עד שיושלם זמנו, קצת משמע מלשונו דאין זה דין ישיר שהשוכר צריך לשלם ללוקח אלא למכור והלוקח תובע מהמוכר דמים שהפסיד מהשכירות וצ"ע.

ולענ"ד ד' הסמ"ע סוגיא ערוכה היא בערכין דף כא. שם שנינו 'המשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו הדר בו מעלה שכר להקדש', ותחילה סבור הש"ס דבהקדישו שוכר איירי, ומקשה היכי מצי מקדיש לי והרי איש כי יקדיש ביתו קודש אמר רחמנא מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. וע"כ דבהקדישו משכיר מיירי, ומקשה א"כ היכי מצי דייר ביה הא במעילה קאי, ועוד כי דייר ביה נפיק לחולין ואמאי מעלה שכר להקדש, לכן מסיק הש"ס דמיירי דהקדיש המשכיר את דמי השכר לכשיבואו לידו, ואליבא דר"מ דאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם ע"כ הסוגיא. והנה למאי דס"ד דבהקדישו משכיר לבית

איירי, מבואר דהוי א"ש להש"ס הא דהדר בו מעלה שכר להקדש וקשה מדוע יעלה שכר להקדש, וע"כ דמשום האי דינא הוא דע"י מכירה אזיל השכירות ללוקח וה"נ בהקדש, אשר לכאורה ראייה מפורשת היא לד' הסמ"ע וצ"ע שלא הביאו הפוסקים משם.

### **חוקר אם השכירות הוי כפירות דאזלי לבעל הגוף, או דיש כאן מכירה על דמי שכירות ג"כ.**

בן אלא דיש לחקור בגדר הדבר דהשכירות אזיל ללוקח אי משום דאחר שנקצץ דמי שכירות על הדיורין חשיב דמי השכירות כפירות היוצאות מהבית והם הולכין ממילא למי שהוא בעל הגוף באותו שעה, או דלמא דבכלל מכירת הבית גם זכות זו לגבות השכירות והגם דהוי מכירת חוב יתכן דהכל בכלל אותו מכירה דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו אולם ביסודו הוי כמכירת זכות וחוב בעלמא.

ויתכן נפק"מ בזה לענין אי מחל המשכיר לשוכר דאם בעל הגוף זוכה ממילא בהשכירות לא יוכל משכיר למחול דלאו ידידה הוא למחול עליו, אולם אי הוי מכירת זכות של מוכר לכאורה יהני מחילתו להפקיע זכות הלוקח. ועוד נפק"מ יל"ד באם מכר הבית בתום ימי השכירות דלנוסח א' ודאי לא יקנה הלוקח מאחר וימי שכירות אלו ברשות מוכר היו זכה בהם מוכר, אולם אם יש כאן מכירה מיוחדת על זכות תביעה דשכירות יתכן דגם זה בכלל [אולם מסתבר דגם לפי צד זה אמדינן דעתיה שלא למכור לו את המגיע לו כבר מימי שכירות הקודמים].

ונראה לפשוט לפו"ר מההיא דערכין שהוכחנו לעיל דשכירות אזיל ללוקח מדמעלה שכר להקדש, ומעתה יש לנו הוכחה לחקירה הנ"ל, דלכאורה אי נימא דגדר הדין דדמי שכירות ללוקח הוא משום דיש כאן 'מכירה נוספת על הדמי שכירות וכמכירת חוב' הנה גבי הקדש יקשה להבין היאך הוא מקדיש לגבוה גם דמי השכירות, בשלמא במכירה מצינו ענין של מכירות חוב ושייך לומר דיחד עם מכירת הקרקע מוכר כל זכות שתבוא לידו, אבל בהקדש לא מצינו הקדש שטרות וחובות, והיאך א"כ יובן דינא דמעלה שכר להקדש, [ודוחק לומר דאמנם ל"ש הקדש על חוב בפני עצמו אבל יחד עם הבית שייך גם

<sup>4</sup> וראיתי למי שצידד צד נוסף בהאי הלכתא דמעיקרא שיעבד שוכר עצמו למשכיר ולכל דאחי מחמתיה, [וידוע שיטת הראב"ד דבכל מכירת שטרות יש ענין זה] אלא דלפי"ז במכר לנולדין שלא היו בעולם בשעת קציצת השכירות דלא מהני לשעבד נפשיה כי ה"ג לא יתבעו השכירות וכל זה היה צריך להשיענינו

להקדיש גם חוב דזה לא מצינו] וע"כ דהוא מונח בעצם הזכויות של בעל הגוף לקבל דמי השכירות, וכל שהקדיש הגוף ממילא נעשה בעלים לתבוע השכירות.<sup>5</sup>

ויעוין תשו' ריב"ש (סי' שנ"ה) דהביא הא דמשכיר שהקדיש הדר בו מעלה שכר להקדש, שכתב בטעמו, דכיון שהקדיש גוף הבית גם זכות השכירות בכלל. וכ"כ הש"ך (יו"ד סי' רכ"א ס"ק מ"ה), וביאר דנהי דזה דר בתוכו משום שאין המשכיר יכול להקדישו להפקיע שעבודו דשוכר, מ"מ שכרו שלו המגיע לו יכול להקדיש. לשונות אלו מורין דבכלל הקדש הבית הוא לזכות בהשכירות, למרות דיש לדון שמא כוונתם דבכלל הקדש הבית מונח גם הקדש פרטי על זכות השכירות אולם פשטות לשון הריב"ש מורה דהוא מקנין הגוף לתבוע גם השכירות, כמו שנתבאר דהוא אחד מפירות הבית אחר שנקצץ ממשכיר לשוכר ודוק.

### דמות ראייה ליסוד הנ"ל דדמי שכירות נחשב 'אכילת פירות' של הבית מד' הראשונים בב"ב.

ג] ויסוד לדבר דתשלום שכירות בית נחשב כפירותיו של הבית, יש להביא מד' הראשונים בב"ב דף כט. גבי חזקת הבתים ג"ש בימים ובלילות ומוקי לה רבא בשוכרים המעידים ע"ע כי שכרוה מן המחזיק וגרו בביתו ימים ולילות, ובשלא שילמו עדין למחזיק [למשכיר] דאל"ה נוגעין בעדותן ניהו. והקשה הרמב"ן אי הכי היאך קני לה המחזיק הא ליכא אכילת פירות - דמאי אכיל, היינו דס"ל לרמב"ן דתשלום שכירות הוא עצמו נחשב אכילת פירות לענין ג"ש. וזה יתכן לדחות דמה שנחשב אכילת פירות הוא משום נראותו כבעלים ליקח דמי השכירות [הגם שיש לפקפק בסברא זו דהא דינא הוא דלחג"ש בעי אכילת פירות ולא סגי להראות כבעלים].

אולם ראה ד' הרמב"ן בהמשך דבריו, שכתב דמוכח מהסוגיא [בב"ב הנ"ל] דהגוזל ביתו של חברו והשכירה לאחר והרי היא יוצאת תחת ידו דין בעל הבית עם השוכר ועליו לשלם השכר לבעה"ב ואע"פ שכבר שלמו ימי שכירותו ויצא לו השוכר משם

<sup>5</sup> וכי תימא למה שנתבאר שהשכירות היא כפירות הבית, מדוע זה היה צריך הש"ס בערכין להעמיד [הברייתא דהדר בו מעלה שכר להקדש] בשקדיש המשכיר הכסף העתיד לבוא, ואליבא דר"מ דאדם מקדיש וכו' הלא היה יכול להעמיד שפיר אליבא דכו"ע ובשקדיש הבית לדמי השכירות, דאם אמת נכון הדבר אשר הוכחנו דדמי השכירות הוי זכות בגוף הבית והוא נמכר עם הבית ולא רק כזכות וחוב בעלמא, הנה לכאורה גם יהיה שייך להקדיש הבית רק לזכות זו בלבד, ואשר מוכרח מזה לומר דגם במקדיש דמי השכירות כי דייר ביה שוכר במעילה קאי [ואולי גם נפיק ביתא לחולין וזה חידוש טפי ואין לנו הכריח לכך], וביאור הדבר דע"מ לקבל דמי השכירות נחשב שיש להקדש את השכירות עצמה לענין השכר היינו שנחשב ע"ז כאילו הם המעמידים את השכירות לקבל דמים עליה, ולא רק זכות בעלמא לתבוע דמי השכירות. וסיוע לדבר יש בשו"ת רידב"ז.

ונתן השכר לגזלן, כשיבוא בעה"ב למחר חייב לשלם לו השוכר, וכן הדין שהרי דר בחצר חבירו שלא מדעתו וזו היא שאמרו [ב"ק כא.] השוכר בית מראובן ונמצא הבית לשמעון מעלה שכר לשמעון, ודלא כדברי הטועין שאומרים שאם נשלם זמן השכירות ושילם השכר לגזלן דין בעל הבית עם הגזלן ולא עם השוכר, שהגזלן הוא שאכל פירותיו ולא השוכר אלא דינו עם השוכר והוא שאכל פירותיו עכ"ל. [נוע' רמב"ם פט"ז ה"ח מטו"נ שדייק בלשונו [וכן הביא בטור שו"ע] דרך אם השוכרין עדיין קיימים אז דינו עם השוכר משמע הא אם יצא משם ושילם, אינו תובע מהשוכר מאחר וכבר נאכל השכירות ודלא כהרמב"ן וצ"ע שלא הובא בשו"ע לדייק דהרמב"ם והרמב"ן פליגי בזה. אלמא דלקיחת תשלום פירות נחשב אכילת פירות עד כדי שיש שאמרו שכבר אין לתבוע מן השוכר מאחר ולקח הגזלן השכירות מהבית, וגם הרמב"ן דפליג מחיב אך משום דין נהנה מדין נהנה דסו"ס לקח שימושים מהבית. וצ"ע ר"ן בכתובות לענין אונאה בקרקעות דשכירות חשיב כאכילת פירות לענין שנחשב אונאת מטלטלין ובקה"י ב"מ סימן מו מש"כ בזה.

### מכר שטר חוב שיש בו ריבית האם הריבית נמכרת עמו ומאי שנא משכירות בתים.

[ד] והנה נידון דידן על דמי שכירות של בית, יש להעמיד גם על מכירת חוב שיש בו ריבית אי אזיל ריבית למוכר או ללוקח. דהנה במכירת שטר שיש בו ריבית [כגון הלואה מעכו"ם] דעת הרשב"א בתשובה דא"א למכור הריבית כלל, משום דריבית היינו כמו 'שכירות המעות' ובכל יום ויום של שימוש בהמעות מתרבה החיוב ולא ניתן למוכרו עתה. ויעוין בש"ך [חו"מ סימן סו סעיף לב] שעמד בסתירת ד' הרשב"א בתשובה דהביא השו"ע [שם] דבמכירת חוב שיש בו ריבית ומחלו המוכר צריך לשלם גם על הריבית, והרי למדנו הרשב"א דא"א למכור הריבית כלל. וכתב התומים [שם ס"ק נז] דהרשב"א גבי מחילה קאי על ריבית העתידה לבוא דמאחר וברשות לוקח רווחו אזלי ללוקח. ורק ריבית של קודם המכירה לא יכול למכור מאחר ונתחייב למוכר, אולם בנתה"מ [שם ס"ק מא] דחה דבריו דאדרבה מה שרווח ברשות לוקח ידידיה הו, ולא מצי מוכר למחול עליהם כלל. [והוא כמו דצידדנו דלא יהני מחילה על שכירות בתים].

ואולם הקוש' הגדולה היא על גוף ד' הרשב"א מאי שנא מעות ריבית מדמי שכירות בית דמצי למכור גם דמי השכירות שאח"כ כאשר הוכחנו מערכין. ולמה שנתבאר דשכירות הוי כ'פירות היוצאות מן הבית' עד שהקונה את הבית קונה ממילא עמו 'עסק השכירות' אשר בו – יבוארו ד' הרשב"א על נכון, דשאני שכירות בית דהדמים הם כמו אכילת פירות שלהם וניתן למכור ללוקח עם הבית משא"כ במעות. ומעתה לא קשה קושי'

<sup>6</sup> [אולם יש לומר באופן אחר שגבי בית נחשב הקונה זה שמעמיד את הבית לשכירות במקום המוכר ויכול לתבוע בעד זה מעות שכירות, משא"כ מעות אינם בעין ואינם של לוקח כלל רק החוב וזכות הגביה ודוק]

הנתיחה"מ דבמעוה דהשכירות הוא לא פרי המעוה באמת יכול למכור לו רק זכות גביה על הריבית, ולא נעשה ממילא של לוקח לכן יוכל למחול.

### **פרה מושכרת ביד אחרים מדוע נחשב כראוי לירושה בכור.**

ה' ואולם למה שהוכחנו דמי שהוא בעל הגוף דמי השכירות של הבית לדידיה אזלא, יקשה לן טובא בסוגית ראוי ומוחזק בפרק יש נוחלין [קכה:] דתנן התם היתה לו פרה מוכרת ומושכרת ביד אחרים, בכור נוטל בו פי שניים. והקשו תוס' הא הוי השכירות כמלוה וראוי הוא ומדוע נוטל פ"ש, והעמידוהו כחכמים דמלוה נוטל פי שניים. ותמוה מדוע החשיבוהו ראוי כלל הלא אחר דהבכור ירש בגוף הבהמה פי שניים א"כ הרי באופן דממילא השכירות צריך לעמוד לו פ"ש, ואין צריך ירושה מיוחדת על דמי השכירות, והמוכר משם לכאורה דצריך זכות וירושה נוספת לזכות בהשכירות ולכן כל זמן שלא באה השכירות חשיב ליה ראוי וצ"ע.

ובאמת דעת רבינו יונה שם פליגא אתוס' דכל מה דנחשב ראוי היינו רק השכירות שהיתה עד עתה ונהפכה להיות חוב אבל שכירות דמכאן ולהבא לאו ראוי הוא אלא הוי כשבח שהשביחו נכסים, והוא כלשעצמו ראייה להנ"ל דשכירות הוי כארעאי אשבח ליתומים למרות דהקציצה לא היתה עמם. אולם בדעת תוס' שלא חילקו בזה צ"ב. ויתכן לומר בדעת התוס' דשאני תפוסת הבית דאינה בעלות גמורה ומוחלטת ואינו ברשות כל אחד ואחד, ע"כ לא יוכל לתבוע שכירות במידי דממילא [כשם שאין ברור שיש טענת ארעאי אשבח במצב של תפוסת הבית דעלמא אין הבעלות מסויימת וברשותו דיו, [עין לענין הקדש ותביעת נזיקין] ולכן הוא דנחשב ראוי ואינו נוטל פ"ש. ועדין יש לומר דלמי שבעל הגוף ממילא אזיל ליה השכירות. ודוק.

### **יבאר ד'קנין השכירות' נחשב כפירות הבית, לעניני מעילה.**

ו' הנה בערכין שם הקשתה הגמ' עוד, כיון דדייר ביה נפיק לחולין ומאי מעלה שכר להקדש: ונחלקו בזה רש"י ותוס', דלרש"י ביאור ד' הגמ' דנפיק כל הבית לחולין ע"י שגר בבית של הקדש, אולם התוס' הוכיחו ממס' מעילה דכל שלא נתכוין לגזול כל החפץ לא נפיק אלא אותו שימוש בלבד, ולכן גרסי בגמ' נפיק השכר לחולין ולא הבית כולו, אלא דלפי"ז קשה מאד מה קושית הגמ' אדרבה מאחר וכל שימוש ושימוש נחשב עדין בשל הקדש דהא לא נפיק רק אותו שימוש שנתשמש לכן מעלה שכר מעילה, וע"כ כהגירסא המתקנת בתוס' דלא נפיק רק השכר אלא השכירות כולה יוצאת לחולין, היינו דע"י שימוש כ"ד נפיק כל השכירות. וזה תמוה מאד מדוע יהא נפיק כל השכירות מכח

הנאה מועטת בשלמא לרש"י ס"ל דמעשה מעילה מאחר וחילל הקודש היינו מעילתו ממילא דנפיק כל הבית אך לתוס' שלא נפיק כל הבית אלא מה שלקח לקח הנה כאן לא לקח כל השכירות.

והנראה לומר [לאור הדברים דלעיל] דאמנם בית רגיל הדיוורין בו נחשבין אך כהנאה מהבית, שאני בית מושכר דאחר שחייל על הבית 'תורת שכירות' היינו קנין ושעבוד לשוכר וחיוב דמים כנגדו למשכיר, נעשה השכירות כאחד מפירות הבית, עד שכשדר בו שוכר הרי הוא לוקח עתה 'שכירות מהבית' ואין כאן רק הנאת שו"פ מהבית כ"א לקיחת שכירות, מעתה תתבאר לן שיטת תוס' מדוע כי דייר ביה פורתא נפיק כל השכירות מהקדש, דאחר שנעשה קנין שכירות על הבית לא נחשב מגורי הבית כהנאת שו"פ כ"א לקיחת שכירות, וממילא נפיק כל השכירות לחולין מאחר ומעל ולקח שכירות מהקדש, ולא רק נשתמש ונהנה מן הבית ויש בזה רווח ליישב מדוע דירת שוכר נחשב כמעילה בתלוש ולא מעילת מחובר [עין תוס' ורמב"ם] דשאני שוכרו משכיר מכל דר בבית של הקדש מאחר ולוקח שכירות חשיב מעילה בתלוש ולא במחובר ואכה"מ.

### **נידון אי שרי לגזבר להשכיר בית להדיוט, או שמא מועל הגזבר בעצם ההשכרה, וכן השוכר בדיווריו.**

[ז] יעוין רש"י ערכין [דף כה.] מבואר להדיא בד' דיכול גזבר להשכיר שדה להדיוט, [שם] מיירי בשדה אחוזה דהוי ס"ד דאין גירוע בשנים אא"כ הקדש השתמש בקרקע ופירש רש"י כגון שזרעה או השכירה היינו שההשכר לאחר הוי השתמשות של הקדש ושרי] והקשה הרש"ש מאי שנא מבית הכנסת דאסור להשכירה היינו הגם שמרוויח ביהכ"נ השכר אסור להשכיר. ועוד ציין לסוגיא דערכין [דף כא] והיא קושיא אחרת היינו דחזינן בסוגין דבהקדישה משכיר שוכר הדר בו במעילה קאי, אלמא נהי דלהשוכר יש זכות בבית שוכר הדר בו במעילה קאי [או משום דפקע שיעבודו ע"י הקדש דמים, או משום שסו"ס הקדש מעורב בו כדכ' תוס' ויש לדון דלפי הצד דהקדש מפקיע מידי שעבוד היינו רק בשקדיש אח"כ אבל כשהקדיש משכיר ל"ש שיפקיע קנין שכירות ועין להלן] ואיך זה שייך להשכיר להדיוט הרי ימעל בשימוש.

ועוד הקשה בס' תורת המעילה סימן יג [לידידי הגר"ב פוס שליט"א] היאך שרי ליה כלל לגזבר להשכיר בית להדיוט הלא היא גופא מעילה מה שמשכירה, וכשם שלהלוות איתא בגמ' פ' א"נ דגזבר עובר במעילה ונפיק לחולין למרות דהקדש מרוויח מזה דהא בגוונא דריבית מיירי התם בשיעורי הגרמ"ד בזה [והנה אי שכירות לא הוי ממכר ליומיה אלא שעבוד בעלמא אולי ניחא דלא הוי הוצאה לחולין כאשר בהלואה

דלהוצאה נתנה ויש בו שינוי רשות]. ובאמת מבואר עוד שם בערכין דף כה דהיה צד בגמ' שיהני פדיון על כל שנה ושנה בנפרד קמ"ל דבעינן למפדי בבת אחת, וקשה איך שייך לפדות שנה אחת בלבד לכאורה היינו שימוש של שנה, והרי נעשה שותף עם הקדש והרי לא שייך להיות שותף עם הקדש, שהרי יונק לעולם גם מהקדש כשוכר ומשכיר דנהי דשכירות ידידה חשיב נהנה מן ההקדש וכ"ז צ"ע.

והנראה לענ"ד בישוב הקושיות - מדוע לא חשיב השוכר כנהנה מן ההקדש, וגם מדוע ההשכרה עצמה לא נחשבת ביציאה של הקדש - דמעשה ההשכרה עצמה לא נחשב מעילה של הוצאה מהקדש, דקנין שכירות הוי כמכירה ליומיה תמורת דמים שנתן או יתן השוכר, ומתחלל קנין שכירות מהקדש תמורת הדמים ידידה, משא"כ הלואה אין הקדש מקבל דמים תמורתו אלא דמחזיר לזה מעות ההלואה להקדש לבסוף לכן ההלואה עצמה נחשבת כהוצאה מהקדש בלי תמורה והוי מעילה, ומה דשרי ליה לשוכר להנות מן ההקדש אחר שיצא השכירות נמי לא קשיא דאחר שביארנו שמתחללת השכירות מהקדש מחמת חיוב דמים ידידה הרי הוא מתחלל באופן מבורר, דשימוש ידידה חולין הוא, כשם שכתבו תוס' בב"מ גבי ביקוע בקרדום דמאחר ונתחלל אותו ביקוע חשיב מבורר ושרי לביקוע בו עוד כמו כן בפדיון שנה שנה מאחר ויוצא לחולין ונפדה הקנין שכירות של אותו שנה מבורר הדבר ושל חול גמור הוא, ולא נחשב כשוכר ומשכיר שהשותפות שם אינה מבוררת מה של הקדש מה של חול.

עוד סברא יש לחלק דשאני היכא שהשעבוד הוא ישר על הקדש כמו גזבר שמשכיר, דאין בו איסור הנאה דמאחר ורשות הקדש עצמה חייבת ומשועבדת ל"ש ביה מעילה מאחר והדין של ההקדש עצמו ליתן לו, וזה סוד דין פועל שהיה אוכל משל הקדש אלמלא מיעטתו תורה ונהי דמשום גזל ליכא הלא יונק מרשות הקדש כשוכר ומשכיר [וד' הגר"ח וחזו"א ידועים] אלא דכשהשעבוד ישר על הקדש אין בו מעילה ושונה משוכר ומשכיר שהשעבוד הוא ביניהם והקדש עצמו אינו מבורר ודוק בכל זה.

## הרב מענדל ויליגער

### בדין עני מהפך בחררה

בגמ' קידושין נ"ט ע"א רב גידל הוה מהפך ההוא ארעא אזל רבי אבא זבנה אזל רב גידל קבליה לרבי זירא אזל רבי זירא וקבליה לרבי יצחק נפחא, אמר ליה המתן עד שיעלה אצלנו לרגל, כי סליק אשכחיה אמר ליה עני מהפך בחררה ובא אחר ונטליה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עביד הכי א"ל לא הוה ידענא, השתא נמי ניתביה ניהליה א"ל זביני לא מזבנינא לה דארעא קמיתא הוא ולא מסמנא מילתא אי בעי במתנה נשקליה, רב גידל לא נחית לה דכתיב שונא מתנות יחיה רב אבא לא נחית לה משום דהפיך בה רב גידל לא מר נחית לה ולא נחית לה מתקריא ארעא דרבנן.

#### בהפקר ומתנה

וכתב רש"י עני מהפך בחררה מחזור אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעה"ב, והק' בתוס' מהא דאיתא בריש ב"מ מי שליטת מקצת פאה ופירש טליתו עליה מעבירים אותה הימנה ואמאי עני מהפך בחררה, (הרמב"ן בב"ב נ"ד ע"ב תי' דכפאה כל העניים מהפכים אחרי') לפיכך כתב ר"ת דרק במקח מקרי רשע דעושה להרוויח דלמה לו להשתכר במקום דמרוויח בו חבירו ילך וישתכר במקום אחר, משא"כ במתנה והפקר דא"א להשתכר במקום אחר, והוסיף הרמב"ן דחייו קודמים כיון דהוא אינו יכול להרוויח במקום אחר, הרמב"ן בב"ב כתב דברי ר"ת וחולק ע"ז וס"ל דגם במתנה מקרי רשע.

ובביאור המחלוקת דרש"י סבר דהאיסור של עני מהפך זה דלוקח מהשני מה שרוצה לזכות ואינו נותן לו לזכות בזה וחכמים עשאוהו כעין גזל דהוה כאילו כבר זכה בו הראשון, אבל דעת התוס' דהאיסור כיון שיכול ללכת למקום אחר ומגיע לכאן וכלשון הרשב"א דהוה נפש רעה שיכול לילך למקום אחר ומגיע לכאן ולכן דוקא אם לוקח מהשני שיכול לזכות, וכ"כ הר"ן והרשב"א בקידושין דבמתנה לית דינא דעני מהפך כמו דלית דינא דבר מצרא במתנה והפקר.

להלכה כתב המחבר סי' רל"ז סעיף א' די"א דאין במתנה ומכר וי"א שיש ולהלכה פוסקים כ"א דאפילו במתנה והפקר יש בו, אבל דעת הרמ"א שם דאין במכר ומתנה משום עני מהפך בחררה, וכ' בנה"מ סק"ג דדעת המחבר בסעיף ב' למסקנא דאפי' במתנה והפקר מקרי רשע.



וכ' הסמ"ע בשם הרמב"ן דבמציאה למאן דס"ל דיש בזה איסור של עני המהפך הוא דוקא בעני המהפך ועשיר בא לזכות אבל בעשיר אין איסור, וכ' המנחת פתים (מהר"מ אריק) דאם רוצה להחמיר דוקא בעני שרוצה לזכות אסור לעשיר לזכות בו.

[אבל מקח אין חילוק בין עשיר לעני, בקרקעות פשיטא כיון דאינו מצוי כל א' הוה כמו עני ואפי' בשאר דברים הוכיח במנחת פתים דדעת ר"ת והרמב"ם דאין חילוק בין עשיר לעני ולעולם יש איסור של עני מהפך].

בשו"ע הרב הל' הפקר והשגת גבול סעיף י' כתב דאפילו דמן הדין לא מקרי רשע אפ"ה בעל נפש יחמיר על עצמו אפי' בזה.

### מקח בזול

כ' הרמ"א דמקח בזול דינו כמתנה כיון דא"א למצוא במקום אחר, הש"ך סק"ג כ' בשם הרמב"ן בב"ב הנ"ל דכיון דשם מקח עלה מקרי רשע אפי' דהוה בזול.

וכ' הסמ"ע אבל מקח דיש לו טירחא לקנות במקום אחר דינו כמו מקח, ובמשפט שלום הביא מחלוקת אם א"א לקנות במקום זה אלא במקום אחר אי מקרי רשע (ועי' אגרות משה חו"מ ח"א סי' ס דבמקום דלא נמצא כלל הוה כמו מציאה).

וכתב המהרש"ל בתשו' סי' ל"ו דאפי' לדעת הרמ"א דוקא בזול הרבה הוה כמו הפקר דאל"כ לעולם יאמר דהוה זול יותר כמו שביאר במנחת פתים, וכ"כ בשו"ע הרב דבמקח דוקא זול הרבה הוה כמו הפקר.

וכ' בשו"ת אבני נזר חו"מ סי' י"ז כיון דאיסור של עני מהפך בחררה הוה רק איסור דרבנן אזלינן לקולא ואין איסור במקח בזול כשי' הרמ"א וא"צ לחשוש לדעת הש"ך, אבל בערוך השלחן כתב להחמיר במקח בזול.

וכתב במנחת פתים (מהר"מ אריק) דבמקח אפי' דאינו דומה א' לחברו ואינו יכול להשיג כמו זה אפ"ה מקרי רשע כיון דיכול להשיג אפי' אינו דומה לזה והוה כמו זול ואינו זול הרבה.

ואם אינו נמצא בעיר זו כיו"ב רק בעיר אחרת הרש"ל בתשו' כ' דבעיר אחרת מקרי דאינו יכול למצוא, ובמהרי"ק כתב אפי' בעיר אחרת מקרי דיכול למצוא, וכתב במשפט שלום דאיירי דוקא אם לא מגיע מעיר זו ולכן מקרי מצוי אבל מעיר זו לא מקרי מצוי, וכ"כ בשו"ת אגרות משה בפשיטות דבעיר אחרת מקרי אינו מצוי.

### מקור האיסור

בפתחי תשובה סק"ב הביא בשם המהרי"ט דהוה רשע מדברי קבלה (וחמיר מאיסור מדברי סופרים) מהא דכתיב ואת אשת רעהו לא טמא שלא ירד לאומנות חברו וכתיב בתריה צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה וכאן הוה כעין יורד לאומנות חברו וראינן דמקרי רשע, וכע"ז כ' בב"ח דאיתא הקורא לחברו רשע יורד עמו לחייו ה"נ מי שיורד לחי חברו יכול לקרותו רשע.

אבל הביא בשם ארעא דרבנן דמסופק אי הוה איסור מה"ת או דאפי' ע"י איסור דרבנן נמי מקרי רשע והביא דבאיסור מד"ס נמי מקרי רשע, במשפט שלום הביא בשם הגהות מיימונית דמוכח דנפסל לעדות ולשבועה אבל צריך הכרזה שיפסל (ובזה"ז לא מכריזין). בשו"ת אבנ"ז הנ"ל פשיט"ל דהוה רק איסור מדברי סופרים.

### מה מקרי מהפך

ברמ"א כ' דרק לאחר פסיקת דמים מקרי מהפך אבל אם מחוסר פסיקה מותר לאחר לקנותו, וביאור הסמ"ע שלא עשו תקנה להפסיד המוכר דכשיבא א' לקנות ויפסוק מעט יצטרך למכור לו, בפרישה כ' דהמנהג דגם בלא השוה עדיין במקח כל זמן שלא נפרדו מוכר ולוקח זה מזה ולולא שבא זה והוסיף הוה באים להשוואה אסור לאחר לקנותו, ומשמע דלא נעשה רשע אבל הוה מנהג להקפיד וכן דייק המשפט שלום מד' הפרישה דלא הוה רשע אלא מנהג, בפתחי תשובה ציין לדברי הפרישה ותמה שלא הובא דבר זה בסמ"ע ושאר אחרונים, בשו"ע הרב כתב רק לאחר פיסוק דמים ולא כתב המנהג שכתב הפרישה, אבל בשו"ת אגור"מ פשיט"ל להחמיר כד' הפרישה והוסיף בשו"ת חת"ס דה"נ במתנה והפקר למאן דס"ל דאסור לאחר ליכנס ולזכות בזה הוא דוקא במקום שיש סמיכת דעת כעין פיסוק דמים דמוכח דכבר יש סמיכת דעת מהזוכה, ולכאור' אפי' דאמרינן דקודם פסיקה לא מקרי רשע אם קדם השני לפני שהראשון עשה פסיקה ועשה פסיקה עם המוכר ואח"כ בא הראשון וקנאו לא מקרי רשע דלא מקרי דירד לאומנות והגיע למה שזכה השני דהראשון קדם לפני השני ולא נכנס לתוך פעולה של השני.

### באיסור של המוכר

זה פשוט דאם המוכר רוצה למכור לא' ובא אחר ולקח הלוקח הזה שיקנה אצלו יש בזה איסור של עני המהפך, וכן מוכח מדברי התוס' דדן לגבי מלמד שהשכיר עצמו אצל בעה"ב דיש איסור של עני מהפך והמלמד הוה כמו מוכר ואפ"ה יש איסור.

ומה שיש לדון במקום דהלוקח שני בא ורוצה לקחת ממי שמהפך דהלוקח שני מקרי רשע אי יש איסור על המוכר למכרו לו, בספר הליכות ישראל (להגאון ר"י גרוסמן) מובא דהי' אלמנה דרצתה לחלק דירתה ולהשכיר חלק למשפחה עם ילדים ואח"כ בא הצעה של חתן וכלה לשכור הדירה ופסק דכיון דהוה טובתה מותר לה להשכיר להשני, וסופר זה להחזו"א וענה לו דמסברא הצדק אתו אבל צריך לעיין בספרי שו"ת אם דנים בזה, וחזר ושאל למ"ל קרא סברא הוא וענה לו החזו"א דאם הפוסקים דעתם אחרת דעתם זהו הדרך של עשיית ישר וטוב, ויעיין"ש שהביא כמה ראיות לדבריו, ובאמת הוא מפורש בשו"ת אבני נזר הנ"ל דאין על המוכר שום איסור.

ומה שיש לדון למה אין חיסרון של מחוסר אמנה דבמבואר בסי' ר"ד דאם חזר בו לאחר שאמר לו שימכור יש בו משום מחוסר אמנה, ואפשר דאיתא שם ב' דיעות אם בתרי תרעא יש חיסרון של מחוסר אמנה ואפי' דכ' שם הרמ"א דהעיקר דיש בו, אבל בשו"ת חתם סופר חו"מ סי' ק"ב כ' דהעיקר להלכה דבתרי תרעא אין בזה משום מחוסר אמנה (ודבריו שם צ"ע דכ"כ גם לעניין מי שפרע), והוסיף דלאו דוקא תרי תרעא כל' שינוי שנעשה בחפץ הנמכר וכד' יכול לחזור בו א"כ ה"נ שינוי של ריבוי אנשים יכול לחזור בו].

ולכא' הוא פשוט דאין איסור על המוכר דכיון דבידו להחליט דאינו רוצה למכור ללוקח זה ואח"כ מותר לו למכרו לאחר, אבל צ"ע למה אין כאן משום מסייע לידי עוברי עבירה כיון דעבירה ביד השני לקנות ומסייע בידו (ואפשר דאינו חייב להפסיד ע"ז וכיון דעדיף לו למכור להשני יכול למכור לו ומה שיש עבירה להלוקח ע"ז אי"צ להפסיד וא"כ אם אין לו שום נפק"מ להעדיף השני צריך למכור להראשון שלא יהא בכלל מסייע)

בערך ש"י סו"ס רל"ז כ' דאם הלוקח מוסיף דמים מותר כיון דהוה טובת המוכר שיתן לו, כמו בבר מצרא אבל מד' האחרונים לא משמע כן.

### בשוגג

מד' הגמ' הנ"ל מוכח דאפי' בשוגג דינא הכי דמוכח שם דלא ידע רב אבא דרב גידל היפך בקרקע ואפ"ה ראינן דמקרי רשע, בפתחי תשובה הביא בשם תשובת חמדת שלמה חו"מ סי' ד' דכיון דהי' בשוגג הוה רק מדת חסידות להחזיר לו ולכן באמת לא החזיר לו רק הפקירו, ואם מדינא הי' מקרי רשע הי' צריך להחזיר לו, אבל בשו"ת אגרת משה הנ"ל תמה ע"ז דמלשון הגמ' משמע דתבע ממנו שיחזיר משמע דיש לו תביעה

עליו שיחזיר ובזה שהפקירו יצא יד"ח, ומשמע מזה דאפי' בשוגג מקרי רשע וכן משמע פשטא דסוגיא.

וצע"ק לפי סברת הרשב"א דאיסור של מהפך דהוה נפש רעה למה בשוגג יש ע"ז איסור, אבל לרש"י משום גזל נחא.

### מלמד אצל בעה"ב

בתוספת בקידושין הוסיף מכאן נראה למוהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעה"ב שיש לו מלמד בתוך ביתו כ"ז שמלמד בביתו שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם, והובא דין זה בשו"ע סעיף ב', והק' הפני יהושע למה כ' התוס' דוקא כשמלמד בתוך ביתו אפי' פסק עמו והוא עדיין אינו בביתו אסור ותי' דכ"ז שאינו בתוך ביתו כיון דהבעה"ב יכול לחזור אין כאן סמיכת דעת, אבל המקנה הק' ע"ז וכ' דבוודאי יש כאן סמיכת דעת אלא דתוס' קמ"ל דאם הוא בתוך ביתו אפי' קודם פסיקת דמים אסור לאחר לשוכרו, ובשו"ע הרב הוסיף על דברי המחבר ה"ה אינו בביתו אלא כבר ביקש אפי' שעדיין לא הבטיחו, ולכא' כוונתו לאחר פיסוק דמים.

במהרי"ט הק' למה לא הוה כמו מציאה במקום שטוען דלא ימצא בעה"ב כמו בעה"ב זה וא"כ הוה כמו הפקר ומציאה, (וצ"ע דהא נתבאר דאפי' במקום דלא ימצא מקח כמו הראשון אפ"ה אין דינו כמציאה כיון דיכול למצוא מקח אחר מקרי רשע וכן הק' בנחלת צבי), וכתב המהרי"ט דלכן כתב התוס' דהוה בתוך ביתו כיון דכבר טרח המלמד עם בנו מקרי רשע אפי' בהפקר כמש"כ הראשונים לעניין דגים, וכתב במשפט שלום דאם שכר מלמד לזמן אפי' הוא בתוך ביתו ולא דיבר מאומה על זמן הבא אין בזה איסור של עני מהפך בחררה, וכע"ז כ' בהגהות רעק"א בשם שו"ת מהרש"ל.

### לשכור מלמד או בעל מלאכה מהשני

ומסיים התוס' אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד יכול בעה"ב אחר לשכור אותו מלמד עצמו ואינו יכול לומר לו לך ושכור מלמד אחר דנימא ליה אין רצוני אלא לזה שהרי כמדומה לי שזה ילמד בני יפה ממלמד אחר, ובי' בסמ"ע סק"ח דכיון דלא ימצא אחר הוה כמו מציאה והפקר, והוכיח מזה הנתיבות ס"ק ב' דדעת המחבר למעשה דבמציאה והפקר לא מקרי רשע, וכ"כ בהג' כור זהב על הריטב"א [בישועות דוד כ' לפי"מ שנתבאר לעיל דלדעת רש"י האיסור מצד גזל ולכן בהפקר ומתנה נמי שייך, אבל במלמד דלא שייך לומר דהוה כאילו זכה בו דלא זכה בו מעולם וא"כ יש בזה רק האיסור של ועשית הישר והטוב וא"כ זה לא שייך בהפקר ומתנה].

בביאור הגר"א ציין על ד' המחבר הגמ' בעבודה זרה י"ג ע"א לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל, ומשמע מזה דרך בדברי תורה הדין כן, אבל בסתם פועל שפסק עם בעה"ב אסור לאחר לבא ולשוכרו, והמהרש"ל ביאור עפ"י דברי התוס' ב"ב מ"א ע"ב ד"ה מרחיקין דאין דרכן של בני אדם לחזור ולחפש אחר מלמדים לא נוכל לומר לו זול טרוח, וכתב במנחת פתים דב' סברות אלו הוא דוקא במלמד ולא בשאר פועל (והוסיף דמלשון התוס' משמע אפי' דאינו אלא ספק מותר כמו שנפסק במלמד דמותר לילך במקום טומאה דלאו מכל אדם זוכה ללמוד).

במנחת פתים הביא די"א טעם ההיתר משום מצוה קעביד וא"כ בכל דבר מצוה לזכות בו (כגון אתרוג מהודר וכיו"ב) והא מותר לקנות אפי' אחר מהדר לקנותו ומסופק בזה, וכן משמע ביש"ש שם דכתב להתיר במחזור אחר אשה לאחר לבא ולישאנה וכתב דלא מיבעי' לדעת ר"ת יכול לומר דלא ימצא אחרת אלא אפי' לדעת רש"י מותר משום פרי' ורבי' משמע דיש היתר לדבר מצוה. אבל אפשר דרך מצוה גדולה כפרי ורבו מותר ולא בכל מצוה. אבל בשו"ת אבני נזר סי' י"ז פשיט"ל דמותר גם בפועל ויכול לומר שאין הראשון כמו השני וכמו שכתב התוס' לעניין מלמד הדין בכל פועל וא"כ אין ראייה לכל מצוה במנחת פתים חולק וס"ל דאין היתר של מצוה דגם להשני יש מצוה.

### שדכן

אם רוצה ליכנס לשידוך שאחד התחיל מותר כמש"כ התוס' דבהפקר מותר (ולפי דברי השו"ע הרב אפשר דיש בזה בעל נפש יחמיר), אבל אם שדכן אחר רוצה ליכנס לשידוך שא' התחיל בודאי יש עליו איסור ליכנס באמצע דהוה עני מהפך בחררה וע' בפתחי חשן שכירות פרק י"ד אות י' דאפשר דהוה כמו עני המנקף והוה גזל מדבריהם.

ואם הבעה"ב רוצה להכניס אחר (באופן שאין איסור מצד שכירת פועל כגון שלא ביקש ממנו מאומה דאם ביקש ממנו הוה כמו פועל שלו וכיון דהוה לאחר תחילת מלאכה י"א דאפי' נגמר ע"י אחר חייב לשלם להראשון כל השכירות), בערוך השלחן אהע"ז סי' נ' סעיף מ"ד פשיט"ל דיש בזה איסור על המחנותנים, אבל מד' הנוב"י סי' ל"ו משמע דאין איסור וכן מסתברא דהוה כמו מלמד דיכול לשכור אחר כיון דיכול לומר דאפשר דהשני עדיף מהראשון, ועוד דהוה מצוה, ואפשר דס"ל כסברת הגר"א דלאו מכל אדם יכול ללמוד וזה לא שייך אלא בתורה, ואפשר דזהו סברת הערוה"ש.

### האם מחייביןן להחזיר

אם ירד השני וקנה כתבו הראשונים בשם ר"ת דחייב להחזיר, וחלקו עליו הרמב"ן והריטב"א דאפי' דהוה רשע אבל א"צ להחזיר, והביאו האחרונים ראי' מהא דרב ענן לא החזיר הקרקע שקנה וע"כ דא"צ להחזיר, וי"א דסגי בזה שנותן לו רשות לקחת.

ובשו"ת חמדת שלמה תי' דסברת ר"ת דכיון דהוה בשוגג אין חיוב אלא לפנים משורת הדין ולכן סגי בהא דהוציאו מרשותו אבל אם במזיד נכנס לתוך של חבירו מחייביןן ליה להחזיר, אבל המשפט שלום הוכיח דרוב האחרונים חולקים על ר"ת וס"ל דלא מחייביןן לי' להחזיר (ומשמע שם דאפי' פסק כר"ת לא ארינן קם דינא)

בחמדת שלמה וכ"כ בערך שי דאם מחזיר לחוד אינו מתקן האיסור שעשה דהוה כמו נטלה לפי ייאוש באבידה דאפי' מחזירו אח"כ אינו מתקן הלאו, אבל הוא חידש דלא מיבעי' לרש"י דמשום סרך גזל אתי עלה מתקן הלאו בהחזירו אלא, אפי' לר"ת משום ועשית הישר והטוב יכול לתקנו אח"כ.

## הרב יצחק פזריני

**בדין מציאת בן גדול לאביו והמסתעף<sup>1</sup>****מציאת הבן הסמוך על שולחן אביו שייכת לאביו**

תנן בב"מ (יב.) מציאת בנו ובתו הקטנים הרי אלו שלו, ודעת שמואל שם שהטעם הוא משום שאין לקטן יד לזכות לעצמו, והואיל וכשמוצאה מריצה אצל אביו, לכן תיקנו שידו כיד אביו, ולפי"ד דין זה הוא דוקא בקטן, אבל דעת רבי יוחנן שם דקטן לאו קטן ממש אלא כל שסמוך על שולחן אביו הרי הוא כקטן, וכתבו המפרשים שהטעם שחז"ל תיקנו כן הוא משום איבה.

ולהלכה פסקו רוב ככל הראשונים כדברי רבי יוחנן חוץ מהגהות מרדכי (ב"מ רמז תמו) שלכאור' פסק כשמואל, וכבר כתב בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה) וז"ל 'דלגבי מציאה כלהו רבוואתא קמאי ובתראי פסקו כר' יוחנן בפ"ק דמציעא דאמר לא גדול גדול ממש וכו', אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן וכו', ולהם שומעין ומפיהם אנו חייין וכל מורה דת ודין אם חפץ שיפוצו מעיינותיו חוצה ולא יכזבו מימיו ישתה בצמא את דבריהם וכן וכבוד יתמוך ולא יעשה סמוכות מאחר ימצא אי זה הגהה צולעה ונדחה נגד הפוסקים המפורסמים אשר על פיהם ידונו ישראל משפטי התורה ובאורם נראה אור', וכן נפסק בשו"ע (סי' רע סעי' ב).

**לזכות לאחרים ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו**

והנה דעת ר"ת (הובא בתוס' ב"מ יב: ד"ה רבי, ובגיטין סד: ד"ה אלא, ובעירובין עט: ד"ה ומזכה) דמה שאמר רבי יוחנן דגדול לאו גדול ממש וקטן לאו קטן ממש קאי גם על הא דתנן בעירובין (עט:) ומזכה להן ע"י בנו ובתו הגדולים וכו' ולא ע"י בנו ובתו הקטנים, דהיינו שא"א לזכות עירוב ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו, ולכאור' ביאור הדבר דמשום איבה ביטלו לגמרי את היד של בן הסמוך על שולחן אביו, וידו כיד אביו. וכדברי ר"ת פסק הרא"ש (ב"מ פ"א סי' לג, ובעירובין פ"ז סי' ח).

ובמרדכי (ב"מ רמז רמא) בשם רבינו מאיר פסק ע"פ דברי ר"ת שאין לתת מעשר עני, לבניו ובנותיו של קרובו הסמוכים על שולחן אביהם, כיון שידם כיד אביהם, ואביהם

<sup>1</sup> דוקא גדול אבל בכך קטן הדינים אין אחרים ועוד חזון למועד

עשיר, וכ' שם דעבדינן כר"ת לחומרא. [ניתכן דמיירי דוקא בכה"ג שאין לבן את כל צורכו, דאי מקבל מאביו את כל צורכו יתכן שמוגדר כעשיר מצד עצמו. ואכמ"ל].

אבל דעת הרמב"ן (ב"מ יב:) דחז"ל לא ביטלו את היד של בן גדול הסמוך על שולחן אביו ורק במציאה דאיכא איבה אמרו שמציאתו לאביו, אבל יכול האב לזכות לאחרים ע"י בנו גדול הסמוך על שולחנו כיון דליכא איבה, וכ"ד רבינו שמשון משפיר"א (הובא באור זרוע סי' קפב ובסמ"ג עשה דרבנן א, ובמרדכי ב"מ רמז רמא, ובהגהות מימוניות פ"א מעירובין אות י, ובהגהות אושר"י עירובין עט:), ור"ש בן אברהם נכדו (הובא בסמ"ג שם, והגה"מ שם) והביא ראיה מן הירושלמי ע"ש, וכ"ד הבה"ג (הל' עירובין סי' פרק הדר עמ' קסט במהדר' מכון ירושלים, והובא בסמ"ג שם), והגאונים והרא"ה (הובאו בריטב"א עירובין עט:), והריטב"א (שם), והר"ן (בחידושי לב"מ יב:), והנמק"י (ב"מ ו. מדפה"ר).

ולכאור' כ"ה גם דעת הרי"ף (בב"מ שם, ובעירובין שם) והרמב"ם (פי"ז מגזילה ואבידה הי"ג, ופ"א מעירובין ה"כ) דגבי מציאה פסקו כר"י ולגבי עירוב הביאו את המשנה כצורתה דהיינו דאפשר לזכות ע"י בנו גדול ומשמע אפי' בסמוך על שולחנו.

וגם דעת הרשב"א כהרמב"ן וכמבואר בחידושי לב"מ (שם), וכ"כ בתשו' רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה) בדעת רשב"א והוסיף, דאף על גב דבחידידושי הרשב"א לעירובין מיתי להו לשני הסברות ולא הכריע ביניהם מ"מ בחידושים לב"מ דחה סברת התוס' בשתי ידיים.

ומ"מ למעשה מבואר בשו"ע (או"ח סי' שסו סעי' י) שיש לחוש לדעת ר"ת לענין עירוב, וכן מבואר במרדכי (שם) לענין מעשר עני, והובא בב"י (יו"ד רנא סעי' ה).

### מתנה שאחר נותן לבנו גדול הסמוך על שולחנו

והנה כ"ז לענין לזכות ע"י בנו הגדול הסמוך על שולחנו, אבל במתנה שאחרים נותנים לבנו יל"ע, דאפשר שדומה למציאה שמשום איבה תקנו שיזכה האב.

ובגמ' בב"ק (פו:): משמע דרק היכא דאיכא צער כגון בחבלות אמרי' דאב אינו זוכה ומשמע דבמתנה זוכה האב, ועי' ברשב"א בתשו' (מיוחסות סי' קה) וביאור הגר"א (סי' ער ס"ק ד) שלמדו מגמ' זו לענין מעשי ידיים של בן הסמוך על שולחן אביו ששייך לאב כיון דליכא צער, ולכאור' כ"ש מתנה שניתן לבן ששייכת לאב משום איבה, אלא דיש סברא לומר דלא דמי לגמ' שם, דהתם מיירי ברווח שמגיע לו מחמת חבלות או מחמת מעשה ידיו, ולא שיש משהו שרוצה לתת דוקא לו, דבכה"ג שמישהו רוצה לתת לו, יש לומר



דכיון שרוצה לתת דוקא לבן ולא לאב, א"כ אין איבה. [וע"ע להלן (אות ח) שלכאור' סברא זו מוכרחת בדברי הרמב"ן והרמ"א].

והנה לפי ר"ת הנ"ל לכאור' פשוט שהאב זוכה, שהרי אפי' היכא דליכא איבה אין יד לבן הסמוך על שולחן אביו, וכ"כ הר"ן והנמוק"י (ב"מ יב:) בשם איכא מ"ד [ולכאור' כונתם לר"ת, וכש"כ בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (שם)], וכן מבואר בדברי המרדכי (ב"מ רמז רמא) דודאי זוכה האב ולכן אין לתת מעשר עני לבניו של קרובו הסמוכים על שולחן אביהם, דאביהם זוכה בזה.

אלא דיל"ע לפי שיטות הראשונים דסברי דהיכא דליכא איבה אמרי' דיש יד לגדול הסמוך על שולחן אביו, האם כה"ג אמרי' דאיכא איבה כמציאה או לא, והנה הרמב"ן (ב"מ יב:) כתב להדיא דאפי' אחר שנותן מתנה לבן גדול זוכה הבן ולא האב, דס"ל דרק במציאה איכא איבה ולא במתנה, וכן מבואר בדברי המרדכי (ב"מ רמז רמא) שהביא מהר"ש משפירא דאפשר לתת מעשר עני לבניו של קרובו הסמוכים על שולחן אביהם, דאין אביהם זוכה בזה.

אך בתשו' רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה) כתב דמלשון הר"ן משמע דדוקא במה שנתן לו אביו זכה אבל מתנה שנתנו לו אחרים קנה האב, והנה ולכאור' כונתו ממש"כ הר"ן וז"ל 'ואיכא מ"ד דכי היכי דמציאה קטן לאביו הכי נמי אם נתן לו אחר מתנה דאביו הוא, ואפי' בן שנתן לו אביו במתנה לא זכה, שאין לו יד לזכות לעצמו, וכן הדין בגדול הסמוך על שולחנו, ובגדול לא מחוור דלא גרע מאשתו דקי"ל דקנתה בפרק חזקת הבתים (ב"ב נא:) אעפ"י שידה כיד בעלה ממש' עכ"ל, ומדהביא ראייה מאישה שקנתה ושם מיירי לענין מתנה שנותן הבעל לאשתו, ולא מה שנותנים אחרים לאשתו, א"כ לכאור' מוכח שרק לענין זה חלק הר"ן על האיכא מ"ד, אבל לא לענין מה שנותנים אחרים לבן

אך לכאור' אינו מוכרח כ"כ, די"ל שהר"ן העתיק את שיטת הרמב"ן בקיצור, וכן מוכח מדברי הרמ"א דהנה הנמוק"י העתיק את לשון הר"ן, והרמ"א (סי' רע סעי' ב') הביא מדברי הנמוק"י דמתנה שאחרים נותנים לבן גדול הסמוך על שולחן אביו קנה הבן, והיינו שהבין שהר"ן ס"ל כהרמב"ן דבמתנה אין איבה ולכן זכה הבן, ודלא כש"כ רבי בצלאל אשכנזי לדייק מדברי הר"ן.

נמצא שלדעת הרמב"ן ודעמיה במתנה שאחרים נותנים לבן גדול הסמוך על שולחן אביו ליכא איבה, וא"כ נידון זה חוזר להיות תלוי במחלוקת ר"ת והראשונים הנ"ל האם

ביטלו לבן הסמוך על שלחן אביו את היד לגמרי גם אימתי שאין איבה או שלא ביטלו ורק אימתי שיש איבה אמרי' דזוכה האב.

והנה יל"ע בדברי הרמ"א אמאי בחו"מ (סי' ער סעי' ב) פסק בפשיטות כהרמב"ן ודעמיה דבבן גדול זכה הבן במתנה שנתנו לו אחרים, ואילו באו"ח (סי' שסו סעי' י) הובא שתי השיטות והיה לו להזכיר גם בחו"מ שלפי ר"ת לא זכה הבן במתנה. וכבר העירו בזה באמרי ברוך על השו"ע (חו"מ שם), ובחי' ר' אריה ליב מאלין (ח"א סי' פט).

### לר"ת האם החיסרון הוא בזכיה או במעשה קנין

הנה נתבאר לעיל (באות הקודמת) שלדעת ר"ת מתנה שאחרים נותנים לבן הסמוך על שולחן אביו לא קנה הבן אלא האב, ויל"ע האם החיסרון הוא במעשה קנין, דהיינו שבן הסמוך על שולחן אביו אינו יכול לעשות מעשה קנין לעצמו, או שהחיסרון הוא בעצם הזכיה דאמרו רבנן שכל מה שהבן זוכה שייך לאב<sup>2</sup>, ונפ"מ כשאחד נותן מתנה לבן גדול הסמוך על שולחן אביו ומזכה לו את המתנה ע"י אחר דאם החיסרון הוא במעשה קנין הכא ליכא חיסרון, כיון דלא הוא עצמו עושה את המעשה קנין, אבל אם החיסרון הוא בעצם הזכיה שאין לבן הסמוך על שולחן אביו זכיה לעצמו, א"כ גם כשאחרים מזכים לו אינו זוכה לעצמו.

והנה במגיני שלמה (כתובת מז.) מבואר דלפי ר"ת אם מזכה האב ע"י אחר ודאי קונה הבן אפי' לצד שאליבא דר"ת האב עצמו לא יכול להקנות מתנה לבנו, וכן מבואר במחנה אפרים (זכיה סי' ב'), וכן הביא בדברי משפט (סי' קכא), ולכאור' ע"כ חזי' מזהדסברי שהחיסרון לפי ר"ת אינו בזכיה של הבן אלא החיסרון הוא במעשה קנין והיינו שהמעשה קנין של הבן מתחייס לאביו ולכן היכא שאחרים זוכים לבן מהני.

אמנם לענ"ד היה נראה יותר מסברא שאין חיסרון במעשה קנין בלבד אלא החיסרון הוא בזכיה דכל מה שהוא זוכה לעצמו שייך לאב.

ולענ"ד אפשר דגם האחרונים הנ"ל סברי כן וגם הם מודים דאם אחרים נתנו מתנה וזיכו ע"י אחר לא יזכה הבן לעצמו, והיינו אי נימא שר"ת חלק בתרתי על הרמב"ן חדא דס"ל דמתנה שאחרים נותנים לבן הרי הוא כמו מציאה ויש ע"ז איבה, ולכן בזה לכאור' פשוט

<sup>2</sup> וכאור' פשוט דהיינו דוקא ע"י קנין אבל מה שהוא יורש מבית אמו שייך לעצמו.

<sup>3</sup> וז"ל 'והיכא דהבן הוא גדול וסמוך על שלחנו לדעת ר"ת מתנה שנתנו לו אחרים הרי היא של אביו כמו מציאתו, וה"ה אם נתן לו אביו ג"כ מתנה לא זכה בה, דידו כיד אביו חשיב ונמצא דעדיין לא יצאתה מיד אביו, אם לא שיקנה לו ע"י אחרים כדאמרן'

שלא מהני מה שאחרים יזכו ע"י אחר, ועוד דהיכא דהאב נותן מתנה לבן דאע"ג דאין איבה מ"מ ביטלו לו את היד ביחס לאביו ואמרו שידו כיד אביו וחשיב שלא יצא מרשות אביו וחסר במעשה קנין ולכן היכא שמזכה ע"י אחר חל הקנין וזוכה הבן לעצמו, [ובקצרה: דהיכא שיש איבה ממש החיסרון הוא בזכיה שיש לבן אבל היכא שאין איבה החיסרון הוא רק שלא יצא מרשות האב]. וע"י עוד להלן (באות הבאה) שלכאו' מוכח כן בדברי המחנ"א.

### מה הדין אליבא דר"ת מתנה שנותנים לו אחרים ואמרו ע"מ שאין לאביו רשות בה

והנה עתה יל"ע היכא שאחר נותן מתנה לבן הסמוך על שלחן אביו ואמר לו על מנת שאין לאביו רשות בו, ובמחנה אפרים (זכיה סי' ב) כתב שלפי ר"ת כשמתנה ע"מ שאין לאביו רשות בו זוכה הבן, וצ"י שכ"ה במרדכי בפ"ק דב"מ (רמז רמא) ולכאו' כונתו למש"כ המרדכי בשם תשו' רבינו מאיר דמה שאין לתת מעשר עני לבניו ובנותיו של קרובו הסמוכים על שולחן אביהם ולהתנות ע"מ שאין לאביהם רשות בה, זה משום שאינו בעלים על המתנות ענים ויש לו רק טובת הנאה בהם, הרי דלולא סברא זו היה יכול להתנות, ועוד צ"י המחנ"א לדברי הטור לגבי קבל מן הקטן דיעשה לו סגולה (ב"ב נב., וטוש"ע אהע"ז סי' פו) דחיישי' שמא יהבו ליה ע"מ שאין לאביו כלום<sup>4</sup>.

והנה לכאו' ע"כ הסברא בזה היא משום דבכה"ג ליכא איבה כיון שאינם רוצים שיגיע לאבא, ואם יבא לאבא יחזור עליהם מחמת התנאי, א"כ אין טעם שהבן לא יזכה, אלא דצ"ב דכיון דלפי ר"ת ביטלו לבן את היד לגמרי גם היכא דליכא איבה א"כ אמאי בכה"ג זוכה הבן לעצמו.

וע"כ חזינן מהכא דאין הכונה שלפי ר"ת אין לו יד כלל ואינו יכול לעשות קנין לצורך עצמו, אלא ודאי שיש לו יד ויכול לקנות לעצמו מתנות שאחרים נותנים לו באופן שאין איבה, ורק שהבין ר"ת שזה גם סיבה שהאב לא יכול לזכות ע"י [ואולי גם לא יוכל לתת לו מתנה (כדלהלן באות הבאה)] וטעמא דמילתא צ"ל דכיון שלאבא יש זכיות בידו של בנו באופנים מסויימים כמו במציאה, א"כ מה"ט חשיב ידו כיד אביו לענין שלא יצא הדבר לגמרי מרשות אביו וחסר במעשה קנין ולהכי אינו יכול לזכות ע"י או לתת לו מתנה.

ומ"מ אם יזכה לבן ע"י אחר מהני כיון דהחיסרון הוא רק במעשה קנין שלא נחשב שיצא מרשות אביו לגמרי, אך כ"ז דוקא היכא דליכא אביה ממש אבל אי איכא איבה

<sup>4</sup> בענייני לא מצאתי סברא זו בדברי הטור, ולא בדברי אף אחד מהראשונים שם.

ממש כמו במציאה או מתנה ביטלו לו את הכח זכיה לעצמו וממילא גם אם יזכו לו ע"י אחר לא יזכה לעצמו ויהיה שייך לאב.

והשתא ע"כ מוכח מה שכתבנו באות הקודמת שלפי ר"ת החסידות במתנה שאחרים נתנו לו אינו מכח זה שאין לו יד לעצמו אלא מכח זה שס"ל שבאמת יש איבה, אלא דצ"ב באמת מנ"ל לראשונים שכ"ה דעת ר"ת. וצ"ע.

### מתנה שהאב נותן לבנו ובתו הגדולים

והנה מתנה שהאב נותן לבנו הגדול, לפי דעת הרמב"ן ודעימיה דאפשר לזכות ע"י בנו הגדול, פשיטא דה"ה מתנה שהאב נותן לבנו הגדול זוכה הבן הגדול לעצמו, וכן מבואר להדיא ברמב"ן (שם) אלא דיל"ע בזה אליבא דר"ת וכדלהלן.

והנה לפי ר"ת דאין האב יכול לזכות ע"י בנו הסמוך על שולחנו, ולכאור' הטעם הוא משום דחז"ל ביטלו לו את היד לגמרי אף במקום דליכא איבה, א"כ לכאור' מה"ט נמי אם יתן האב מתנה לבנו אפי' גדול אם הוא סמוך על שולחנו לא יזכה הבן, דאין לו יד כלל, שהרי מתנה שנותן האב לבן לכאור' אינו יותר טוב ממה שמזכה האב ע"י הבן לאחר, וכ"כ להדיא בתשו' רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה), וכן הביא בר"ן ונמוק"י (ב"מ יב:) בשם איכא מ"ד דלא זוכה הבן במתנה שהאב נותן לו, ולכאור' אותו איכא מ"ד הוא ר"ת עי"ש, וכן נראה שהבין הרמב"ן (ב"מ יב:) בדעת ר"ת שהרי הק' על שיטת ר"ת מהא דקי"ל (ב"ב נא:) דיכול הבעל לתת מתנה לאשתו, הרי שהבין בדעת ר"ת דאב אינו יכול לתת מתנה לבנו גדול הסמוך על שולחנו, וכן ס"ל למחנה אפרים (זכיה סי' ב) בדעת ר"ת.

והנה לפי"ז יל"ע אליבא דר"ת איך מצינו ידינו ורגלינו דאיך יכול אב ליתן ד' מינים לבנו הסמוך על שולחנו, הא אין הבן יכול לקנות לעצמו דבטלו לו את היד, והיא פליאה נשגבה, ובפרט למאי דקי"ל כר"ת לחומרא ואפי' לענין דרבנן וכנ"ל (אות ב).

ובאמת יש שכתבו שלפי ר"ת אם נתן לבנו גדול הסמוך על שולחנו קנה הבן ויש חילוק בין נותן לבנו גדול הסמוך על שולחנו דקנה משום דנותן לו ממש ולכן זוכה לעצמו לבין לזכות ע"י לאחרים, כ"כ הגרע"א בהגהותיו על השו"ע (או"ח סי' שסו ס"י) וציין שם למגיני שלמה (מז). שכתב כן, וכ"כ בחי' ר' אריה לייב מאלין (ח"א סי' פט).

[ובמגיני שלמה כ' להוכיח כן מהא דקם אקניה לבנו קטן (גיטין מ., ב"מ עב., ב"ב קלז). שלא מסתבר לפרש דאקניה ע"י אחרים, לענ"ד לכאור' אינו דוחק כ"כ, ועי' ברשב"א קידושין (מב). שהוכיח מהאי גמ' דמהני זכין לקטן האי שהבין דמיירי בזכין ע"י אחרים, וכן העיר בדברי משפט (סי' קכא)].

והנה במחנה אפרים (שם) כתב להוכיח שכן זוכה במתנה שאביו נותן לו, חדא מהא דתנן (ערכין כד.) המקדיש נכסיו אין לו בכסותו ובכסות בניו, הרי שכן זוכה במה שהקנה לו אביו, וכן הוכיח מדברי רש"י דאפי' בבן קטן זוכה הבן, דגבי הא דאמרי' (סוכה מו:) לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני, כ' רש"י וז"ל אקנויי לא מקני אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה, דלאו בר דעת הוא.

ואי נימא שיש חלוק בין מתנה שנותן האב לבן לבין מה שמזכה ע"י אחר צ"ב מה הסברא ובחי' רבי אריה ליב מאלין (ח"א סי' פט ד"ה והא) כתב דמה שאינו יכול לזכות ע"י בנו צ"ל דהחסרון הוא כיון שאין אדם יכול לזכות משלו לאחר, אלא ע"י אדם אחר, והטעם משום דכיון דכשהוא בעצמו מגביה משלו עבור אחר לא נפיק מרשותו, חסר בזכייתו, וא"כ ה"ה אם מזכה ע"י בנו דכיון דעכ"פ יש לו לאב ביד של בנו איזה זכיות [לענין מציאה] לא חשיב שיצא מרשותו ומיקרי משלו לאחרים שעדיין לא יצא מרשות האב בזכיה זו של בן, אבל כשהאב נותן לו מתנה כיון שסו"ס יש לו יד לעצמו יכול לזכות לעצמו.

[וסברא זו היא היא הסברא שנתבארה לעיל (באות הקודמת) בדעת ר"ת אלא דהשתא נתחדש שחיסרון זה שידו כיד אביו זה רק לענין לעשות זכין, אבל לקנות לעצמו [כשאין איבה] יכול.

ובספר חג האסיף (להרב אליהו ויספיש, עמ' קצז) וכן בהערות על מסכת ב"מ (בדף יב:) הביאו משם הגריש"א וצ"ל שאמר שע"כ צריך לומר דבכעין זה שיש ברצון הנותן לתת מתנה גמורה בכל לבו ללא חשש ופקפוק כעין קיום מצות לולב מצה וכדומה שבודאי גמר ומקנה בכל דרך ואמצעי שבידו והרי זה כאילו אומר אי אפשרי בתקנת חכמים שתיקנו שקונה האב מבנו הסמוך על שלחנו ובכל אלו יכול לומר אי אפשרי בתקנת חכמים ונחשבת למתנה גמורה. ע"כ מה שהביאו בשמו. ולענ"ד הדבר תמוה דא"כ אמאי א"א לזכות עירוב ע"י בנו נימא א"א בתקנת חכמים. וצ"ע.

ולכא' לפי העולה מהנ"ל יש מקום להחמיר שכשהאב רוצה להקנות ד' מינים לבנו הסמוך על שולחנו יזכה לו ע"י אחר דבכה"ג לכו"ע מהני אף אליבא דר"ת וכמו שהובא לעיל (אות ד). וצ"ע.

### היכא שאביו מסכים שיזכה הבן במציאה או במתנה שאחרים נותנים לו האם זוכה לעצמו

והנה כתב במחנ"א (זכיה ס"ב) כתב 'ואף על פי שאמרנו שמציאת הבן היא של אב וכמו כן מתנה שנתנו לו אחרים מסתברא דאם האב מחל גביהו ונתרצה שיהא של בן הרי אלו זכה בהם ותו לא מצי להוציאה מידם, ואפילו הם קטנים דידם כיד אביהם ואין להם יד לזכות לעצמם ואף במתנה שנתן להם אביהם לא זכו בה וכמ"ש לעיל, וראה ממ"ש התוס' בפרק החובל (ב"ק פז: בד"ה הכא) וא"ת וכיון דמן הדין הוא של אב א"כ מה ראו חכמים לומר דבגברא דלאו קפדנא להווי של אב ותירצו דאמדו חכמים דעתו של אב ויודעים שמוחל להם משום צערא דגופייהו, וכי תימא מ"ש מנתן לו אביו מתנה דלא זכה בה, התם שאני משום דהקניית מתנה בעינן הוצאה מרשות לרשות וכיון שידם כיד אביו לא יצא עדיין מרשותו, אבל מציאת הבן ומתנה שנתנו לו אחרים שאין לאב זכות בה אלא מכח הבן כל שסילק עצמו ממנו ומחל להם הרי אלו זכה בה, אם לא שנחלק ונאמר דכל מידי שבא לקטן ע"י זכיותו לעולם הוא של אב דאין לו יד לזכות לעצמו וכאלו עומד ביד אביו דמי ואפילו אם מחל לו האב עדיין ברשותיה קיימא, משא"כ בההיא דחבלה דממילא זכה בה הבן וא"צ יד לקנותו ומ"ה מחילה מהני בה, שוב ראיתי למהר"ר בצלאל ז"ל בתשו' שכתב כמ"ש תחילה, וכ"נ מדברי הרא"ש ז"ל בפסקיו פ"ק דקידושין (ס"ה כה) שכתב דהקטנה זוכה לעצמה בשליחות אביה, וכ"נ מדברי הרב בעל נתיבות משפט בדף צ'. עכ"ל.

ומש"כ להביא ראיה מדברי הרא"ש בקידושין עי"ש בריטב"א (ט.) שכתב סברא אחרת בזה.

והנה במחנ"א נראה שכתב כן גם לדעת ר"ת, ולכאור' גם כאן חזי' כהסברא שנתבארה לעיל (אות ה) דהחיסרון לדעת ר"ת הוא שחסר בהוצאה מרשות האב, ולא שביטלו לבן את היד לגמרי.

ולפי"ד המחנ"א הנ"ל צ"ל שמש"כ המרדכי (ב"מ רמז רמא) שאין לתת מעשר עני, לבניו ובנותיו של קרובו הסמוכים על שולחן אביהם, כיון שידם כיד אביהם, ואביהם עשיר, הנ"מ באופן שהאב לא הסכים שהבן יזכה לעצמו אבל אם הסכים שהבן יזכה לעצמו יכול לתת להם. וצ"ע.

### מעשה ידים של בן הסמוך על שולחן אביו

ברמ"א (בסי' ר"ע סעי' ב) כתב דמעשי ידים של בן הסמוך על שולחן אביו שייך לאביו ויש לברר סוגיא זו וכדלהלן.

איתא בגמ' (ב"מ צב:) קוצץ אדם ע"י בנו ובתו הגדולים אבל לא ע"י בנו ובתו הקטנים והיינו דרשאי אדם להתנות עם בעה"ב שכנו ובתו לא יאכלו בשעת מלאכה (כשאר פועל שמוטר לו לאכול בשעה שעושה אצל בעה"ב), ומבואר בגמ' שם דקס"ד דלמ"ד פועל משלו הוא אוכל ולא משל שמים אי מיירי בניזונים ממנו רשאי האב להתנות כן אף בלי מחילה שלהם ואף בקטנים דלאו בני מחילה נינהו, [אלא דלמסקנה אינו יכול להתנות שלא יאכלו בשעת מלאכה בלא מחילה שלהם משום סברא מיוחדת דצערייהו לא זכי ליה רחמנא], ופרש"י (שם ד"ה במעלה) שהטעם הוא משום 'דשכר פעולתן שלו', וכ"כ תוס' (שם ד"ה לא) וז"ל 'דמדרבנן הוי מציאת קטן ושכרו לאביו' וטעם הדבר משום איבה כמבואר בתוס' שם.

הרי מבואר דבניו הסמוכים על שלחנו אפי' גדולים מעשה ידיהם לאביהם, וכן נקט הרשב"א בתשובה (מיוחסות סי' קה) והובא בב"י (סי' שלג מח' ה), והרשב"א (שם) הביא ראיה דמעשי ידים דבן הסמוך על שולחן אביו שייך לאב מהגמ' בב"ק (פז:): דאמרי' התם שאחרים שחבלו בבניו הסמוכים על שולחנו צריכים לשלם לבנים ולא לאב משום דרווחא דאתי להו מעלמא ואיכא צערא לא קפיד, ומשמע שאם ליכא צערא שייך לאב, וגם בביאור הגר"א (סי' רע ס"ק ד) הביא ראיה זו, ועי' גם במאירי (ב"ק פז:): שהסתפק בזה והכריע שהוא של אב מסוגיא זו וז"ל: 'יש שואלין בנים הסמוכים על שולחן אביהם מעשי ידיהם למי, שמא תאמר הואיל ואין כאן צער הגוף כבחבלה קפיד עליהם כמציאה ושל אב הם, או שמא מאחר שיש להם טורח כצער הגוף הוא ואינו מקפיד עליהם, ויראה מכאן שהוא של אב'.

אך עי' בתוס' (ב"ק פז: ד"ה וקתני) שנראה שהסתפקו בבניו הגדולים האם מעשי ידיהם לאביהם, (וכן הבין בדבריהם בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה), ובאולם המשפט (סי' רע) הבין בדבריהם שסברו שאין מעשה ידיהם לאב, ולכאור' אין הכרח, וע"ע בגליון רע"א (סי' רע סע"ב) שכתב שמבואר בדבריהם שמעשה ידיו לאביו וצ"ע), וע"ע בשטמ"ק (ב"מ צב:) שהביא מהראב"ד גבי הא דאמרי' בגמ' ב"מ (שם) דאין האב יכול להתנות שלא יאכלו משל בעה"ב בשעת מלאכה משום דצעריהו לא זכי ליה רחמנא וז"ל: 'צערייהו לא זכי ליה. כשתקנו חכמים מעשה ידיהם ושכרן תחת מזונות הצער לא הקנו לו ואלו רואין ואינן אוכלין ומצטערים, פירוש אחר לא תקנו חכמים תחת מזונותיו אלא מציאתו דלא מצטער עליו אבל טרחא שיטול הוא שכרם לא תקנו לו דהוה ליה כעין חבלה דלא זכו ליה רבנן אף על גב דסמוכין על שלחנו כדאיתא בהחובל'. עכ"ל. הרי שהסתפק בדבר האם מעשה ידיהם הוה כמו חבלות ואיכא צערא או ששייך לאב.

ובתשו' רבי בצלאל אשכנזי (סי' לה) כתב שלפי דעת ר"ת (שהובא בתוס' ב"מ יב: ד"ה רבי, ובגיטין סד: ד"ה אלא, ובעירובין עט:) דס"ל דביטלו לבן הסמוך על שלחן אביו את היד לגמרי ודאי שגם שכרו לאביו, [ועי' בשבות יעקב (סי' קה) שכתב שאין הכרח בדברי ר"ת דס"ל שגם מעשי ידיו לאביו, דאפשר דמעשי ידים כיון דקא טרחי בגופה לא זכי ליה רבנן וכסברת הראב"ד הנ"ל, ולפי המתבאר לעיל מבואר יותר שאין הכרח בדברי ר"ת לדין זה].

והרמב"ן בתורת האדם כתב לענין אבל וז"ל 'תניא אבל כל שבעת הימים אסור בעשיית מלאכה הוא ובניו ושפחותיו ובהמתו פי' בניו ובנותיו הסמוכין על שלחנו מעשה ידיהם שלו לפיכך אסורים בעשיית מלאכה, וכ"כ בשו"ע יו"ד רפ סעי' ד, ובש"ך ס"ק ג (אמנם עי' באולם המשפט סי' רע שכ' שאפשר לפרש התוספתא באופן אחר).

ועי' במחנה אפרים (זכיה ומתנה סי' ג) שיש לדקדק מדברי הרמב"ם דס"ל דהמעשה ידיים שייך לאב שכתב (בפי"ב משכירות הי"ד) דאינו קוצץ ע"י בניו הקטנים משום דמשל שמים הוא אוכל וזה נוטה לסברת רש"י דאם משלו הוא אוכל לא צריך מחילה של בן כיון דהמעשה ידיים שייך לאב. [אמנם לכאן אינו מוכרח דיתכן דפי' הסוגיא כהריטב"א ומטעם אפטרופוס]

אמנם הריטב"א (חדשים, ב"מ צב:) כתב שבן הסמוך על שולחן אביו אין מעשה ידיו לאביו, ואפי' בקטנים הסמוכים על שולחנו מעשי ידיהם שלהם ואעפ"כ יכול לקרן ע"י בניו משום דין אפטרופוס, וכ"כ גם במיוחס לריטב"א (ב"מ צב:).

וע"ע במחנה אפרים (זכיה ומתנה סי' ג) שתמה על השיטות דאין מעשי ידיים לאב מדברי הירושלמי (כתובות לט.) וז"ל 'ולע"ד ק"ל על דבריהם במה שאמרו דאין מעשה ידי הבן לאב דהא בהדיא אמרו בירושלמי פ' מציאת האשה מה טעם מציאת בנו הרי היא של אביו מפני שהוא יכול לשנותו לאיזה מלאכה שירצה, ומשמע שם דאפילו בגדולים הסמוכים על שולחן אביהם הוי הכי'. אמנם עיין בירושלמי שם בפנים ובפני משה שביאר דטעם זה הוא קאי רק על עבדו ושפחתו, וכן העיר על המחנ"א בספר חוקי חיים (לר' חיים אברהם גגין נדפס בשנת תרג, ליקוטי הפוסקים אות ו עמ' קמג).

ובתשו' רבינו בצלאל אשכנזי (שם) סיכם את הסוגיא וכתב וז"ל 'נמצא דעיקר הדין תליא בפלוגתא דרבואתא דלדעת התוס' והרב בעל העיטור והרשב"א והרא"ש והרב המאירי ז"ל בן הסמוך על שלחן אביו אפי' שכרו ומעשה ידיו הוי של אב. ולדעת

<sup>5</sup> עי"ש בדבריו שמבואר שכונתו לדברי ר"ת דס"ל שא"א לזכות עירוב ע"י בנו הגדול הסמוך על שולחנו וכנ"ל, וכן כונתו במה שציין לדברי הרא"ש דהיינו דהרא"ש ס"ל בזה כר"ת.



הראב"ד והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ש משפירא ז"ל שכרו ומעשה ידיו הוי של בן דדוקא במציאתו זכה האב משום איבה ולא במידי אחרונא'

והנה מש"כ רב"א שכ"ה דעת התוס' והרא"ש מבואר בדבריו שכונתו לשיטת ר"ת דס"ל דחז"ל ביטלו לבן הסמוך על שולחן אביו את היד לגמרי ומה"ט אין האב יכול לזכות ע"י, אך לכאור' כבר הובא לעיל שאינו מוכרח בדעת ר"ת דס"ל כן, אמנם מ"מ כ"ה דעת תוס' בב"מ (צב: ד"ה לא) להדיא.

ומש"כ רב"א שדעת הרמב"ן דמעשה ידים שייך לבן כונתו למש"כ הרמב"ן (ב"מ יב:): לענין מתנה שאחרים נותנים לבנו גדול הסמוך על שולחנו דאינו שייך לאב אלא לבן דלא אמרו אלא מציאתו ולא מתנתו, וא"כ ה"ה שמעשי ידים לא יהיה שייך לאב אלא דיל"ע מדברי הרמב"ן בתורת האדם שהובא לעיל שכ' דבן הסמוך על שולחן אביו מעשי ידיו לאביו, ולכאור' ע"כ צ"ל דמתנה שאני דנתכון הנותן לתת דוקא לבן ולכן לא שייך בזה איבה משא"כ מעשי ידיו שאינו ניתן מרצונו של הנותן אלא כתמורה על מעשי ידיו בזה יש איבה אם לא יזכה בזה אביו. ומעתה אין הכרח גם בדעת הר"ש משפירא, שהרי כל מה שמצינו בדבריו זה רק שסובר כהרמב"ן לענין מתנה.

וכן מבואר בדברי הרמ"א (חו"מ סי' רע סעי' ב) שבתחילת הסעי' כתב שמה שהרוויחו בסחורה שייך לאב ומשמע אפי' בגדולים ואילו לענין מתנה כתב שהוא לעצמם. וע"כ צ"ל כנ"ל.

## הרב יוסף דב פיינשטיין

### ביסוד היתר דנ"ט לפגם

(א) בגמ' ע"ז ס"ז ע"ב מבואר דאיסור שנתערב בהיתר והוא נ"ט אינו מתבטל ברוב, אבל אם הוא נ"ט לפגם הוא מותר, משום דנבילה שאי"ר לגר אינה קרויה נבילה. וכתבו הרמב"ן והרשב"א [שם] דאף שהטעם אינו פוגם לגמרי, אלא פגום קצת הוא מותר, ואף שאם אוכלו בפנ"ע הוא אסור כיון שעדין הוא ראוי לגר, אבל בתערובת שלא הלכו בו אלא אחר נ"ט, כיון שהוא לפגם אינו נ"ט. [וזה לאפוקי מדעת הראב"ד והרא"ה דבנ"ט צריך שיהיה פגום לגמרי וכמו באוכלו בפנ"ע].

והר"ן הקשה עליהם דכיון דאינו פגום לגמרי אי"ז שייך להדין דנבילה שאי"ר לגר, אלא הוי סברא בהלכות נ"ט דכל שהוא לפגם אינו חשוב נ"ט. ומבואר בר"ן דהוא מפרש דברי הרשב"א דהוא חסרון בהלכות נ"ט, דלפגם אין חשוב נ"ט. [וזהו מה שהקשה דאי"ז שייך לנבילה שאי"ר לגר].

והנה בפשטות ענין נ"ט דעי"ז חשוב מינכר האיסור, [וכש"כ הרשב"א חולין צ"ח ב' מהראב"ד], דכל שהוא מוסיף דבר נפרד בתערובת, ויש משמעות נפרדת למציאותו, אין טפל ובטל לרוב ואין נגרר אחר הרוב, דכיון דהוא נ"ט נוסף ונפרד, ה"ה חשוב לעצמו ואין בטל וטפל לרוב, ואין נגרר אחריו. ולפ"ז גם בנו"ט לפגם צריך להיות דיחשב נ"ט, דסוכ"ס הוא נ"ט נפרד.

אבל בדברי הרשב"א [הנ"ל] מבואר דבנו"ט צריך שיהיה לו חשיבות בשם הכללי של התערובת, שהמאכל בכללות יש בו טעם נוסף ואז שם התערובת הוא גם עליו, דכיון שמוסיף טעם בתערובת הוא חשוב בשם של התערובת, ויש לו חלק בשם הכללי של התערובת, ואין בטל לשם הכללי של התערובת. ולכן צריך שיהיה נ"ט לשבח דאז יש לו חשיבות בשם המאכל, אבל בנטל"פ בשם של המאכל אין מתחשבין בטעם זה, ואין קוראין את שם התערובת גם על טעם זה, ואין לו חשיבות בנידון של הגדרת התערובת, ושם התערובת הוא על הרוב ולא עליו, והוא בטל לשם הכללי של התערובת.

והסיבה שצריך שיהיה לו חשיבות בשם של התערובת, ולא מספיק שהוא ניכר לעצמו, זה מפני דל"ש לדונו כמציאות נפרדת מהתערובת, שהכל הוא מציאות אחת של תערובת, ובשביל להחשיבו קיים ולא בטל צריך שיהיה קיים במציאות של התערובת, שיהיה לו חשיבות בשם של המאכל שיקרא גם עליו, ואז יש לו חשיבות שלא יתבטל, אבל א"א לדונו ולהחשיבו לעצמו, כיון שאין כאן רק מציאות אחת של התערובת כולו.

וע"ז הקשה הר"ן דהרי לומדים את ההיתר של נטל"פ מנבילה שאי"ר לגר, ולא משום שחסר בשם נו"ט.

(ב) ונראה לבאר דיש ב' הנאות באוכל, הנאת השביעה מגוף הדבר, והנאת הטעם, והוא ב' צורות להחשב נהנה מהדבר, וחשיבות של אוכל הוא לשמש בב' אופנים הנ"ל, ואיסור אכילה הוא על ב' האופנים, בהנאת שביעת הגוף ובהנאת הטעם, והרשב"א כתב בשם הראב"ד דחשיבות האוכל הוי בטעמו, אמנם ודאי מיסתבר דהנאת הטעם אי"ז האופן היחיד של הנאת אוכל, אלא יש גם את הנאת אכילת הגוף.

ודבר שנסרח בטעמו לגמרי, לא רק שנאבד ממנו הנאת הטעם, אלא גם הנאת אכילת הגוף נאבד ממנו, דדבר בלא טעם א"א לאכול את הגוף, והגוף אין ראוי לאכילה ואין בו חשיבות של הנאה, ואין קרוי נבילה. ובדבר שנסרח קצת, כיון שלא נאבד טעמו לגמרי, ויש ממנו קצת הנאה מהטעם לענין דיכול לאכול את הגוף, יש בזה את הנאת הגוף, אבל הנאת הטעם אין בזה, דכבר אין רוצה בטעמו, ואין בטעמו שום הנאה, והאיסור הוא רק על הנאת הגוף כיון דנהנה קצת ויכול לאכול את הגוף אבל לא על הנאת הטעם. ועל כן בדבר שנפגם קצת האיסור יהיה רק בהנאת גוף הדבר, ולא בהנאת טעמו, דהנאת הטעם אין ראוי לגר ואין בו איסור, וצורת הנאה זו מהדבר אין בה איסור, והאיסור של הדבר נשאר בו רק כלפי הנאת אכילת הגוף ולא לגבי הנאת הטעם.

ובדבר שמעורב ברוב והוא נו"ט וזה מונע את הביטול, כל האיסור הוא רק על הטעם, דהדבר נשאר קיים לגבי הנאת הטעם ממנו, דלגבי מה שהוא מעמיד הנאת טעם יש בו איסור, אבל הגוף דאין מינכר הוא מתבטל, ואין איסור בדבר לגבי הנאת הגוף, [וכדלהלן], וכיון דבנו"ט אין בו רק איסור הנאת הטעם, על כן בדבר הפגום קצת פקע איסורו, דדבר הפגום קצת אין בו איסור הנאת טעם, דאין הנאת טעמו חשובה ומותר מדין אי"ר לגר. וזהו מש"כ הראשונים דדבר הנפגם קצת כל איסורו הוא באוכלו לעצמו ולא כשהאיסור נו"ט, דאז כל האיסור הוא הנאת הטעם, וזה ליכא כיון שהוא פגום קצת. שו"ר שכ"כ היד יהודה סי' ק"ג סק"א.

ומבואר לפ"ז דגם בטעמו וממשו כל מה שאין מתבטל הוא רק לענין טעמו, והממשו נשאר לגבי טעמו, דאין הגוף מתבטל לענין שימוש הנאת הטעם שלו, ונשאר איסור הנאת הטעם של הדבר, ואין הטעם עושה דהממשו יהיה מינכר והממשו לא יתבטל, דרק לגבי מה שהוא נותן הנאה נפרדת ושימוש נפרד מהתערובת לגבי זה אין מתבטל, ובאותו שיעור שהוא מוסיף אין מתבטל, אבל לגבי הנאת הגוף דאין מוסיף בתערובת לגבי זה הוא בטל, והביטול על הממשו מתחלק, דלגבי מה שאין משמש כחפצא נפרדת

מהתעורבות ואין משמעות ממנו הוא בטל, ולגבי מה שהוא משמש כדבר נפרד ויש משמעות ממנו אין בטל, ושייך פלגין בביטול.

ועיקר הדבר דיש שם אוכל על טעם, זהו הדין דטעמו ולא ממשו דגם הנאת טעם לעצמו חשוב הנאת אכילה, וטעם חשוב אוכל, וגם בטעמו וממשו הנאת הטעם חשיבא שימוש אוכל, אלא דבטעמו ולא ממשו איכא איסור על טעם בלא מציאות של גוף אוכל, וזהו החידוש שנלמד ממשרת, דטעם לעצמו חשוב אוכל גם בלא גוף, אבל בטעמו וממשו יש מציאות של גוף אוכל, והמציאות מעמידה הנאת טעם, ונשאר איסור על המציאות לגבי הטעם.

אמנם יתכן דבאמת אחר דאיכא טעם הוא מקיים את הממשו שלא יתבטל כלל, אלא שצריך שיהיה איסור על הטעם, ורק בהכי הוא מקיים את הממשו שלא יתבטל, אבל אם על הטעם ליכא איסור אי"ז מקיים את הממשו.

וויש ראה לזה דגם בטעמו וממשו אין נחשב בעין ממש, ממה שלענין דין טומאת אוכלין, וכן לענין ביעור שביעית הוא בטל, והיינו דכל חשיבותו הוא לענין אכילה, שלגבי זה הוא ניכר, ולגבי זה יש לו חשיבות ולא להחשיבו כגוף בעין].

ג) והנה לענין שרצים הפגומין מתחילתן ואפ"ה אסרתן התורה, ובע"ז דף ס"ח ב' נחלקו בזה ר"ש ור"ב אם בנטל"פ דידהו אסור כמו גופן, או לא, וכתב הרשב"א בתוה"ב לבאר טעמא דרבא דאף דגופן אסור כשהם פגומים מ"מ טעמן לא נאסר, כמו דטעם פגום במקצת איכא איסור בגופן ובנו"ט שלהם אין איסור, וכמו"כ בשרצים כל האיסור הוא רק בגופן ולא בטעמן, דכיון דכל האיסור הוא משום נו"ט, טעם פגום אינו אסור.

ונראה דביאור הדבר הוא דהאיסור של התורה בשרצים הפגומין הוא רק על הנאת שביעית הגוף, ולא על הנאת הטעם, דכך מפרשין לחידוש התורה דשרצים הפגומין אסור, דהוא רק על אכילת הגוף ולא על אכילת הטעם. וטעמא דמילתא משום דאכילת הגוף אף דהוא פגום יש בו את הנאה זו, אלא דכיון דהוא סרוח אין דרך לאכלו ומשו"ה אינו הנאה חשובה, וזה מפקיע את השם אכילה, והוי סיבה צדדית דעל ידו אין דרך לאכלו, אבל עדין במציאות איכא הנאת הגוף, ובזה חידשה תורה בשרצים הפגומין דיש בזה איסור כיון דסוכ"ס איכא הנאת הגוף, אבל בהנאת הטעם כיון דהוא פגום א"כ כל צד הנאה אינו ראוי לגר, והחסרון של ההנאה הוא בעצמותו, דליכא כלל הנאה במה שהוא פגום, ואף דטועם את האיסור לית בזה כלל הנאה, ובהא מיסתבר דלא אסרתה התורה, ונמצא דבדברים הפגומין כל האיסור הוא רק על הגוף ולא על הטעם, ומשו"ה בתעורבת דכל קיומו הוא בתורת טעם בזה ליכא איסור.

וכן נראה מדברי הר"ן בסוגיית שרצים דלא נתחדש בשרצים הפגומין איסור רק על גופן ולא על פליטתן, ויש לפרשו כהנ"ל דלא נאסר רק הנאת הגוף ולא הנאת הטעם.

והנה דרך זה נראה דלומד הגר"ח בהלכות מעשה"ק [פ"י הי"ב], דבנו"ט החפצא אין בו איסור, אלא האיסור הוא על הטעם, ומשו"ה כל שטעמו פגום אין בו איסור טעם, מדינא דנבילה שאי"ר לגר.

ומה שכתב הגר"ח דע"י איסור טעם ממילא דאין מתבטל, היינו דהממשו אין בטל לגבי הטעם, דבלא ילפותא דמשרת אין איסור על הנאת הטעם, וכל חפצא דאיסורא איסור הנאתו הוי רק בהנאת הגוף ולא בהנאת הטעם, ואחר שנתחדש דאיכא איסור בהנאת טעם, ממילא דהממשו אין בטל לגבי הטעם. [והגר"ח אין מחלק בין טעמו וממשו לטעמו ולא ממשו, ומשו"ה מפרש דילפינן מקרא איסור טעם, ואז הממשו אין בטל לגבי הטעם. ובראשונים נראה דטעמו וממשו ידעין מסברא, והיינו דזה שיש איסור על טעם זה ידעין, אמנם זה רק אם איכא ממשו, ואז הממשו קיים לגבי הטעם, דלגבי זה לא אהני הביטול, דהרי איכא במציאות חפצא דאיסורא, אבל בטעמו ולא ממשו בזה ליכא איסור כלל, דטעם לעצמו אין חשוב כלל חפצא דאיסורא].

[ויש ראיה לזה דגם בטעמו וממשו אין נחשב בעין ממש, ממה שלענין דין טומאת אוכלין, וכן לענין ביעור שביעית הוא בטל, והיינו דכל חשיבותו הוא לענין אכילה, שאז הוא ניכר, ולא להחשיבו כגוף בעין].

ד) והנה יש לבאר דברי הרשב"א באופ"א, דהרי נתבאר שלא מספיק שהטעם ניכר לעצמו, אלא צריך שיהיה לו חשיבות בשם הכללי של התערובת, ושהתערובת נקריית על שמו, ויתכן להוסיף בזה, דכל החשיבות של טעם הוא רק עד כמה שהוא מוסיף בתועלת האוכל של התערובת, והתערובת מיתוסף ע"י, שהטעם מטעים את המאכל, וכמו ענין מתבל שהוא מתבל ומוסיף במאכל, וזהו המקיים של טעם שלא יתבטל.

וכיון שזה המקיים את האיסור שלא יתבטל במה שהוא מוסיף בהיתר, אז כל האיסור הוא במה שהוא נהנה ממנו בהיתר, כיון דכל השארות האיסור הוא במה שהוא מוסיף טעם בהיתר, אז האיסור הוא באוכל שמיתוסף בו הטעם, דמה שיש הנאה באוכל שיש בו תוספת טעם אסור, זה האיסור, והשם איסור הוא דבתערובת יש הנאה ממנו.

ובטעמו ולא ממשו בודאי הוא מיסתבר לדון כן דהאיסור הוא במה שבהיתר יש תוספת אכילה ע"י הטעם, ולא בטעם לעצמו, וקצת כענין נהפך, דחזינן דהטעם הוא תוספת באוכל אחר והאוכל אחר נקרא על שמו, ואפי" אם לא אמרינן נהפך דאין האוכל נגרר בתר הטעם, מ"מ חשיבות הטעם הוא בתורת תוספת על המאכל ולא בטעם לעצמו. וגם

בטעמו וממשו י"ל דהוא קצת ענין של תוספת בהיתר, דהרוב הוא המאכל, וכשיש נו"ט אז השם מאכל של הרוב הוא מורכב גם ממיעוט ע"י שהוא מוסיף בו טעם נוסף, ועיקר השם אוכל שיש בטעם הוא במה שהוא מוסיף ברוב.

ובזה אמרין שכיון שהוא טעם פגום, וכלפי האוכל היתר אין מוסיף כלום, ובאוכל אין כלל הנאה ממה שיש לתוספת טעם זה, אינו אסור, וזהו הדין דנבילה שאי"ר לגר דכל דלית ליה הנאה מהאיסור אינו אסור, ואף דהוא לעצמו הוא ראוי לגר, ואית ביה הנאה, זה אין מספיק דצריך שיהיה ממנו באוכל היתר, וכיון דבהיתר אין מוסיף הנאה, אין בו דין איסור, דכל השם איסור הוא במה דאיכא הנאה בתערובת ממנו.

ובלא הדין דנבילה שאי"ר לגר, היינו אוסרין גם בתוספת טעם פגום, דנחשב שיש כאן תוספת טעם בהיתר, דאי"צ אכילה חשובה, ולזה צריך להגיע לדין של נבילה שאי"ר לגר.

ודרך זה הוא כעין דברי הר"ן עצמו דכיון דאין חפץ בו בתערובת, שהוא מקלקל את התערובת, לכן אין הנאה מהאיסור, שאין מעונין בו בתערובת, ומותר מדין נבילה שאי"ר לגר, אלא דזה הוא סיבה צדדית שאין מעונין באיסור מכיון שהוא מקלקל את התערובת, ולפי הרשב"א מאחר שהמקיים של האיסור הוא טעם, והיינו שמוסיף טעם בהיתר, לכן כל האיסור הוא רק במה שבהיתר יש הנאת טעם ממנו, וכל שאינו מוסיף בהיתר הוא מותר.

אכן עדין יל"ע בשרצים הפגומין, דהתם הרי ליכא דינא דאי"ר לגר, וא"כ גם במה שמוסיף בהיתר צריך להיות הדין דיהיה אסור.

ד) דרך נוספת יש לומר בזה, דלעולם מה שנטל"פ לא חשוב נו"ט הוא משום דאין לו כלל חשיבות, דכל הסיבה שאין מתבטל הוא משום דנו"ט לשבח, ולפגם ל"ח טעם, אך מ"מ הוא תלוי בדינא דנבילה שאי"ר לגר.

דהנה פלוגתת ר"מ ור"ש הוא בעיקר השם אוכל איזה שם אוכל צריך, אם אוכל העומד לאכילת אדם, או שם אוכל בעלמא, שכל שלא נפסל מאכילת כלב יש בו קצת עמידה לאכילה, ויש עליו שם אוכל, ולפי ר"ש אין איסור רק בראוי לגר, וצריך שהשם אוכל יהיה בדרגא של שם אוכל אדם, אבל לר"מ אי"צ שיהא ראוי לאכילת אדם, והאיסור בדבר הוא גם בשם אוכל בעלמא.

וממילא דגם בתערובת יש נפק"מ ביניהם איזה שם אוכל צריך להיות על הטעם בתערובת, שלפי ר"ש שאיסור הוא רק באוכל העומד לאכילה, שרק בתורת אוכל העומד לאכילה הוא אסור, גם בתערובת צריך שיהיה על הטעם שם אוכל העומד

לאכילה, וצריך שיהיה לאיסור חשיבות בתערובת כלפי מה שהתערובת עומד לאכילה, וצריך שהאיסור ישפיע תוספת בחלק שהתערובת עומדת לאכילה, ורק בכך ישאר השם אוכל העומד לאכילה של האיסור, ומאחר שהוא פגום קצת א"כ אין לו חשיבות בתורת אוכל העומד לאכילה, ואין מוסיף בתערובת כלל לענין עמידתו לאכילה, ועד כמה שדנים את התערובת בתורת אוכל העומד לאכילה, אין חשיבות בזה לאיסור בטעם פגום והוא מתבטל, ואף דבמה שהוא פגום לא פקע ממנו שם אוכל הראוי כשהוא בעין, מ"מ אין בו חשיבות בתערובת לתת שם אכילה הראויה, דטעם פגום אין חשיבות.

וכ"ז לר"ש ששם האיסור תלוי בתורת אוכל הראוי, אבל לר"מ יש איסור אפי' בשם אוכל בעלמא ואפי' באוכל פגום, ובתורת זה הרי יש בטעם פגום חשיבות אכילה גמורה, ואין לו בזה כלל גריעותא במה שהוא לפגם, ושפיר הוא מוסיף טעם חשוב בתערובת, ויש לו חשיבות בתערובת שלא להתבטל, דכיון ששם האיסור אינו תלוי במה שהוא עומד לאכילה, לא צריך שיהיה לו קיום בתערובת בתורת מה שהתערובת עומדת לאכילה, רק בתורת אוכל סתם, ולא צריך שיהיה לאיסור השפעה בתערובת לענין להעמידו לאכילה, אלא לענין שם אכילה גרידא, שדנים את התערובת לפי שם אוכל בעלמא, ובזה האיסור הוי כהיתר ואין הפגם מגרע ממנו, ולכן יש חשיבות למה שהוא מוסיף טעם פגום, דגם טעם פגום יש לו חשיבות לענין שם אוכל כל דהו.

ונמצא דבאמת יסוד ההיתר הוא משום דבנטל"פ אין לו חשיבות בתערובת, אלא דזה עצמו תלוי איזה שם אוכל צריך בשביל איסור, אם אוכל שעומד לאכילה, או אפי' אוכל פגום, ולר"ש דנבילה שאי"ר לגר אינה קרויה נבילה, א"כ צריך שיהיה אוכל שעומד לאכילה, ושיהיה חשיבות לטעם בחלק שעומד לאכילה, ולא חשיבות של אוכל גרידא, ולר"מ אי"צ זה, ולר"ש צריך שיתן יותר טעם מאשר לר"מ, כיון שלדידיה הוא רק בתורת אוכל הראוי.

והנה מש"נ שמחלוקת של ר"מ ור"ש הוא בעיקר דין האיסור אם הוא בתורת אוכל הראוי לאכילה או לא, לכאורה הרי גם ר"מ מודה דאם הוא סרוח מעיקרא הוא מותר, וא"כ חזינן דגם הוא מודה שהדין איסור הוא בתורת אוכל העומד לאכילה, אלא דסובר דמכיון שכבר חל עליו שם אוכל העומד לאכילה לא פוקע ממנו שם אוכל העומד לאכילה, ואינו חולק במה שצריך שם אוכל העומד לאכילה, ור"ש חולק בזה שכל שאח"כ אין עומד לאכילה פוקע השם אוכל, אבל גם לר"מ מודה שצריך שיהא שם אוכל העומד לאכילה, וא"כ בנו"ט צריך שיוסיף טעם בחלק שעומד לאכילה, וא"כ צריך טעם לשבח.

אמנם נראה דלר"מ שלא צריך בפועל שיהא שם אוכל העומד לאכילה, הוא משום שסובר שכל מה שצריך שבתחילה יהיה עומד לאכילה הוא רק בשביל שיחול עליו שם אוכל בעלמא, דודאי דעיקרו של אוכל הוא במה שהוא עומד לאכילה, ואחר שחל שם אוכל מכח שעומד לאכילה לא פקע ממנו עד שיסרח לגמרי, דיש שם אוכל כל דהו גם באין ראוי לאכילת אדם כ"כ, אבל לר"ש שצריך שבפועל יהיה אוכל העומד לאכילה, הוא משום דכל החשיבות של אוכל הוא רק בכמה שעומד לאכילה, ומשום"ה גם בתערוכת צריך שיוסיף בחלק של עמידתו לאכילה.

והנה לענין דברים הפגומים דבתערוכת אין בהם איסור כיון שפוגמין את המאכל, ולכאורה הרי בשרצים ר"ש שוה לר"מ שהאיסור אינו תלוי בשם אוכל העומד לאכילה, ויש עליהם איסור גם שלא בתורת אוכל הראוי, וא"כ גם בתערוכת אין צריך שיהיו מוסיפין בחלק שעומד לאכילה.

והנה בדין שרצים הפגומים שאסורין אפי' שאינם ראויין לגר, דעת הפר"ח [סי' ק"ג סק"א] דגם כשנסרח לגמרי ואין ראוי לאכילה אסור, שאין בהם כלל את הדין דאי"ר לגר, אבל החו"ד [שם סק"ג] פליג דאם נסרח לגמרי מותר, ורק בנסרח קצת אסור, דיש בהם קצת שם אכילה, והוכיח זה ממה שיש בהם היתרא דנטל"פ. [ויש הוכחה לדבריו מדברי הרשב"א בתוה"ב דבשרצים שאין פגומין מעיקרן ונפגמו מותרין, ובע"כ דבאיסור שרצים יש היתר דנטל"פ, אלא דנתחדש על הפגם המסוים של גופן דהוא אסור. ויל"ד טובא בגדר הדברים לחלק בין פגם לפגם ואכמ"ל].

ולפי החו"ד דגם בדברים הפגומין איכא דינא דאי"ר לגר אם נפגם לגמרי, א"כ גם בתערוכת צריך שיהיה לו חשיבות בתורת אוכל הראוי לאכילה, וכיון שכל החשיבות שלו הוא בתורת אוכל העומד לאכילה, ממילא דטעם פגום אין לו חשיבות אפי' בתורת ראוי קצת, דאין לטעם פגום חשיבות כלל בתערוכת, ואפי' לא חשיבות קצת בתורת אוכל העומד לאכילה, כיון דסוכ"ס צריך שיהיה לו תוספת בתורת אוכל העומד לאכילה, והוא חלוק מאשר לר"מ שאין צריך כלל שיוסיף בתורת טעם העומד לאכילה.

וכ"ז לפי דרכו של החו"ד דבאמת יש דין דאי"ר לגר גם בדברים הפגומין, אבל לפי הפר"ח דאין דין דאי"ר לגר כלל בדברים הפגומין, א"כ הרי הוא ממש לר"מ דליכא כלל דינא דאי"ר לגר, וצריך להיות הדין דטעם פגום אין מתבטל. וע"כ דלפי הפר"ח נלמד ברשב"א כמש"נ לעיל בדברים הפגומין לא נתחדש איסור על הטעם כלל.



## הרב יוסף הירשמן

## בענין ערבות במצוות

בגמ' בר"ה כט: מבואר שבמצוות יש דין שאפי' אם יצא כבר י"ח המצווה יכול להוציא לאחרים וזה משום ערבות שכל ישראל ערבים זל"ז. והנה נחלקו הגרעק"א והצל"ח בביאור שי' הרא"ש בברכות פ"ג שהגמ' נסתפקה שם לגבי נשים אם חייבות בברהמ"ז או לא יכתב הרא"ש שנפק"מ בזה אם אשה יכולה להוציא לאיש שאם חייבת יכולה להוציא ואם לא חייבת א"י להוציא. שאינה מחוייבת בדבר. וכתב הצל"ח שמזה מבואר שנשים אי"ל ערבות וברית הערבות נאמר רק לזכרים שבלא"ה אף שאינה חייבת אך מ"מ יכולה להוציא את האיש מדין כל ישראל ערבים זל"ז ובע"כ שאי"ל ערבות כלל. והגרעק"א חלק ע"ז וס"ל שבוודאי יש ערבות גם לנשים אך מ"מ זה רק במצווה שהאשה שייכת בזה י"ל ערבות לאנשים אך במצווה שהנשים לא חייבות בזה אין לה גם חיוב ערבות שהערבות נאמר רק שע"י ברית הערבות כל מצווה שהאדם חייב בזה מחוייב גם לדאוג לאחרים שיעשו את זה אך במצווה שאינו חייב בזה פטור ג"כ מדין ערבות ע"ז.

והגרעק"א הביא ראיה לזה מזה שמבואר שחרש שפטור מתקיעת שופר וכן מקריאת המגילה להצד שצריך להשמיע לאזנו הוי לעיכובא אינו מוציא לאחרים כיון שהוא פטור מהמצווה. ולכא' מ"מ יוכל להוציא את האחרים מדין ערבות. ובע"כ שמי שאינו חייב במצווה אי"ל ג"כ ערבות על המצווה הזאת.

ועיין באחרונים שהקשו שלכא' הרי חרש ג"כ חייב והוא רק אנוס ולמה לא מקרי בר חיובא. ומכוח זה כתבו האחרונים לתרץ קו' הגרעק"א באופן אחר שאפי' לאחר שיש דין ערבות מ"מ כדי שיוכל להוציא את השני מכוח שומע כעונה צריך שאצל המוציא יהי' תורת מצווה ועי"ז יוכל השומע לצאת ממש ולכך אם המוציא אינו שייך למצווה הזאת כגון שהוא חרש וא"י לשמוע המגילה או תקיעת שופר א"י גם להוציא את השני שיש כאן חיסרון שאין כאן מעשה מצווה כלל ולכך א"י להוציא.

ונראה שנפק"מ בזה לכמה ענינים והנה בירושלמי נסתפק לגבי קריאת המגילה אם בן עיר מוציא בן כרך ואם בן כרך מוציא בן עיר. והפמ"ג העתיקו בסי' תרפ"ח וכתב שם שהכרעת הירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך שלא מקרי בר חיובא ובן כרך מוציא בן עיר שמקרי בר חיובא כיון שבן כרך שקרא בי"ד יצא לכך מקרי בר חיובא. יעוי"ש.

ולכאו' צע"ג שלכאו' מסברא דוודאי. מקרי בר חיובא כיון שהרי שניהם מחויבים בקריאת המגילה ולמה שלא יוציאו א' את השני. ומבואר מזה שס"ל להירושלמי שהפרזים והמוקפים הם ב' חיובים נפרדים ולכך כ"א מחוייב מכח חיוב אחר לגמרי. ולכאו' היה נפק"מ בזה בפורים המשולש שהמוקפים ג"כ קוראים בי"ד אך מ"מ יסוד החיוב שלהם הוא בפשטות מכוח ט"ו א"כ אפשר שא"י להוציא א' את השני.

אך לכאו' צ"ע שאה"נ שאינם מחוייבים אך מ"מ למה אי"ל ערבות א' להשני, ומבואר כאן כהגרעק"א שכיון שאינו מחוייב במצוות מגילה של השני מקרי אינו מחוייב בדבר. אך לכאו' לפי"ז אין נפק"מ אם בן כרך מוציא בן עיר או להיפך כיון ששניהם שווים שהחיוב שלהם הוא כ"א חיוב אחר ולכך אי"ל ערבות א' להשני. אך בפמ"ג מבואר שהספק הוא אם מקרי מחוייב בדבר ולא אם החיוב הוא חיוב אחר. וזה צע"ג שאף שאינו מחוייב לקרוא עכשיו אך מ"מ כיון שהוא חיוב א' א"כ למה לא יהיה חיוב ערבות א' לשני.

ונראה שס"ל להפמ"ג שבאמת יש ערבות לבני הפרזים והמוקפים וכן להיפך ורק שיש כאן חיסרון אחר כמושנ"ת לעיל שאה"נ שיש ערבות אך צריך שאצל המוציא יהיה ע"ז תורת מעשה מצווה ובלא"ה א"א להוציא את השני ולפי"ז נראה שבן פרוז א"י להוציא את המוקף כיון שביום ט"ו אין על הקריאה שלו תורת קריאה וזה נלמד מולא יעבור על כך א"י לצאת ממנו כיון שאי"ל תורת קריאה אך מוקף שקורא בי"ד כיון שמצינו שמוקף שקרא ביד יצא מבואר כאן שיש ע"ז תורת קריאה ולכך השומע ממנו שפיר יצא אפי' שהמוקף אינו חייב בפועל לקרות היום אך מ"מ יש לו חיוב ערבות.

ולפי"ז בוודאי בפורים המשולש ששניהם קורין בי"ד בוודאי שניהם מוציאין זא"ז כיון שלשניהם יש תורת קריאה היום.

ועוד נפק"מ בזה אם בן י"ד רוצה להוציא את בן ט"ו ביום י"ד שיוצא בדיעבד משום בן כרך שקרא בי"ד יצא. ולהפמ"ג לכאו' א"ש כיון שיש תורת קריאה על קריאת בן י"ד כיון שזה ביום י"ד ולכך מוציא את הבן כרך אך זהו רק לשי' הפמ"ג אך לשי' הפוסקים שבן כרך אינו מוציא בן עיר כיון שזה ב' חיובים נפרדים א"כ אף א' לא מוציא את השני שאי"ל חיוב ערבות. אך זהו פשוט שאם הבן כרך קורא לעצמו בי"ד נראה שיכול להוציא את הבן י"ד כיון שע"ז ל"צ ערבות ורק ששומע כעונה והוא שומע קריאת המגילה שיש ע"ז תורת מצווה של קריאת המגילה וא"כ בפשיטות יוצא בזה. וה"ה בפורים המשולש אם הבן פרוז קורא לעצמו בפשטות מוציא את הבן כרך וכן להיפך.

ולפ"ז נראה לי לחדש חידוש להלכה למעשה שהנה הדין הוא שפרוז בן יומו נקרא פרוז ולכך בן כרך שהלך ב"ד למקום הפרזים נתחייב לקרות ב"ד. ולכאור' מסברא נראה שזהו רק אם כבר היגיע לשם אך אם הוא בכרך ורוצה לילך לערי הפרוזות עדיין אינו חייב בזה אפי' אם לא נסבור כשי' החזו"א שצריך להיות בתחילת הלילה אך מ"מ עכשיו עוד לא נהי' פרוז במחשבה בעלמא. וכן מבואר בחזו"א לשיטתו שס"ל שצריך דעת בתחילת הלילה אך מ"מ צריך אם יהי' שם בתחילת הלילה ולא סגי במחשבה בעלמא. ולפ"ז אם ירצה לקרות המגילה בעודו בכרך ולאח"כ לילך לערי הפרוזות לא יצא בזה וצריך לחזור ולקרות כיון שעדיין אינו פרוז וא"כ לא יצא בזה קריאת המגילה ולכשיגיע לשם אז צריך לחזור ולקרות את המגילה.

ולהנ"ל נראה שאם קרא בכרך יצא י"ח המגילה כיון שהרי נתבאר שבן כרך שקרא ב"ד יצא ולכך אם יקרא לעצמו בפשטות יכול להוציא גם את הפרוז וא"כ כ"ש שיכול להוציא את עצמו כיון שיש ע"ז תורת קריאת מגילה וא"כ יצא י"ח. ורק שלפ"ז אם ירצה ואח"כ לחזור ביום ט"ו לכרך לא יתחייב בקריאת המגילה כיון שכבר קרא ב"ד בתורת בן כרך וא"כ כבר יצא גם י"ח מגילה של ט"ו ורק שאר מצוות היום הוא מתחייב. ורק אם נמצא בערי הפרוזות וקרא ב"ד יכול לחזור ולהתחייב בט"ו אך חזר לכרכו כיון שבי"ד קרא בתורת פרזים ולא בתורת מוקף ולכך יכול לחזור ולהתחייב וצ"ע בזה.

אך זהו רק בפרוז בן יומו שקרא בעודו בכרך אך פרוז שרוצה להתחייב ביום ט"ו ע"י שרוצה לילך לכרך וודאי לא יוכל לקרוא המגילה בעודו בכרך כיון שעדיין לא נתחייב בקריאת המגילה של ט"ו ורק ב"ד שקורא המגילה בעודו בכרך יצא כיון שמוקף שקרא ב"ד יצא נמצא שבי"ד יש גם לבני הכרכים שם קריאת מגילה אפי' שעדיין לא נתחייבו בקריאת המגילה.

אולם זה אינו נכון רק לשי' הפמ"ג שס"ל שבן כרך שקרא ב"ד יצא אך השעה"צ בס' תרפ"ח כתב שהפר"ח חולק, וס"ל שלהבבלי שס"ל זמנו של זה לא כזמנו של זה א"כ בן כרך שקרא ב"ד לא יצא ולכך בן כרך אינו מוציא בן עיר א"כ גם לעצמו אינו יוצא אפי' שרוצה לילך לערי הפרוזות. ורק שיש להקל למעשה כיון שהמ"ב נוטה לשי' הפמ"ג ובפרט שקריאת הלילה הוי דרבנן א"כ אפשר שיש להקל וצ"ע.

והנה נסתפקתי לגבי ד' כוסות בפסח אם א' רוצה להוציא את שאינו בקי האם המוציא צריך ג"כ להחזיק כוס או שסגי שהיוצא יחזיק הכוס ושורש הסך הוא שהנה מי שמוציא חבירו בקידוש צריך שהמקדש יחזיק הכוס וכמ"כ בתחבות הגרעק"א סי' ז' שאם א' שומע קידוש מאחר והוא השומע א"ל כוס ורוצה גם לצאת ע"י דיבורו שלו שהוא ג"כ אומר כתב הגרעק"א שאם א"ל כוס הוי ברכה לבטלה כיון שקידוש בלא כוס אינו כלום. ועיין בשע"ת סי' רע"ד אות ד' שהביא בשם הברכ"י שזה ברכה לבטלה. ולכך ממילא צריך שהכוס יהי' הראשון יתקיים על הכוס.

אך יש להסתפק לגבי מי שמוציא אחרים בהגדה ובברהמ"ז ובהלל בליל הסדר אם צריך שיאמר על הכוס או של"צ שיאמר על הכוס. ולכאור' זה תלוי אם הכוס הוא לעיכובא, ועיין במ"ב ס' תפ"ג סק"ה שהביא שברכת אשר גאלנו יכול לאומרה בלא כוס אך ברכת ההלל א"י לאומרה בלא כוס, והפר"ח חולק וס"ל שיכול לאומרה בלא כוס ונמצא שזה תלוי בזה שבאמת הגדה יכול לאומרה בלא כוס ויוציאם והם ישתו הכוס שלהם אך הוא תלוי במחלוקת אם יכול לאומרה בלא כוס או לא. וזה איירי הכל רק לגבי הברכה של אשר גאלנו והברכה של הלל אך עצם ההגדה וההלל יכול וודאי להוציאם בלא כוס.

אך נראה שבאמת יכול להוציאם גם בלא שיהיה מוציאם כוס וסגי שיש להם כוס ורק בקידוש צריך שיהיה לו כוס.

## הרב שמואל לפאיר

### בירורים וביאורים בדיני אונס בעבירות (חלק א')

הנה גדרי הלכות אונס בעבירות ובמצוות רבים הם, ונפ"מ בהם לרוב, ואף שיסודותיהם ידועים ללומדים, סברתי שיש מן התועלת לסדר מקצתם בפני הציבור ולדון בהם מעט. ונשתדל לפורטם לכמה נושאים:

חלק א' –

א' – היכול להציל את עצמו מהאונס בשעת העבירה.

ב' – המכניס את עצמו לאונס ושוב אינו יכול להינצל.

חלק ב' (אי"ה חזון למועד)

ג' – המכניס את עצמו לאונס כדי שיוכל לעבור את העבירה.

ד' – אונס ורצון יחדיו.

ה' – האונס ומרוצה מכך.

#### היכול להציל את עצמו מהאונס בשעת העבירה

א. מבואר ביו"ד סימן קנ"ז סע' א' שיש הבדל בין מ"ע לבין מצות ל"ת, שכדי לקיים עשה אין חיוב להוציא יותר מחומש נכסיו, ואילו כדי להימנע מלעבור לאו יש לו למסור כל ממונו [ועי"ש בפוסקים שנחלקו האם החילוק הוא בין מ"ע לבין מל"ת, או בין העובר בקום ועשה לבין העובר בשוא"ת, ואכ"מ]. ואולם פשוט הוא שמלבד ג' העבירות החמורות, במקום פקו"נ יש לו לעבור גם על מצוות ל"ת.

והנה משיעור החיוב להוציא ממונו נולדת נפ"מ לעניין עונשין, דפשוט הוא שאדם אשר אונסים אותו לעבור עבירה ובידו לברוח או למנוע את האונס באופן אחר, ועבר את העבירה, אין להחשיבו כ"אונס" שהרי בידו היה למנוע את הדבר. ונמצא שכיון שנתחדש שכדי לא לעבור בלאו חייב למסור כל ממונו, אם יעבור ולא ימסור כל ממונו הריהו כעובר במזיד. ומקור לזה הוא מדברי הריב"ש סימן שפ"ז (ד"ה ולענין טענת האונס) שכתב וז"ל "...יפה דנת, שכל שבידו לבטל אנסו בנקלה ואינו מבטל אינו אונס אלא מזיד". אלא שלא כתב כן אלא באם יכול לבטל "בנקלה", ומשמע שאם יצטרך להוציא כל ממונו או לטרוח טרחה מרובה ולא עשה כן לא ייחשב כמזיד. אמנם הריב"ש המשיך וכתב "ולא עוד אלא אפילו לא היה יכול לבטל אונסו

אלא ע"י ממון הרבה שיצטער בנתינתו, נראה לנו שחייב לתת ולא יעבור על מצות לא תעשה, שלא מצינו בשום מקום התר לעבור על מצות ל"ת מחמת הפסד ממון, עכ"ל.

ואף שלא כתב שאם יעבור ייחשב כמזיד, מכל מקום הסברא נותנת שכיון שבידו שלא לעבור, ומחוייב בהוצאה שבשיעור זה, אין כאן תורת "אונס", ושוב ייחשב כמזיד.

אמנם לפי"ז צלע"ג שהנה ידועה שיטת הרמב"ם פ"ה מ"סה"ת ה"ד שכתב שעל אף שבג' עבירות החמורות יהרג ואל יעבור, מכל מקום אם עבר ולא נהרג אינו נענש בבי"ד. אולם זהו דוקא אם אנסוהו לעבור, אבל אם היה חולה שיש בו סכנה, והציל את חייו באחת מג' העבירות, הריהו חייב מיתת בי"ד כיון שאין בהם היתירא דפיקו"נ כמבואר שם בהלכה ו'. וביארו האחרונים שכאשר אחרים אונסין אותו אין הדבר מוגדר כעושה מרצונו אלא מרצון אחרים, משא"כ במתרפא, ואכמ"ל בזה.

אמנם אם כנים אנו שכאשר מחוייב להוציא ממונו כדי להינצל מאונס שוב אין להחשיבו כ"אונס", לכאורה הוא הדין בג' עבירות החמורות שכיון ששיעור החיוב הוא למסור את נפשו, אם אינו עושה כן שוב פקע מיניה שם אונס, ואמאי לא יתחייב מיתת בי"ד.

ואציין ידיעה נפלאה בזה שיתכן ויש בה פתח לתרץ קושייתנו, והוא מה שכתב בשו"ת הרשב"א ח"ז סימן מ"א (והביאו בשו"ת ריב"ש סימן קע"א) בענין גר שחזר לסורו מחמת יראה שמא יהרגוהו, שכתב ששחיטתו כשרה ואינו פוסל יין במגעו, "ואעפ"י שהיה לו ליהרג ולא יעבור מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, מ"מ כיון שמחמת יראה הוא עושה, ר"ל מפחד שלא יהרגוהו, כיון שאין עליו חיוב בבי"ד בשביל כך שהרי מפחד שלא יהרגוהו עשה כן וכתוב וחי בהם ולא שימות בהם, ישראלים הם ושחיטתם מותרת וכו', עכ"ל. הרי לן שגם בג' עבירות לא פקע דינא דוחי בהם מצד עצם העבירה, והא דחייב למסור נפשו הוא דין אחר דקידוש ה'. (ועיין בהערות שבשו"ת הרשב"א בהוצאת מכון ירושלים מה שדנו בזה). ויל"ע האם סברתו זו מישך שייכא גגם לעניין איסור שפיכות דמים, דהתם יהרג ואל יעבור מחמת סברת מאי חזית. וצע"ע בכל זה.

### המכניס את עצמו לאונס ושוב אינו יכול להינצל

ב. והנה עד עתה עסקנו במי שבידו להינצל מהעבירה בשעת האונס גופא, וכזה שפיר מסתבר שחסר בעיקר שם אונס. אולם יש לדון במי שאינו יכול להימנע מהעבירה כלל והינו אנוס גמור באותה שעה, אלא שהוא סיבב לעצמו מצב זה, האם נימא דכיון שהכניס את עצמו לכך אינו נחשב כאנוס, או דלמא לא שנא.

ומפורסם מה שהאריכו רבותינו בענין זה (ונוגע מאוד למעשה) והביאו כמה וכמה סוגיות הנוגעות לכך.

[נציין חלקם, א' – שיטת בעה"מ בענין המפליג בספינה או יוצא בשיירה ויודע שבהגיע שבת יהא חייב לעשות מלאכות מחמת פיקו"נ, ועיין קה"י שבת סי' י"ח שהאריך בזה ועיין שו"ע או"ח סימן רמ"ח ובביה"ל שם. ב' – מחלוקת הרמב"ן ובעה"מ בענין אישתפכו חמימי, האם מלין את התינוק, ושוב יהיו חייבים לבשל מים משום פקו"נ.

ג' – סוגית הגמ' ריש כתובות לעניין האם יכולה אשה לינשא באופן שיודעת שעיי"ז יבעלנה עכו"ם תחילה, ועיי"ש בקוב"ש באריכות. ועיין קובץ הערות סימן כ"ג וסימן מ"ט, ועיין שו"ת מנחת שלמה ח"א סימן ז' מה שהאריך בזה. ועיין חלקת יואב סוף ח"א בקונטרס האונס. ועיין בריב"ש סימן קע"א. ועיין בספר הנפלא החשמל בהלכה מה שהאריך בכל זה].

ואעורר בס"ד שתי נקודות בזה. א' – יעויין בכלי חמדה פרשת בהר אות ד' (ד"ה ומצאתי להגאון פמ"ג) שהביא בשם הישועות ישראל חילוק נפלא, דרצה לומר דלעולם כיון שהוא ניהו שגרם לאונס באמת חסר בשם אונס, אלא שמכל מקום בגוונא שהכניס את עצמו לפקו"נ אין כאן איסור דסו"ס וחי בהם כתיב. אולם זהו דוקא בשאר איסורין, אבל לעניין הג' עבירות, כל שהכניס את עצמו לאונס אין היתר כלל, דבכה"ג לא מבעי דלית ליה שם אונס, וכבכל האיסורים אם גרם לעצמו, אלא גם היתירא דפקו"נ ליכא כיון דדינא הוא דיהרג ואל יעבור, עיי"ש שיישב בכך סתירה בפסקי הריב"ש. [אמנם אציין שבעניוטי לא הבנתי כ"כ את עיקר קושייתו בדברי הריב"ש לפי מה שראיתי בלשונו (של הריב"ש)]. ויל"ע האם יסודו נסתר לפי מה שהבאנו בסוף האות הקודמת משו"ת הרשב"א, ודו"ק.

ב' – הנה בענין גדרו של המכניס את עצמו לאונס יש שני נידונים, הא' – לעניין עונשין ולהחשיבו כמזיד. הב' – האם מותר לאדם להכניס את עצמו לאונס. והנה בנדון השני יש שרצו לתלותו בחקירת האחרונים בגדר אונס, האם אין בכה"ג תורת איסור, או שלעולם יש עבירה אלא שהוי פטור, וביותר, דהויא עבירה אלא שאינה מתייחסת לאדם האנוס. ולכאורה מסתבר שבחקירה הנ"ל תהא נפ"מ נוספת, האם חייבים להפריש את האנוס מלעבור, דאם אין כאן תורת עבירה לא יהא חיוב, ואילו לפי הצדדים האחרים יתכן שצריכים להפרישו.

ולכאורה מצאנו בזה דברים מפורשים, שבשו"ע או"ח סימן שכ"ח סע' י' כתב הרמ"א וז"ל – "מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו השבת כדי

להצילו וכו", ובמג"א סימן ש"ו סקכ"ט ביאר שדוקא שבת שהיא עבירה חמורה, אין מחללין כדי להצילו מעבירה גדולה באונס, אבל שפיר יש לעבור עבירות קלות יותר כפי הכללים של מתי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. נמצא להדיא שגם עבירה באונס שמה עבירה עד כדי שיש לעבור איסור אחר כדי להפרישו ממנה [והביא שם שהב"ח באמת חילק בין עבירה באונס לעבירה שלא באונס, ולא הסכים עם סברתו. וגם בדברי הב"ח יש לדקדק היטב, ואכ"מ].

ומעתה צלע"ג היאך יתכן להתיר להכניס את עצמו לאונס. נוכע"ז יש לדון במי שמאנס את חברו לעבור איסור, מה גדר האיסור לעשות כן. וראיתי כמה שדנו בזה, ואכ"מ].



## הרב מנחם צבי גרונר

### ב' ביאורים בדברי הרבינו יונה בענין בטחון

א. ברבינו יונה שער ג' אות י"ז כתב "ודע כי המעלות העליונות נמסרו לנו במצוות עשה וכו' ומעלת שלמות הבטחון שנאמר תמים תהיה עם ד' אלוקיך" ולכאורה נראה מדבריו דס"ל שבטחון הוא מצוות עשה הנלמדת מקרא ד"תמים תהיה". ויש לעיין כיצד ביאר הפסוק דתמים תהיה לענין בטחון. דרש"י שם ביאר דלא תחקור אחר העתידות (וברבינו בחיי שם פירש באופן אחר להיות שלם בעבודה עיי"ש) ויש לעיין הרבינו יונה גם פירש כן וס"ל דזהו נקרא בטחון או דס"ל פירוש אחר בפסוק שממנו למד מצות הבטחון.

ולכאורה בחרדים מצינו ביאור דברי הרבינו יונה דהנה בחרדים (מצוות עשה התלויות בלב, ס"ק כ"א) כתב "ומעלת שלמות הבטחון, שנאמר תמים תהיה עם ד' אלוקיך שלא נשאל מהוברי השמים וכו' נאמין כי הכל ביד ה' מפיר אותותם כפי התקרבו לעבודתו ומינה נלמוד דמצוה לבטוח בו ית' בכל לב בכל ענייני העולם" ובסוף דבריו כתב דהוא ממנין תרי"ג לרבינו יונה. ונראה דביאר דמקרא דתמים תהיה למדים דהנהגת העולם הוא על פי התקרבו לעבודתו ואין הנהגה קבועה כהנהגת המזלות אלא כפי התקרבות האדם לבוורא יתברך כן ההנהגה עמו. ויסוד הדברים מבואר ברמב"ן בדברים י"ח י"ג ובספר המצוות שכחת העשין שמנה מצוה זו למצוות עשה שגם אם הוברי השמים אומרים עתידות אין בדבריהם כלום כיוון שההנהגה משתנה לפי התקרבו לעבודתו ועיין בדבריו בפרשת לך לך שביאר דאברהם אבינו ע"ה נצטווה במצוה זו בקרא דהתהלך לפני והיה תמים.

ועדיין יש להבין מהו "שלמות הבטחון" שכתבו הרבינו יונה והחרדים. וכנראה דס"ל שיש מדרגות בבטחון וכמו שמנו הראשונים, עיין בספר המספיק לר' אברהם בן הרמב"ם בפרק בטחון וברבינו בחיי בהקדמה לפרשת מקץ. וס"ל כמו שביאר הרמב"ן דתמים הוא שלם ועל כן המצוה היא שלמות הבטחון (וכנראה דמכל מקום כל מדרגה בבטחון הוא מצות עשה אלא דהשלמות בבטחון הוא יסוד המצוה ויש לעיין).

ויש להוסיף ביאור בזה, דהנה ברמב"ן על התורה סוף פרשת בא כתב ד"מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר (בראשית יז א, ולעיל

ו ב) "והיינו שנאמין שהנהגה עמנו אין טבע ומנהגו של עולם אלא נס נסתר של "אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו ואם לאו יכריחנו ענשו" ועיין עוד ברבינו בחיי בהקדמה לפרשת כי תשא שהאריך בזה לבאר ענין אריכות ימים של הצדיקים עיי"ש שביאר דהנהגה זו שמסתתרת בטבע היא הנקראת נס נסתר (ועיי"ש "שאין לך כל יחיד ויחיד בישראל שלא יארעו לו בכל יום נסים נסתרים והוא אינו יודע). ולפי זה נראה דאמונה בזה דהנהגה האמיתית היא על פי שכר ועונש (וכנראה גם דתשובה ותפילה וצדקה יכולים לשנות הגזר דין) הוא יסוד מצות הבטחון.

ולפי זה עיקר מצות הבטחון הוא לבטוח שאין הנהגה קבועה והקב"ה משנה ההנהגה (בעולם הזה!; לבד משכר ועונש למעשי המצוות בעולם הבא) לפי התקרבונו לעבודתו.

ועיין עוד בארחות חיים להרא"ש סימן כ"ו (והעירני לזה הגאון ר' צבי אריה בינדר) "לבטוח בד' בכל לבבך ולהאמין בהשגחתו הפרטית ובזה תקיים בלבבך היחוד השלם בהאמין בו כי עיניו משוטטות בכל הארץ ועיניו על כל דרכי איש ובוחר לב וחוקר כליות כי מי שאינו מאמין באשר הוצאתיך מארץ מצרים אף באנכי ד' אלוקיך אינו מאמין ואין זה יחוד שלם וזו סגולת ישראל על כל העמים וזה יסוד כל התורה כולה" ומבואר בדבריו ד"לבטוח בד' בכל עת" הוא האמונה בהשגחה פרטית של שכר ועונש ודבר זה התחדש באשר הוצאתיך מארץ מצרים ששם נראה בגלוי השגחת שכר ועונש.

ב. והנה ברבינו יונה שער ג' אות ל"א כתב כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם, לא תירא מהם (דברים ז, יז - יח). כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם (שם כ, א). "הוזהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה, תהיה ישועת ה' בלבבו ויבטח עליה, כענין שנאמר (תהלים פה, י): "אך קרוב ליראיו ישעו", וכן כתוב (ישעיה נא, יב): "מי את ותיראי מאנוש ימות". הרי שכאן מנה הבטחון במנין הלאוין ובנוסח אחר "שאם יראה האדם כי צרה קרובה תהיה ישועת ד' בלבבו ויבטח עליה" ויש להבין גדר הבטחון בזה שמנה כלאו.

ולכאורה יש להבין דבריו מהפסוקים שהביא שכתב "אך קרוב ליראיו ישעו" ופסוק ד"מי את ותיראי מאנוש וימות" ולכאורה הכונה שאסור לו להתיראש מישועה שהרי "קרוב ליראיו ישעו" וביתר ביאור מה שהביא קרא דקרוב ליראיו ישעו הוא אולי על פי דברי הרבינו יונה במשלי פרק ג' פסוק ז' על פסוק ירא את ד' וסור מרע שכתב "קשר לענין הבטחון ירא את ד' כי לא יגיע לשלמות היראה זולתי בשלמות הבטחון כי אחרי שלא יבטח באדם ולא יירא זולתי השי"ת וקבל נפשו כי הכל בידי שמים ואין לו חלק בעצמו ויקוה תמיד אל ד' וישא עיניו בכל עת אליו מאלה יגיע אל שלימות היראה"

והיינו שבטחון ויראה קשורים זה בזה שלא יגיע לשלמות היראה זולתי בשלמות הבטחון. ובהמשך דבריו הוסיף "כי היראה קודמת לכל כי על ידי היראה ימשול האדם בנפשו לתקן מידותיה וליזהר בפעולותיה כאשר כתוב במקרא הזה ירא את ד' וסור מרע והנה מן הבטחון מגיעין אל היראה" והיינו דלמשול בנפשו ולתקן מידותיה (ולכאורה היינו אפילו בתחילת העבודה) הוא על ידי יראת שמים עיי"ש (עיי' בשפתי חיים דרכי עבודת ד' חלק ב' בענין בטחון שביאר דבר זה על פי הסבא מקלם שיראת שמים הוא סכין שחותך את הרצונות ושובר את המידות והתאוות).

אכן, ממה שהביא גם קרא דמי את ותראי מאנוש ימות נראה דכוונתו באופן אחר. דהנה בקרא דישיעה נ"א פסוק י"ב י"ג כתיב "מי את ותיראי מאנוש ימות ומבן אדם חציר ינתן ותשכח ה' עשך נוטה שמים ויסד ארץ ותפחד תמיד כל היום מפני חמת המציק" הרי שמבואר בקרא דתראי מאנוש הוא סיבה לותשכח ד' עשיך. ועיי' רבינו בחיי בכד הקמח בפרק יראה שביאר דבר זה "שכל זמן שהאדם ירא מזרוע ב"ו אין יראתו בהקב"ה שלימה, כי מן הראוי הוא שישים האדם כל יראתו בהקב"ה בלבד. וכאשר הוא נותן חלק ממנה לבשר ודם הנה הוא חסר לב במדת היראה להקב"ה ומקצר בכך עבודתו, וכן מצוה התורה (שם) מי האיש הירא ורך הלכב שישוב מן המלחמה וכו' ועל זה הזהיר ישעיה ואמר (ישעיה נא) מי את ותיראי מאנוש ימות ותשכח ה' עושך, ביאר כי הנותן חלק מיראתו לבשר ודם כאלו שוכח את השי"ת". הרי שביאר הקרא דיראת בשר ודם הוא סיבה לשכחת ד' וכן הוא סיבה לא להנצל מן הצרה כמבואר בכד הקמח שם וברבינו בחיי בכי תצא (דברים פרק כ' פסוק א'). וכן במרגלים ביאר הקרא דאך בד' אל תמרודו שיראת העם מן הכנענים הוא סיבה למרידה בה' (במדבר כ"א פסוק ל"ד). ועיי' בכד הקמח ערך בטחון הביא פסוק זה דמי את ותראי על ענין הבטחון "ואין הספק כי הירא מזרוע בשר ודם לשפלות הנפש הוא והירא מן האדם הוא שוכח השי"ת, וזהו שהנביא מזהיר על מדת הבטחון כמו שכתוב (ישעיה כא) מי את ותיראי מאנוש ימות ומבן אדם חציר ינתן, כלומר היום כאן ומחר בקבר, ותשכח ה' עושך ותפחד תמיד כלומר בראותך הצרה קרוב ומוכנת ונבצרה ממך מזמת הצלתה, ותפחד תמיד כל היום מפני חמת המציק כלומר היה לך לחשוב כי פעמים רבות מצאתך כזאת והשי"ת הציל אותך ברחמיו ועל כן אין לך לירא מן האדם המכה אלא מן השי"ת" והיינו דמבואר ברבינו החיי דיראת שמים נכונה היא הידיעה וההבנה בנפש שהכל בידי הקב"ה וזה נקרא יראת שמים ולפי זה מה שהביא הרבינו יונה קרא דקרוב ל"יראיו" ישעו וקרא דמי את ותראי מאנוש ימות הוא אותו ענין דיראת שמים נכונה שהכל בידי שמים היא שלמות הבטחון וזה נצטווינו בקרא דלא תערצו לרבינו יונה.

ומכל מקום לכאורה הוא ענין אחר לדבריו לעיל במעלות העליונות שמנה במצוות עשה, דמה שמנה במצוות עשה הוא דבר המחוייב בכל עת להסתכל ולחיות כך את הנהגת העולם שהוא כפי התקרבונו לעבודתו, וכמבואר דבר זה בלשון החרדים "לבטוח בו יתברך בכל לב בכל עניני העולם", ומה שמנה כאן ללאו הוא "בשעת צרה" שהוא חיוב מיוחד בשעת צרה שתהיה ישועת ד' בלבבו ויבטח עליה.

## הרב ישי זאב רדליך

### בדברי רבא דאי עביד לא מהני

בגמ' תמורה דף ד' ע"ב, נחלקו אביי ורבא במקום שאסרה תורה ועבר ועשה אי עביד מהני. ז"ל הגמ': אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי רבא אמר לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא.

א. ידוע קושית האחרונים לשיטת רבא דס"ל שכ"מ דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני, א"כ השוחט בשבת אמאי שחיטתו כשרה, נימא אי עביד לא מהני ולא יועיל השחיטה, והבהמה תהיה אסורה משום נבילה.

ב. והנה האיר לנו המהרי"ט [שו"ת ח"א סי' ס"ט] יסוד חדש בזה דבכל מקום דגם אחרי הדין של אי עביד לא מהני אכתי ישאר איסור ולא יתוקן עי"ז, בכה"ג לא אמרינן דלא מהני. ולפי"ז רצה לפסוק למשל דאם הלך לדון בערכאות של גויים, לא שייך בזה לדון שאי עביד לא מהני כיון שגם אם לא יהני אכתי עבר על חילול השם שדן בערכאות.

ג. ומעתה לפי"ז אפשר ליישב הקושיה משוחט בשבת, שכיון שאפילו נימא אי עביד לא מהני דלא יהני שחיטתו, אכתי לא הועיל שלא יעבור על שום איסור כיון דאכתי עובר על איסור של נטילת נשמה בשבת [שאינה קשורה להיתר שחיטה ואין כאן היתר של מקלקל כיון שהוא עכ"פ הוא מוציא הבהמה מאיסור אבר מן החי], ובכה"ג שלא מתוקן האיסור ע"י הדין של אי עביד לא מהני, הרי חידש לנו המהרי"ט דלא אמרינן אי עביד לא מהני ולכן יועיל שחיטתו להכשיר הבהמה.

ד. ובמנ"ח [שס"א] רצה לתרץ שבכל מקום שאיסור התורה נאמר על מעשה מסויים, כוונת התורה היא שלא תוכל לעשות כן, וכגון שכשהתורה אמרה "לא יחליפנו", כאילו אמרה שלא תוכל להחליף ולכן לא מועיל, אבל היכא שהאיסור הוא איסור כללי כגון בשבת, שהאיסור הוא איסור מלאכה כללי ורק ששחיטה גם נכלל בכל מלאכה, בזה לא נאמר שלא מועיל המעשה אלא רק שיש איסור לעשותו, ולכן גם בשחיטה נאמר שאם שחט בשבת שחיטתו כשרה. וכעין זה כתב הגרעק"א בשו"ת [ח"א סי' קכט].

ה. ולענ"ד יש לחקור בדין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד דאי עביד לא מהני האם כוונת התורה היא דלא מהני הוא רק כאשר המעשה עצמו הוא מעשה איסור בחפצא מצד עצמו, או שגם במקום שהמעשה עצמו הוא לא מעשה איסור ויש לו צד היתר במקו"א, רק שעושה אותו בגוונא שאסור לעשותו, גם בכה"ג אמר רחמנא דלא מהני.

וביאור הדבר הוא דיש מעשים שמצד עצמם נאסרו בתורה כגון באיסור תמורה דאמר רחמנא דלא ימיר, שעצם מעשה ההמרה הוא מעשה אסור, או כגון שתרים מן הרעה על היפה שעצם מעשה התרומה מן הרעה על היפה הוא מעשה אסור ולא הוי תרומה, אבל יש מעשים שהמעשה עצמו, מעשה מותר הוא מצד עצמו, ויש לו היתר במקו"א, ורק דיש איסור לעשותו בגוונא מסוים שאמר רחמנא, אולי בכה"ג לא נאמר הדין של אי עבד לא מהני כיון שבעצמותו המעשה כן מותר ורק שעשה אותו בגוונא שנאסר.

ויש להביא דוגמא לזה, כגון מקח שנעשה בשבת, שכיון שעצם המקח הוא לא מעשה איסור בעצמותו ויש לו היתר במקו"א, ורק שבשבת אסור לעשותו משום קדושת השבת, אולי בכה"ג לא אמרינן דאי עבד לא מהני.

ו. ואכן בדגול מרבבה בשו"ע [יו"ד י"א] כתב לתרץ כעין זה, ע"פ מה שנפסק לגבי מקח שנעשה בשבת דל"א א"ע לא מהני כיון שאפשר לעשותו בהיתר ביום חול ואין המקח בעצמותו מעשה איסור, ואכן מהני המקח ואפי' בשבת, ולפי"ז הכא נמי השוחט בשבת, כיון שהשחיטה מועילה ביום חול, אין נחשבת מעשה איסור מצד עצמה אלא רק בשבת, ותהיה שחיטתו כשרה.

ז. וכעין זה כתב גם הט"ז בחו"מ סי' כ"ח דהיכי דיומא קא גרים, לא אמרינן אי עבד לא מהני. ואפשר שהם הם הדברים, שסברת 'יומא קא גרים' הוא שמצד המעשה בעצמותו הוא לא מעשה איסור ורק מצד היום הוא אסור לעשותו וכנ"ל, וק"ל.

## הרב שמואל לפאיר

### בענין ה"אזהרה" שבועידום הקודם

#### [בדין הנותן צדקה בפנים זעופות]

ב"ועידום" על פורים עוררנו שבשעה שנותנים מתנות לאביונים יש להקפיד שלא לתת בפנים זעופות (גם אם המבקש דורש באופן לא נאה) כיון שבכה"ג לא רק שמאבד את זכות הצדקה אלא גם עובר על לאו דולא ירע לבבך, עיי"ש.

וב"הערה" שהתפרסמה בבהמ"ד בעקבות כך טענו הלומדים שיתכן שהאיסור לתת בפנים זעופות אינו אלא בנתינה לעני עצמו, ולא בנותן לגבאי צדקה. אמנם ציינו שם למובא בספר אורח צדקה (פ"ו הערה ס"ה) בשם בעל שבט הלוי, שגם כלפי הגבאים יש להישמר בכך.

מאז השתדלתי לעיין בסוגיה זו ובדבוק חברים, ואנסה להציע את אשר עלה בס"ד.

\*\*\*

#### צ"ע היאך כופין על הצדקה והלא גורמים שיתן בפנים זעופות

כתב המחבר יו"ד סי' רמ"ט סע' ג' – "צריך ליתן הצדקה בסבר פנים יפות וכו', ואם נתנה בפנים זעופות ורעות הפסיד שכרו", והוסיף הש"ך בסק"ה שהפסיד שכרו אפי' אם נתן הרבה, וגם עובר על ולא ירע לבבך, שכן כתב הסמ"ג (עשין קס"ב). ובהמשך הסימן הביא המחבר את שמונה המעלות שבצדקה כפי שסידרם הרמב"ם, ובסעיף י"ג כתב שהמעלה הפחותה מכולם היא שנותן לו בעצב. וביאר הש"ך (סק"ט) וז"ל – "והיינו שצר לו בנתינתו, אבל עכ"פ אינו מראה לו פנים זעופות, דא"כ לא נחשב בשמונה מעלות דהא הפסיד זכותו ועובר על משום לא ירע לבבך כדלעיל סק"ה", עכ"ל. הנה מפורש שאם מראה שזועף על שנותן את הצדקה, אינו כלל בגדרי מעלות הצדקה.

ולכאורה צ"ע טובא, דלפי זה נמצא שמי שאינו רוצה לתת צדקה וכפוהו לקיים מצוותו, בפשטות נראה שאופן זה של נתינה הריהו כנתינה בפנים זעופות שהרי ניכר שאינו רוצה לתת, ומעתה צריך תלמוד היאך כופין על הצדקה כמבואר בסימן רמ"ח סע' א', והלא לא הביאוהו לקיום המצוה.

והנה בקצה"ח סימן ר"צ סק"ג האריך בגדר דין כפיה על הצדקה ובסוף דבריו כתב שי"ל שהוא משום שצדקה יש בה שעבוד נכסים לתת מממונו לצדקה ונמצא שהרי"ז

כממון עניים גביה וכאילו חייב להם חוב ממש, עיי"ש. ותירץ בזה את קושית הראשונים (עיי' ב"ב ח' ע"ב תוד"ה אכפייה) היאך כופין והרי צדקה היא מ"ע שמתן שכרה בצידה. ולפי דבריו י"ל שגם אם ע"י הכפיה לא יקיים "מצות" צדקה, אעפ"כ יכפוהו ליתן לעניים את שלהם, ולא קשיא מדי. [אמנם אין זה פשוט, דיעויי בספר שערי צדק פ"ב הערה נ"ט מש"כ בעיקר הבנת דברי הקצות]

איברא, הב"י ריש סימן רמ"ח הביא את קושית הראשונים ואת תירוציהם, וכן הש"ך שם סק"ג הביא את יסודם של התוס' והפוסקים שכופין מחמת הלאוין שיש במניעת נתינת הצדקה, ולא נקטו כקצוה"ח. ומבואר דסבירא להו שיסוד הכפיה הוא כדי לקיים את המצוה, והדרא קושיין לדוכתא, דאם אכן נחשב כנותן בפנים זעופות ואין כאן מצוה, מאי מהניא כפייתם.

והיה מקום לדון שכיון שהש"ך נקט שהכפייה היא כדי להפרישו מהלאוין שבמניעת נתינת הצדקה, הרי שכל שבפועל נתן שוב אינו עובר בהני לאוין, ואפילו אם בנתינתו לא קיים את המצוה [ועיי' כע"ז בדרשות בית הלוי סימן א' לעניין הנותן צדקה שלא לשמה]. אולם כמדומני שגם זה אינו פשוט – יעויין בשערי צדק פ"ב הערה נ'.

### **הנותן בפנים זעופות האם איבד את זכות המצוה או שאין כאן תורת מצוה**

א. ויש מי שטען שקושיה זו בטעות יסודה, דמאן יימר שכוונת השו"ע היא שהנותן בפנים זעופות לא קיים מצוה, דלמא מצוה יש כאן ורק את שכר המצוה הפסיד, וכדכתב שהפסיד "זכותו".

ולפי"ז נצטרך לומר שהש"ך שחילק בין הנותן בעצב לבין הנותן בפנים זעופות כוונתו לעניין לצרפו למנין "מעלות הצדקה", דכיון שהפסיד זכותו ועוד עובר על לאו דלא ירע לבבך ודאי אינו ראוי להיחשב כאחת ממעלות הצדקה. וקצת מדוייק כן מלשון הברכ"י, עיי"ש.

איברא, בביאור הגר"א לכאור' מפורש לא כן, דלענין הנותן בעצב כתב (סקט"ז) וז"ל – "שאף כה"ג מ"מ צדקה הוא וכו', ולא דמי למה שכתוב לעיל סעיף ג' ואם וכו' [פירוש, ששם מיירי דנותן בפנים זעופות], ועיי' ש"ך", עכ"ל, ומדכתב שדוקא לעניין הנותן בעצב "צדקה הוא" נראה ברור שנותן בפנים זעופות אין בו כלל תורת צדקה. ומדציין לדברי הש"ך משמע שכך פירש את כוונתו. ושוב צ"ע היאך שרי לכפות על הצדקה.



### מה שיש להוכיח מביאור הגר"א בענין זה וקושיה על כך

ב. ואכן הגר"א עצמו נזקק לשאלה זו, ובאותו סעיף קטן הנ"ל בא להוכיח שהנותן בעצב על כרחך קיים מצות צדקה מכך שכופין על הצדקה, וז"ל "שאף כה"ג [הנותן בעצב] מכל מקום צדקה הוא, ממה שכתוב כופין על הצדקה ויורדין לנכסיו וכו', עכ"ל [ועיי"ש עוד ראה, ואכ"מ לדון בה]. נמצא לפי"ז שאם אכן הכפיה תביאהו לתת צדקה באופן שאין לה תורת "צדקה" באמת לא היו כופין. ולפי"ז לכאורה עכ"ל שלדבריו אין הכפיה גורמת לנותן לתת בפנים זועפות, דבכה"ג הרי ס"ל דליכא שם צדקה, אלא רק גורמת לתת "בעצב".

וצלע"ג וכי זו אכן המציאות, והלא מסתבר שפעמים רבות הכפיה תגרום גם לפנים זועפות ורעות. ועל כל פנים היה לנו לחלק בדין כפיה ולומר שאם נראה שהוא יביע את חוסר רצונו לתת לא נכפהו, ולא מצינו מי שיחלק בהכי.

ויתכן לתרץ שפסיק רישא (ועכ"פ קרוב לכך) שמי שכפוהו ירגיש עצב בלבו, ואם היינו נוקטים שכה"ג אינו נחשב כצדקה, בודאי לא היה דין כפיה (וזהו שהגר"א הוכיח מכך שיש בנתינה בעצב תורת צדקה). משא"כ לעניין להראות פנים זועפות, זה מיתלי תלי בו, ואם החליט לאבד מצוותו, איהו הוא דהפסיד לנפשיה, ואין זה נידון כתוצאה מהכפיה, ודו"ק. [ואם סברא זו נכונה יתכן ליישב בה את קושית האחרונים היאך מהניא כפיה והלא מצוות צריכות כוונה לצי"ח, ואיהו אינו רוצה לצאת, ודו"ק].

אולם מלבד מה שיש לדון בזה, עוד יש לומר שעצם המצב שנותן את ממונו רק בכפיה, זה גופא נחשב כמוכיח שאינו רוצה ליתן וכפנים זועפות. [איברא, ת"ח א' שליט"א השיג על דברי אלו וטען שלפי יסודו המפורסם של הרמב"ם בהלכות גירושין שע"י כפיה באמת נולד רצון לקיים המצוות, גם כאן נימא הכי].

### בט"ז לכאו' מבואר שלא כבגר"א

ג. ושוב ראיתי שבט"ז מפורש שגם אם הכפיה תביאהו לתת בפנים זועפות, מכל מקום כופין אותו לתת, שהנה בסעיף ה' כתב המחבר שגדול שכרו של המעשה [היינו שכופה את חברו לתת צדקה] יותר משכר הנותן. וכתב הט"ז (סק"ב) שאין פירושו שגדול משכרו של הנותן בכפייה דהא זה העושה ע"י כפיה הפסיד זכותו כמש"כ בסעיף ג", אלא ששכרו יותר מהנותן מעצמו ברצון, עכ"ד.

הרי לן שאכן ע"י כפיה נכנס הנותן לגדר של הנותן בפנים זועפות, ובאמת איבד שכרו, ואעפ"כ כופין אותו.

ובדעתו י"ל שס"ל כצד השני שהבאנו לעיל שבאמת יש תורת צדקה גם בכה"ג ומשו"ה כופין על המצוה (אלא שאת שכר המצוה איבד), ודלא כמבואר לכאורה בגר"א.

ועכ"פ בדעת הגר"א עדיין צלע"ג היאך כופין, והלא בודאי שפעמים רבות יראה פנים זעופות, ועוד שעצם הכפיה לכאו' נראה שהוא כבר נחשב כמראה שנתינתו שלא ברצון.

### לפי הגר"א צ"ע היאך כופין והלא לכאו' מכשילין אותו בלאו

ד. טרם נציע את אשר חפצנו ביישוב הדבר, יש להוסיף עוד קושיה אלימתא בעיקר דין כפיה על צדקה, שהנה הב"י הביא את דברי הסמ"ג (עשין קס"ב) שהנותן בפנים זעופות, חוץ מכך שהפסיד את זכות המצוה, עובר הוא על לאו דולא ירע לבבך, והביאו הש"ך להלכה. ומעתה צע"ג היאך שרי לכפותו, והלא אם ע"י הכפיה ייחשב כנותן בפנים זעופות, נמצא שבי"ד הכשילו אותו באיסור דאורייתא, וכיון שמטרת הכפיה היא להביאו לקיום מצוה בודאי בכה"ג שיצא שכרו בהפסדו אין לכפותו. וביותר יש לטעון שבי"ד המביאים אותו לידי מכשול עוברים בלפני עור, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. [וידעתי שיש שידחו טענה זו עפ"י יסודם של האחרונים בעיקר גדר לפני"ע, שכל שאדם עושה את המוטל עליו, אינו בתורת "מניח" מכשול לפני חברו, ועוד יש לדחות באופן נוסף, ומכל מקום טפי נראה שלכאו' יש מקום לקושייתנו, ואין כאן מקום להאריך].

והנה על דברי הט"ז שכתב שכפיה נאמרה גם באופן שיתן בפנים זעופות (ויעבור אם כן בלאו דולא ירע לבבך) בודאי שיש מקום לקושייתנו. אמנם בשיטת הגר"א יש מקום לדון, שאם אכן ס"ל שהכפיה היא רק באופן שיתן בעצב (שבכה"ג לא נאמר הלאו), ואם יתן בפנים זעופות באמת אין כופין, הרי שאין התחלה לקושיה (ואדברא זו סיבה נוספת לא לכפותו). אולם כפי שכתבנו לעיל צלע"ג אמאי אין חוששין שהכפיה תביאהו לתת בפנים זעופות [וביותר דזה גופא נחשב בתורת פנים זעופות]. וכמדומה שלענין החשש שמא על ידי הכפיה נביאהו לעבור את הלאו צריך טפי למיחש ולא להכנס לבית הספק [כלומר גם מה שהצענו לעיל באות ג' לכאו' לא סגי בה לעניין חששא דנן].

### חקירה ביסוד איסור פנים זעופות, נפ"מ בנותן לגבאים, ותירוץ הקושיות לפי"ז

ה. והנראה בזה בס"ד, שהנה יש לחקור בהאי איסור של נתינה בפנים רעות, האם יסודו מדיני הנותן, דהתורה חייבה לתת צדקה בלב שלם ולא ברוע לב [וכעין שפירשו חלק מהראשונים שלא דולא ירע לבבך מחייב שלא לחשוב שעי"ז יחסר ממונו (דרשת

הרמב"ן על ספר קהלת, ובעל הלכות גדולות), "ושלא יחר לבו בשעת נתינה ולא יצטרע לאחר נתינה, ולא נחשוב אותו הפסד לנו, אלא אדרבא יחשב בעינינו שכר ותועלת וכו' (רמב"ן בהוספות הלאוין י"ז בספר המצוות וסמ"ק מצוה כ"א), עיין מש"כ בזה בשערי צדק פ"א הערה י"ד), ושיעור רוע הלב הוא במה שמראה פנים זעופות. או דלמא יסוד הדין הוא ביחסו אל העני המקבל [והראני הג"ר אריה גוטמן שליט"א את דברי הנצי"ב בפרשת ראה על פסוק זה עיי"ש, ודו"ק]. וכעין שמצינו לעניין מצות כבוד אב שהנותן לאביו את צרכו בפנים זעופות נענש עליו (אם כי בודאי שיש לחלק, דהתם חסר בעיקר החפצא של המצוה שהיא לכבוד).

ונפ"מ האם חייב להישמר מכך דוקא בגוונא שנותן לעני עצמו, או שגם אם נותן לגבאי צדקה חל עליו האיסור.

והנה השו"ע כתב בסתם "ואם נתנה בפנים זעופות ורעות הפסיד שכרו", אמנם הרמב"ם (פ"י ממתנ"ע ה"ד) כתב "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע וכו' אבד זכותו והפסידה", וכן כתב הסמ"ג (עשין קס"ב) "הנותן צדקה לעניים בסבר פנים רעות אבד זכותו וכו'", ולכאור' מדויק שהקפידא היא בגוונא שנותן לעני עצמו.

ואם כנים אנו הרי שנתיישבו הערותינו מדין כפיה בפשטות, שהלא מבואר בפוסקים שדין כפיה על הצדקה היא על ביי"ד (כדכ' השו"ע ס' רמ"ח סע' א') [ובטעמא דמילתא ובדיני עני הרוצה לכפות האריך באופן נפלא בספר שערי צדק פרק ב' הערה נ' ועוד], ובכי האי גוונא גם אם ע"י הכפיה נחשבת נתינתו כ"פנים זעופות" לא עבר בלאו וגם י"ל שלא הפסיד זכותו [ונוסיף שאליבא דהגר"א על כרחך לא הפסיד מצוותו בזה, שהנה מלשון הש"ך נראה ששני גריעותות יש בנתינה, הא' שהפסיד זכותו, והב' שעבר על הלאו. אולם הגר"א שינה מלשון זו, ומשמע מדבריו שאיבד זכותו משום שעובר עי"ז בלאו (ויש לדון האם הוא מצד גדר מצוה הבאה בעבירה, או שסימן הוא שאין כאן צורת המעשה לפי גדר המצוה), ואם כן, בכל גוונא שאין לאו, גם לא יפסיד זכותו], ושפיר ניתן לכפות על הצדקה.

### בגריעותא דנתינה בעצב אין נפ"מ למי נותן וביאור הוכחת הגר"א לפי"ז

ו. אמנם עדיין לא העלינו ארוכה, דמעשה קשה טובא היאך הוכיח הגר"א שנותן בעצב קיים מצות צדקה, מהא דכופין על הצדקה, והלא לפי מה שהצענו י"ל שלעולם אם יתן לעני בעצב יאבד זכותו, ושאיני כפיה שאינו נותן לעני אלא לאחרים.

ונראה שחלוק עיקר החסרון בנתינה בפנים זעופות מהחסרון של הנותן בעצב, דהנותן בזעף הרי מצער את העני בכך, ובזה שפיר י"ל שזהו דוקא באם נותן לעני בכה"ג,

משא"כ לעניין צער בעלמא שאינו מורגש לאחרים (וכפי שביאר הש"ך), על כרחינו החיסרון הוא דין בנותן, ובזה אין שום סברא לחלק בין אם נותן לעני או לבי"ד.

ואם כנים אנו הרי שמתפרשים דברי הגר"א באופן נפלא, וס"ל שלעולם הנותן ע"י כפיה הו"ל כנותן בפנים זועפות, אלא דכל שאין זה בפני העני לא אכפת לן בזה. אמנם דבר פשוט וברור שלא עדיף הוא מהנותן בעצב, ואם היינו נוקטים שהנותן בעצב הפסיד מצוותו, הרי ששוב לא היה מקום לכפותו, וכיון דחזינן דכופין על הצדקה מוכח להדיא שיש לנותן בעצב תורת נתינת צדקה.

### הצעת הכנת דברי שבט הלוי

ז. והנה הובא בראש הדברים מש"כ בספר אורח צדקה בשם בעל שבט הלוי (בכת"י) שגם הנותן לגבאי צדקה יזהר מלתת בפנים זעופות. ולא נתפרש שם האם כוונתו שיש בכה"ג לאו והאם הפסיד זכותו.

ועל פי המתבאר יש לפרשו בכמה אופנים, די"ל דס"ל ככל הנ"ל, ובא להזהיר שכיון שעכ"פ גם אם נותן לגבאי בפנים זעופות לא עדיף מהנותן בעצב, והפסיד עכ"פ במעלת המצוה. אמנם דחוק הוא לפרש כן.

וטפי י"ל דאיהו חשש לסברת הט"ז שהבאנו דמפורש בדבריו שגם ע"י כפיה שאחרים כופין נחשב הוא כנותן בפנים זעופות (ובפשטות מיירי גם בגוונא שאין העני נוכח) ואיבד זכותו. [והא דלט"ז לא חיישינן ללפנ"ע שעובר הכופהו, י"ל כפי שרמזנו באות ה' שאין כאן תורת "הנחת" מכשול. ועוד יתכן דס"ל דהשו"ע יסבור שבאמת אין כאן לאו דולא ירע לבבך, דאף שהסמ"ג כך נקט, מ"מ הרמב"ם לא הזכירו כלל, וצע"ע].

### הוספת ב' הארות

ח. ובשולי הדברים נוסיף שתי הארות, הא' – דמסתבר דהא דהוצרך הגר"א להוכיח שהנותן בעצב נחשב כצדקה הוא משום דהו"א דעל "הרעת הלב" הקפידה התורה וכדכתיב ולא ירע לבבך, וא"כ גם אם לא יראה את הרגשתו לאחרים מ"מ ס"ד דעובר על הלאו ולית ביה מצוה. וקמ"ל דאין הלאו והפסד המצוה אלא במראה את פניו הזועפות. ב' – לפי הכנת הגר"א שהפסיד את המצוה יש לעיין מהי לשון איבד "זכותו" שנקט השו"ע (ומקורו ברמב"ם). ויתכן שבא לומר שאפילו את הזכות המחודשת שבצדקה, אשר קיימת בלי קיום "מצוה" נמי הפסיד, והיינו משחז"ל שהמאבד סלע ומצאה עני, זוכה המאבד בשכר, אעפ"י שלכאור' אין כאן קיום מצוה כלל, וחידש הרמב"ם שכאן לא יקבל גם זכות זו.

ט. הכלל העולה:

לעניין האם בנתינה לגבאי צדקה יש להיזהר מלתת בפנים זועפות, נראה שבודאי לכו"ע מאבד את מעלות הצדקה ולא עדיף מהנותן בעצב שנחשב כמדרגה הנמוכה. אמנם לפי הגר"א לכא' לא איבד זכותו לגמרי וגם אינו עובר על לאו. ולשיטת הט"ז לכאו' איבד את זכותו אלא שיל"ע האם עובר בלאו.

## הרב שרגא קלוגהויפט

### גדר נשים וקטנים בתלמוד תורה

#### חלק א': קושיות בסוגיין

(א) גמ' סוטה דף כ"א ויש זכות תולה ג' שנים וכו' זכות דמאי אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה היא וכו' רבינא אמר לעולם זכות דתורה ודקאמרת אינה מצווה ועושה נהי דפקודי לא מפקדא באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגוברייהו מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדייהו ע"כ.

(ב) מבואר בדברי הגמ' דבעינן זכות דלימוד תורה של מצווה ועושה דווקא, וע' ברש"י ד"ה הא לא שפירש דכיון דאינה מצווה אין שכרה גדול כמצווה ועושה וכ"מ לשון הגמ' בהמשך באגרא וכו' מי לא פלגאן בהדייהו.

(ג) וכזה מצינו גם בברכות דף י"ז ע"א א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו כי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן ע"כ.

(ד) וצ"ב במה דפשיטא ליה להגמ' דבעי דווקא מצווה ועושה.

(ה) וראיתי בגבורת יצחק בסוגיין שהסביר בזה לפי"ד הרמח"ל בדעת תבונות דהא דישאל עושין תיקונים בבריאה הוא דווקא מכח מה שהן מצווין ועושין, ובזה ביאר דהכא נמי ענין זכות תולה להגן מן היסורים הוא דווקא במצווה ועושה ע"ש.

(ו) ולא נראה לומר כן, חדא ממה שהגמ' לעיל הביאה להא דזכות תלה לנבוכדנצר וכן קרא דכה אמר ה' וכו' דקאי על עכו"ם ובזה ולא שייך לומר גדר הנ"ל, ועוד הרי לשון הגמ' הוא מי מגנא כולי האי, וכן מבואר בלשון רש"י ד"ה זכות דמאי וד"ה ואין עבירה, הרי דעיקר הנידון הוא מה שמגין כל כך אבל עצם מה שיכול להגן לקצת זמן לא קשה, וכן לא נראה כן ממה שפירש רש"י הנ"ל וכן הבאתי לשון הגמ' דמורה דהוי ענין שכר ולא נושא של תיקונים, ושוב קשה למה פשיט"ל להגמ' דלא מספיק אינו מצווה ועושה.

ז) ועוד צ"ב בסוגיין, מה לי דאינה מצווה ועושה הא עיקר הנושא של הגמ' הוא זכות תורה והיינו מעצם לימוד התורה ולא מצד המצוה של לימוד תורה, שהרי הגמ' דנה בהצד דלא מספיק זכות דמצוה וא"כ מה לי דאינה מצווה ועושה והא לומדת תורה.

ח) ועוד יש לתמוה בדברי הגמ' מה דמסיק רבינא דזכותה הוא במה שהיא שייכת לתורה של בניה ובעלה, והא בשלמא מה דהיא שייכת ושותפה בתורה של בעלה מובן תירוצו של הגמ', ודכתוב בזה חידוש גדול דאין לה רק שכר בעלמא אלא יש לה שייכות לתורה וזכות התורה מה"ט מגין עליה, והוי בזה כמו שהיא לומדת כמצווה ועושה, אבל חלקה בלימוד של בניה שהן בקטנותם הוי גם כן אינו מצווה ועושה, ומה לי לימוד שלה ומה לי לימוד של בניה הקטנים.

### חלק ב: ביאור סוגיין

א) והנראה לומר בזה בעזרת הבורא, ובהקדם עוד קושיא, ע' בש"ע יו"ד סימן רמ"ו סעיף ו' אשה שלמדה תורה יש לה שכר, וציין לזה בביאור הגר"א דל"ג מנכרי כמ"ש בב"ק לח' א' וש"מ, ושם בהמשך הש"ע איתא אבל לא כשכר איש מפני שאינה מצווה ועושה ע"כ, וציין לזה בביאור הגר"א סוטה כא' א' ע"ש, וצ"ב למה הוצרך להביא להא דב"ק לומר דמקבלת שכר ומאי שנא מכל מצות עשה שהזמן גרמא, ועוד קשה מה שהביא מסוגיין והא פשיטא דאם אינה מצווה הרי אין לה שכר כמצווה וכדברי ר"ח גדול המצווה ועושה ממי שאינה מצווה ועושה וצ"ע.

ב) וי"ל דהנה כבר הארכתי במקו"א בגדר תלמוד תורה של קטן, והוכחתי דגדר לימודו הוא אותו מעשה לימוד תורה כמו של גדול, וכמבואר במדרש שהקטנים הן הערבים על התורה, וביאר בזה הגר"א חמירות הענין שלא לבטל תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן, כיון שלימודם הוא השלמה למה שהגדולים מבטלין, וזהו מה שכתוב מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, ומזה מוכח דתורתו הוא בחפצא אותו לימוד תורה של גדולים כיון דערב צריך לשלם למלוה אותו דבר שחייב הלואה, ובזה ביארתי מה שמובא מהגרי"ד ז"ל (ע' בכתבי הגרי"ז ערכין דף ג') לצדד דלפי דברי הגר"ח בגדר ברכת התורה דאינו מצד המצוה של תלמוד תורה אלא מצד עצם לימוד התורה א"כ קטן שייך לזה כמו גדול, ונפק"מ

דקטן שהגדיל לא יבעי לברך עוד פעם, וכן דנתי דאולי לפי דברי הגר"ח בהלכות קרבן פסח דבמה שיש לקטן הקרבת פסח אית ליה אף קיום המצוה כיון דכל המצוה הוא שיהא לו הקרבה, דה"נ יש לומר כן גבי תלמוד תורה ע"ש.

ג) הרי דאיכא שני מחלקות נפרדות, איכא מחלקת מצות, ואיכא מחלקה נפרדת של תורה דלא קשור למצות, ודעצם לימוד התורה ומעלתה איכא אף ללא המצוה שבו.

ד) ועתה יש לדון איך להגדיר לימוד תורה של נשים, דהנה מה דנשים לא מצווים לא בלימוד התורה ולא במצוות עשה שהזמן גרמא, מבואר בגמ' קידושין דף ל"ד דהמקור לפוטרים ממצות שהזמן גרמא הוא משום, דאיתקש תפילין לתורה שכתוב בו ולמדתם אותם את בניכם ודרשינן ולא בנותיכם ושאר מצוות עשה שהזמן גרמא לומדין מתפילין, ויש לדון ולומר דאף דנלמדים זה מזה מ"מ י"ל דחלוקין גדרי הפטורים, דבתורה הוי המיעוט מצד התורה עצמו ובשאר מצות אין פטורה מצד המצוה עצמו אלא איכא כלל דמצד מה שהזמן גורמו איכא פטור, ואף דמקור להכל הוא מתורה מ"מ בהילפותא מתפילין רואין דפטורה אינו מצד עצם מצות תפילין דא"כ לא היה שייך לשאר מצות, אלא גדר כללי דשייך לכל מצות שהזמן גורמו.

ה) ולפי זה היה מקום לדון מצד אחד דאף אם מצינו דנשים מקבלות שכר בכל מצות עשה שהזמן גרמא כאינה מצווה ועושה אין מזה ראייה דהכא נמי יהא כן בתלמוד תורה כיון דהיא נתמעטה מצד התורה עצמה, ומצד שני אף אם אינה מצווה ועושה בתורה יש מקום לדון שהיא תקבל שכר יותר מכל שאר מצות עשה שהזמן גרמא ומצד עצם הלימוד התורה אף דאינה מצווה, [ומה שהגמ' עבודה זרה דף ג' מדמה תורה לשאר מצוות וכן איתא ברמב"ם הלכות מלכים פ"י דעכו"ם מקבל שכר כאינו מצווה ועושה בכל מצוה היינו בכל שכן מתורה].

ו) ובזה נראה לבאר דברי הגר"א הנ"ל, ודאי אפשר להביא מקור דנשים מקבלות שכר ללימוד תורה ממה דהן מקבלות שכר על כל מצוות עשה שהזמן גרמא כיון דכאן איכא מיעוט מצד עצם הפרשה של תורה ולכן הביא מהא דגמ' ב"ק דמבואר דאף עכו"ם שלמד תורה מקבל שכר וכ"ש נשים, וכמו כן אחרי שמצינו דיהא להם שכר אינו מוכח דאינו כמו מצווה ועושה שהרי יש לדון דהחלוקה בין



מצווה לאינו מצווה הוא רק לגבי מחלקת מצות ולא לגבי עצם התורה ולכן לגבי תורה אף אינה מצווה כמצווה, [ומה שהגמ' עבודה זרה דנה מזה לשאר מצות הוא אחרי שהוכחנו דודאי עכו"ם לא מופקע משכר לכן במצות הוי ככל אינו מצווה ועושה], ולזה הביא הגר"א להא דסוגיין דמבואר דאין לה שכר כמו מצווה ועושה וכקושיית הגמ' דמה"ט לא יהא מגין עליה השלש שנים, וא"ש.

ז) ולפי"ז יש לבאר סוגיין, דיש לומר דעיקר קושיית הגמרא הא אינה מצווה ועושה היא, אין הכוונה מכח מה דכל מצות שהזמן גרמא הנשים פטורות, ודלא אתינן עלה מצד מחלקת מצות אלא ממה דכאן איכא מיעוט מעצם פרשת תורה ובהך מיעוט איתא דחלוקה לימודה מלימוד דאנשים, ואף אם ידענו שהיא מקבלת שכר מ"מ אין לימודה כמו לימוד תורה של אנשים, ומה שרש"י פירש מצד דאין שכרה גדול כל כך היינו ג"כ מכח דאינו אותו תורה כמו של אנשים המצווים.

ח) ולפי"ז יש לומר דכיון דאיכא הפקעה מעצם התורה באשה לכן פשיטא ליה להגמ' דלא יספיק תורתה להגן על סוטה כל כך, וכן דלא יספיק לזכות בעולם הבא כהא דברכות הנ"ל, כיון דהוא תוקף של תורה אחרת.

ט) ואם כנים הדברים י"ל דבזה חלוקים נשים מקטנים, ודאף דקטן הוא אינו מצווה מ"מ מה דלא מצווה אינו מצד התורה אלא דכללא הוא דלא מצווין בשום מצוה, ולכן י"ל דמ"מ תורתן הוא כמו תורת אנשים החייבים בו, ולכן מובן מה דעדיפא תורתם לגבי זכות תולה כיון דאין חילוק בין לימודם ללימוד של מצווה בו מצד התורה, ולכן נשים ששותפים בהך לימוד הוי כמו שותפותם בלימוד של בעליהם דהוא לימוד של מצווה ועושה וא"ש.

י) ונפק"מ בדברינו יהיה בעבד כנעני שהשתחרר ובירך ברכת התורה בעודו עבד כאשה, האם יצטרך לברך עוד פעם, ודלפי דברינו נראה דאף אם בקטן שנתגדל אין צריך לברך שוב מ"מ בעבד כה"ג יברך עוד פעם.

### חלק ג: המשך

א) אולם יש להעיר על דברינו מדברי הביאור הגר"א באו"ח סימן מ"ז סעיף י"ד במה שנשים מברכות ברכות התורה וז"ל, אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות וש"פ

דנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג ע"כ, הרי שדימה תורה לשאר מצוות בזה, ולפי דברינו היה מקום לחלק ביניהם בזה, ודאף דבשאר מצות היא מברכת י"ל דהיינו משום דמיעוטה לא הוי מעצם המצוה אלא מהמחייב של הזמן גרמא, אבל תורה שהיא נתמעטה מצד התורה ואין תורתה כתורת גדול אפשר לא תוכל לברך, וכן ראיתי שהעיר בדמשק אליעזר.

(ב) וי"ל דלא מוכח ודכל דמקבלת שכר והוי בלימודה שם מצוה שפיר יכולה לברך ואין צריך דווקא אותו חפצא שיש למצווין ועושין, ואף בזה אפשר לומר וצונו, חידוש.

(ג) ובאמת נראה דאף בכל אינו מצווה ועושה איכא חילוק בעצם העשייה, ואף דרש"י הדגיש הא דאין כלכך שכר באינו מצווה, היינו גופא מכח מה דיש חילוק בהעשייה, אבל אין החילוק רק בשכר, ומה דאין ברכת אינו מצווה מוציא למצווה אינו רק משום דלא הוי בר חיובא אלא משום דבנוסף לזה איכא תורת מעשה אחרת, אולם עדיין י"ל כדברינו דאיכא חילוק בין שאר מצוות לתלמוד תורה אם נתמעטו מהמצוה או מהזמן המחייבו וכזה מוכן טפי דברי הגר"א ביו"ד הנ"ל.

(ד) ושמתני במה ששוב ראיתי בזה במשנת ר' אהרן חלק ד' בענין מצות תלמוד תורה בקטן ובאשה, שהוכיח מהא דשבת דף קי"ט ב' דקיום העולם הוא בהבל פיהם של תינוקות של רבן ואין בו חטא, דהפשט הוא דאף דאין מעשה קטן כלום (למ"ד מצות צריכות כוונה), היינו במחלקת מצות ולא במחלקת תורה, וששורש כל הבריאה היא עסק התורה ומשום שהיא נשמתם של ישראל וזה לא תלוי במצות תלמוד תורה אלא בתורה שאין החטא מעורב בו, ובזה מבאר עוד מה שאומר ר' המנונא בברכות דף י"א ב' דברכת אשר בחר בנו היא המעולה שבברכות ופירש רש"י לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, והפשט להנ"ל, ודברכת לעסוק הוא מכח המצוה לתלמוד ולכן הנוסח הוא אשר קדשנו במצוותיו וצונו, אבל בנוסף לזה איכא מה שתלמוד תורה פועלת בבריאה מכח עצמה ואף ללא הציווי ולכן אין עיקר ברכתה אלא ברכת השבח קילוס והודאה למקום על נתינת התורה ובחירת ישראל מכל העמים, וביאר דכעין זה

הוא בתפילה, דאין בו ברכה כיון דאיכא לתפלה מציאות אף ללא מצותה, ודהזקוק לצרכיו מבקש ממי שבידו למלאות בקשתו ולספק צרכיו.

ה) ושוב הקשה על זה מסוגיין דסוטה דכתוב דללא ציווי אין לימוד תורתה מגינה עליה, וכן תמה על תירוצ' הגמרא איך עדיף לימוד בניה שהן ג"כ אינן מצווין ועושין, ובזה ביאר דהנה יסוד החילוק בין מצווין ועושין לאינן מצווין ועושין הוא מה שבבחירת ישראל בסיני הוכשרו הנפשות להיות כלי מוכן לקבלת קדושת ואורה שתחול על עושה המצוה, אבל באין ציווי חסרה היא הנפש את ההכשר לקבלת הקדושה ולכן שכרו כאינו מצווה ועושה, ולכן יש לומר דחילוק יש בין קטנים לנשים, דקטנים הרי הן ברי מצווין ועושין אלא דקטנותן גרמה לו שלא חייב אבל נשים מופקעין מלהיות מצווין ועושין, ולכן אשה מופקעת מקדושת המצוה שבעסק התורה ולכן אין זכות התורה תולה לה, אבל בניה דלא מופקעין מחיוב תלמוד תורה אין חסרון בעצם התורה ואף ללא קיום המצוה ולכן שותפותה בו מגין עליה ועש"ע.

#### חלק ד: בדברי הרמב"ם והמאירי

א) ע' ברמב"ם סוטה פרק ג' הלכה כ' בזה"ל, שוטה שהיה לה זכות תלמוד תורה אע"פ שאינה מצווה על ת"ת הרי זו תולה לה וכו' ע"ש, ונראה ממש"כ אע"פ וכו' דלא כוון לזכותה ע"י בניה אלא ללימוד תורה שלה, וכן הוא מפורש במאירי בזה"ל, זכות של תורה הן שעסקה היא בתורה אע"פ שלא נצטוית בכך הן שהשתדלה בלמוד בניה ובעלה ע"כ, וצ"ע מסוגיין.

ב) ואפשר לומר בשיטתם שהבינו דסוגיא דסוטה לא קאי כסוגיא דע"ז, ודקושיית הגמ' הא לא מצווה הוי הפשט דבמיעוט של נשים בפרשת תורה איתא שהיא יותר מופקעת מזה מכל מצוה שהזמן גרמא ולא תקבל על לימודה שום שכר, ולכן הוצרכה הגמ' להא שהיא עוזרת לבניה ולבעלה, ולפי"ז לא קשה קושיין הנ"ל, כיון דאה"נ מספיק להגמ' הא דהיא שייכת לתורה של אינה מצווה ג"כ, אולם לפי הגמ' ע"ז שהיא מקבלת שכר על לימודה ג"כ שפיר יהא לה זכות תולה ע"י לימודה ג"כ, וכן הסוגיא דברכות הנ"ל הוא לפי ההנחה דלא מקבלת שכר כלל על לימודה.

(ג) אולם קשה לומר דאיכא מחלוקת הסוגיות בזה.

**חלק ה: המשך וביאור דברי הגמ' ברכות גדולה הבטחה, ודברי הרא"ש כתובות**

(א) ע' בברכות דף י"ז שם גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין וכו' ע"כ, וצריך לבאר מה שהן בטוחות יותר מהגברים, ומהו גדולה הבטחה, וע' בספר ראש דוד עה"ת פרשת משפטים (מהחיד"א) שפירש בזה דאף אם בעליהם ילמדו שלא לשמה הוי לגבי הנשים כלומדים לשמה ע"ש, וה"נ נראה דאם בעליהם בטלו בתורה ולא למדו ה"נ יהא להם שכר.

(ב) אולם צ"ב דאם אין תורה הנלמד מה שייך חלוקה בתורה, ונראה דכדי לזכות בעוה"ב ולזכות תולה לסוטה אין צריך הפירות של לימוד התורה ואם אדם יעמול ולא יבין ה"נ יזכה לזה, אלא העיקר הוא שיהא שייכות לתורה וע"י עמל התורה יזכה לכל זה, וה"נ אשה שעוזרת לבעלה ולילדיה ללמוד הוי אופן עמלותה בתורה ולכן שייכת אליו ולא תלוי כלל מה עשה הבעל בפועל.

(ג) וע' במרומי שדה שביאר דגדולה הבטחה כיון דזכיין במה שבעליהם ילמדו ולא נענשים במה שהם מבטלים, הרי דס"ל דאם לא ילמדו לא יהא לנשים כלום, חידוש.

(ד) וע' בכתובות דף י"ז בהא דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת, דהדין הוא דלמאן דקרי ותני מבטלין לשיעור של נתינת התורה שהוא ששים רבוא, ולמאן דלא קרי ולא תני אין מבטלין עליו אם יש מתעסקין בקבורתו, ודן הרא"ש סימן ו' מה הדין בנשים, וז"ל, י"מ דינה כמאן דלא קרי ולא תני וי"מ כיון שאינה מצווה לקרות אין לזלזולי בה מפני חסרון קריאה כיון דלא נצטוית ומשגחת על לימוד בעלה ובניה ראוייה לכבוד כמאן דקרי ותני כדאמר' בברכות פ' היה קורא גדולה הבטחה וכו' ע"כ, ומדבריו נראה דצריך אף זכות שהיא מסייעת ללימוד תורה ובין מה דהיא לא מצווה, אבל מי שמצווה ולא לומד אף אם יעזור ללימוד אחרים לא, ונפק"מ להסכם יששכר זבולון ועיין.

### חלק ו: במה דגדול המצווה ועושה

א) ובעיקר מה דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה ע' בתוס' קידושין דף ל"א ד"ה גדול שכתבו בזה"ל, נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח ע"כ, וע' בדבריהם בע"ז דף ג' ד"ה גדול בזה"ל, פי' מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו ע"כ, ועדיין צ"ב מה לי דיש לו דאגות לקיים חיובו ומה זה קשור לעצם המעשה מצוה ואף אם יקבל שכר על היראת שמים מ"מ אין זה חילוק בעצם העשייה ולשון גדול המצווה משמע דחלוק בהמצוה.

ב) וכן לא נראה דכוונתם הוא דע"י דאגתו מראה שהוא עושה המצוה מכח עבדות לבורא.

ג) אלא נראה דבמה שהוא דואג בו הוי הפשט דאין עשייתו רק מעשה פשוטה של המצוה אלא דהראש של האדם הוא כל כולו מונח בהעשייה ולכן הוי עשייה יותר חשובה.

ד) וע' בדעת תבונות הנ"ל מה שכתב דכל תיקוני הבריאה הוא רק ע"י ישראל שהן מצווין ועושין, וע' בשפתי חיים שבועות ליישב מה דמצינו דהאבות קיימו כל התורה וביארו דהיה מצד התיקונים, וע' בדעת תורה פרשת יתרו בהמאמרים מה שהאריך דכל עיקר מתן תורה היה מה שישראל נהיו מצווין ועושין וזהו כל החילוק שבין ישראל לעכו"ם.

## הרב יהושע הלר

### שיעור חלה

**חלה פרק ב משנה ז: שיעור חלה אחד מעשרים וארבעה. העושה עיסה לעצמו והעושה למשתה בנו אחד מעשרים וארבעה. נחתום שהוא עושה למכור בשוק וכן האשה שהיא עושה למכור בשוק אחד מארבעים ושמונה.**

#### טעם השיעור דאחד מכ"ד ואחד ממ"ח

א. מבואר במתני' דשיעור חלה באדם העושה לביתו הוא אחד מעשרים וארבעה, ובנחתום שהוא עושה למכור בשוק שיעורו אחד מארבעים ושמונה. ויש לבאר מאי טעמא דהנהו שיעורי ומדוע שונה שיעור חלה באדם העושה לביתו מנחתום.

ב. ובירושלמי (הובא בר"ש) איתא, תני (בתוספתא פ"א) אמר ר' יהודה מפני מה אמרו בעל הבית אחד מעשרים וארבעה מפני שעינו יפה בעיסתו. ונחתום אחד מארבעים ושמונה מפני שעינו צרה בעיסתו. ע"כ. וביאר במעדני יו"ט (על הרא"ש בפסקי חלה סי' ד' אות ו') וכן הש"ך (סי' שכ"ב סק"ב בשם העט"ז) דהיינו דאמנם עיקר חיוב חלה הוא אחד מכ"ד אלא שהנחתום כוונתו להרויח ומצמצם בהוצאותיו ומשו"ה הקילו בו משא"כ בעה"ב.

ובירושלמי שם ישנה גירסא להיפך בדעת ר' יהודה. 'אלא שהנחתום עינו יפה בעיסתו ובעל הבית עינו רעה בעיסתו', וכן הוא בסיפרי. וביאור גירסא זו י"ל עפמש"כ בפיהמ"ש להרמב"ם בפירושו השני וז"ל, ועוד אמרו שטעם היות חלת בעל הבית חלק אחד מעשרים וארבעה לפי שחיוב זה מסור לאשה והאשה עינה רעה וכשתחייבנה להפריש חלק מכ"ד הלואי שתפריש חלק אחד מארבעים ושמונה עכ"ל. והיינו דאליבא דר' יהודה חיוב הפרשת חלה ביסודו הוא אחד מארבעים ושמונה אלא דאשה עינה רעה ומפרשת פחות ממה שאומרים לה, וע"י שיאמרו לה שהשיעור הוא אחד מכ"ד תצמצם ותפריש כשיעור אחד ממ"ח.

ג. עוד איתא בתוספתא המובא בירושלמי, וחכמים אומרים לא משם הוא זה ולא מטעם זה אלא 'ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן' (במדבר יח), עשה שיתנו לכהן ככהונתו. אלא שהנחתום עיסתו מרובה ויש בה מתנה לכהן ובעה"ב עיסתו מעוטה ואין בה כדי מתנה לכהן. ע"כ. והיינו דדרשינן מקרא ד'ונתתם' דבעינן שיהיה שיעור נתינה ואחד מכ"ד הוא שיעור נתינה. אלא שהנחתום שעיסתו מרובה, סגי באחד ממ"ח ע"מ

שיהיה שיעור נתינה. ודרשה זו מובא בספרי ובפיהמ"ש להרמב"ם בדעה ראשונה עי"ש.

ד. והרמב"ם הל' ביכורים פ"ה ה"א כתב וז"ל מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן וכו' וראשית זו אין לה שיעור מן התורה אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה עכ"ל והיינו מדאוריתא סגי בכל שהוא. ובהלכה ב' שם כתב וז"ל, ומדברי סופרים שמפרישים אחד מעשרים וארבעה כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן שנ' תתן לו, תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה. והנחתום העושה למכור בשוק מפריש אחד מארבעים ושמונה לפי שעיסתו מרובה יש בשיעור זה כדי מתנה עכ"ל. וביאר המהר"י קורקוס דהרמב"ם ס"ל דהאי דרשא דבעינן שיעור נתינה הוא אסמכתא.

ה. אולם הנודע ביהודה יו"ד תש' ר"א כתב דב' דינים איכא. א. להפקיע העיסה משם טבל דסגי בכל שהוא. ב. לקיים דין נתינה מדאוריתא דשיעורו אחד מכ"ד או אחד ממ"ח. והיינו דבעיסה מצומצמת דעיקר שיעור חיוב חלה הוא עישרון זהו שיעור נתינה<sup>1</sup>.

ומש"כ הנו"ב 'אחד מכ"ד או אחד ממ"ח'. עיי"ש בסוף דבריו שכתב דהיינו דלחכמים הוא אחד מכ"ד דאז מתקיים שיעור שיש בו כדי נתינה לכהן. ומש"כ אחד ממ"ח היינו אליבא דרבי יהודה ע"פ מה דאיתא בגירסא הב' בירושלמי ועפמ"ש כ בפיהמ"ש להרמב"ם בפירושו השני שהשיעור הוא אחד ממ"ח אלא שכיון שבבית אשה מפרשת ועינה צרה, ע"י שיאמרו לה להפריש אחד מכ"ד תמעט ותפריש אחד ממ"ח.

ונמצא לפי"ז דגם אליבא דרבי יהודה עיקר טעמא דשיעור חלה הוא משום מצות נתינה אלא דס"ל דשיעור נתינה הוא אחד ממ"ח.

ו. אולם צ"ב דבתוספתא מובא מתחילה דעת ר' יהודה בטעם החילוק דמשום דאשה עינה רעה בעיסתה ורק לאחר מכן בדעת חכמים מובא הדרשא ד'ונתתם', וא"כמבואר דטעמא דר' יהודה אינו משום דין נתינה. ונראה לבאר דנחלקו בגדר הדין נתינה. דר'

<sup>1</sup> וכתב הנו"ב דהוא דבר חדש שלא קדמו שום מפרש או פוסק. והמהר"ץ חיות (גיטין כ, א) כתב 'ונעלם במחכ"ת כי כבר קדמוהו בזה גדולי הקדמונים'. והביא התוס' רי"ד בקדושין (נחב, ד"ה 'חטה') ומובא במש"מ פ"ו מהל' מתנות עניים וז"ל, ודאי מצוה לתת דבר חשוב כיון דכתב ונתן אבל אם אינו רוצה לקיים מצות נתינה ותרם רק חטה אחת הנה פוטרת הכרי ויצא מידי טבל רק שלא קיימו הבעלים מצות נתינה עכ"ל. והביא דכ"כ הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ שורש י"ב. וכן הוא במהר"ם חלאווה (פסחים לב, ב) דבגמ' שם מבואר לגבי תרומה דאין נתינה פחות משה פרוטה והביא שהקשו בעלי התוס' דהא חטה אחת פוטרת את הכרי אע"ג דכתיב ביה 'תתן לו' ותירצו דבחטה אחת מידי טבל הוא דפטר לה אבל מצות נתינה ודאי לא קיים.

וי"ל דכל הנהו ראשונים איירי לגבי תרומה גדולה והנודע ביהודה חידש דכן הוא לגבי הפרשת חלה.

יהודה ס"ל להנתינה נמדדת לפי הנותן מה נחשב אצלו נתינה והנתינה שלו היא ביחס למה שיש לו. ובזה בכל האופנים, בעיסה מרובה ובעיסה מועטת הוא אחד ממ"ח. וחכמים ס"ל דהשיעור נתינה נמדד לפי הכהן המקבל מה נחשב אצלו שקיבל שיעור הראוי. ומשו"ה נקטו דהוא שיעור אחד מכ"ד מעיסה מועטת דבכה"ג מה שמקבל הכהן הוא שיעור חשוב הראוי לאכילה ומשו"ה באופן של נחתום שעיסתו מרובה סגי באחד ממ"ח ע"מ שיהיה בחלה שיעור הראוי לאכילה.

ומעתה לפי"ז י"ל דמה דמביאים חכמים הקרא ד'ונתתם' אינו ע"מ להוכיח עיקר הטעם דבעינן כדי נתינה דהרי בזה גם ר' יהודה מודה אלא דבאים להוכיח דהדין נתינה נמדד לפי קבלת הכהן המקבל ולא לפי נתינת הנותן. וזהו דאיתא בירושלמי, 'וחכמים אומרים לא משם הוא זה ולא מטעם זה אלא (במדבר יח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן עשה שיתנו לכהן בכהונתו. ע"כ והיינו דבקרא כתיב לאהרן הכהן דהדין נתינה הוא ביחס לכהן המקבל. אלא שהנחתום עיסתו מרובה ויש בה מתנה לכהן באחד ממ"ח ובעה"ב עיסתו מעוטה ואין בה כדי מתנה לכהן אלא באחד מכ"ד.

ז. ועי"ש בדברי הנו"ב דהביא דברי המג"א בספרו זית רענן דעל מה שאמרו בספרי שיהא בה כדי מתנה כתב וז"ל, וא"ת א"כ בעיסה גדולה מאוד יתן אחד ממאה ויהיה כדי מתנה או איפכא בעיסה קטנה אפילו באחד מכ"ד אין בו כדי מתנה. וי"ל דלעולם אין בו כדי מתנה אא"כ יתן אחד מכ"ד דאם יש בו הרבה צריך ליתן הרבה עכ"ל. הרי דנקט דאחד מכ"ד הוא לעולם כדי נתינה בכל אופן שיהיה לפי גודל העיסה שיש להנותן.

וכתב הנו"ב דדבריו הם נגד הסברא דמה חילוק יש לכהן בין אם החלה מעיסה גדולה או קטנה אם הוא לו כדי נתינה. ונקט הנו"ב דלעולם חלק כ"ד מעישורן הוא כדי מתנה אפילו בעיסה גדולה דלכך סגי בנחתום אחד ממ"ח. אולם בעה"ב צריך ליתן אחד מכ"ד מכל עיסה לפי גודלה מתקנת חכמים.

ועפמש"נ נראה לישב דברי המג"א בזית רענן דס"ל דגם לחכמים דס"ל דהשיעור הוא אחד מכ"ד השיעור נתינה לא תלוי במקבל אלא בנותן ביחס למה שיש לו. ומשו"ה גם בעיסה גדולה השיעור נתינה מדאוריתא הוא אחד מכ"ד.

ח. והנה בתחילת מתני' איתא, 'שיעור חלה אחד מעשרים וארבעה'. ולאחר מכן מובא חילוקי הדינים דבעיסת בעה"ב הוא אחד מכ"ד ובעיסת נחתום הוא אחד ממ"ח. וצ"ב דאמאי הוצרך התנא לומר בריש מתני' דשיעור חלה אחד מכ"ד דהוא לכאורה מיותר.



ועוד דהרי לכאורה האי כללא אינו מוחלט שהרי ישנם חילוקי דינים בזה דאם הוא עיסת נחתום שיעורו הוא אחד ממ"ח.

ועפ"י דברי הנודע ביהודה י"ל דהנה במשנה הקודמת איתא דחמשת רבעים קמח חייבים בחלה. ומעתה י"ל דמתני' דאיתא דשיעור חלה אחד מכ"ד היינו ביחס לעיסה בשיעור המצומצם של חיוב חלה שנאמר במשנה הקודמת ובא לומר דשיעור נתינה ביסודו הוא אחד מכ"ד מעשרון שאז יש בו כדי נתינה לכהן. אלא שחכמים אמרו שבכל עיסת בעה"ב ואפילו גדולה יותר השיעור הוא אחד מכ"ד ובכל עיסת נחתום השיעור הוא אחד ממ"ח.

ט. והנה איתא במתני', 'וכן האשה שהיא עושה למכור בשוק אחד מארבעים ושמונה' וכתב הרא"ש וז"ל ואשה העושה למכור אע"פ שעיסתה מעוטה לא פלוג בעשוי למכור עכ"ל. והיינו דאפילו אשה שעושה למכור דעיסתה בשיעור קטן נכללת בדין נחתום דשיעורו אחד ממ"ח משום לא פלוג.

אולם לשיטת הנודע ביהודה דשיעור נתינה מדאורייתא הוא אחד מעשרים וארבעה משיעור המצומצם דעשרון צ"ב דהרי אם תפריש האשה אחד ממ"ח משיעור המצומצם הרי לא יהיה שיעור נתינה מדאורייתא והיאך אמרו כן חכמים משום לא פלוג וכתב בן הנו"ב בהגה"ה דצ"ל דסתם המשנה כרבי יהודה. ויבואר עוד בזה לקמן.

### ביאור האופנים דשיעור בעל הבית ושיעור נחתום במתני'

י. ובביאור מתני' לגבי חילוקי השיעורים בין העושה לביתו לבין נחתום איתא בירושלמי שם, והתנינן העושה עיסה לעצמו והעושה למשתה בנו אחד מעשרים וארבעה. ע"כ. והיינו דהקשה הירושלמי על חכמים דס"ל דהשיעור משום נתינה, שהרי העושה למשתה בנו עיסתו מרובה וא"כ אמאי בעי להפריש אחד מעשרים וארבעה. אולם לשיטת ר' יהודה א"ש דכיון שהוא אופה בביתו עינו יפה (ולא רעה) עינו רעה (וכמש"נ). ותירצו בירושלמי, 'שלא תחלוק לעיסת בעל הבית'. והיינו דלא פלוג בשיעורי בעל הבית.

יא. ואיתא בירושלמי עוד, והתנינן וכן האשה שהיא עושה למכור בשוק אחד מארבעים ושמונה. ע"כ. והיינו דהקשו מאשה שעושה למכור בשוק. ונחלקו המפרשים אם קושיא זו היא על חכמים או על ר' יהודה.

יב. דהנה בתירוץ הירושלמי איתא, בשעה שהיא עושה לביתה עינה רעה (וי"ג יפה) בעיסתה בשעה עושה למכור בשוק עינה יפה (וי"ג רעה) בעיסתה. [והיינו דתלוי

הגירסאות אם השיעור אחד מכ"ד הוא משום עין יפה או עין רעה]. ומתירוף הגמ' מבואר דהקושיא היתה על רבי יהודה דס"ל דהשיעור תלוי בעין יפה ובעין רעה והקשו דא"כ באשה העושה למכור בשוק כיון שעושה בביתה דעינה יפה (או עינה רעה) השיעור צריך להיות אחד מכ"ד ותירצה הגמ' דכיון דעושה למכור בשוק, עינה רעה (או יפה).

יג. אמנם צ"ב דמה ההו"א דהגמ' להקשות על ר' יהודה הא כיון שעושה למכור בשוק א"כ פשיטא דעינה רעה אפילו שעושה בביתה. והנה בפירוש הניר נקט דהוא בדרך של קושיא ותירוף על ר' יהודה וביאר ההו"א והמסקנה דהגמ' דסלקא דעתך דנחתום בלבד שקונה התבואה ומוכרה לאחרים עינו רעה אולם אישה שמתחילה לא קנתה על מנת למכור אין עינה רעה. ותירצו דכיון דעתה עושה ע"מ למכור, משו"ה עינה רעה.

ובביאור הגר"א על הירושלמי כתב, האשה שהיא עושה למכור בשוק, פי' שהיא אינה רגילה למכור בשוק אלא מחמת איזה סיבה דהיינו שנשתייר בה קמח או שאר סיבות היא עושה למכור בשוק, והיינו דדקדק לישנא דמתני' 'שהיא עושה למכור בשוק' דהוא בדרך מקרה. ובמלאכת שלמה ביאר מתני' כע"ז דהיינו דאפילו אשה שאין רגילה למכור אלא פעם אחת עשתה למכור ג"כ הוי כנחתום. ולפי"ז מבואר דהו"א דבכה"ג נחשבת כעושה לביתה וכמש"נ.

יד. והנה הא דלא הקשו על חכמים ממתני' דאמאי באשה שעושה למכור לשוק דעיסתה מועטת סגי באחד ממ"ח והלא אין בזה שיעור נתינה י"ל שהרי כבר מקודם לכן דהקשו על חכמים מהרישא דעושה למשתה בנו כבר תירצו דלא פלוג רבנן בשעורי העושה לביתו דהוא אחד מכ"ד. וא"כ ה"ה באשה שעושה למכור בשוק לא פלוג בשיעורי העושה למכור לשוק דהוא אחד ממ"ח. והרא"ש כתב וז"ל, ואשה העושה למכור אע"פ שעיסתה מעוטה לא פלוג עכ"ל.

והרמב"ם פ"ה מבכורים ה"ג כתב וז"ל והנחתום שעשה עיסה קטנה אחד ממ"ח שלא לחלוק בעיסת הנחתום עכ"ל. וכתב המהר"י קורקוס דהרמב"ם מפרש מתני' באשה נחתומית אלא שעיסתה מעוטה. ועכ"פ מבואר מדברי הרמב"ם דשיעור אחד ממ"ח בכה"ג הוא משום שלא לחלוק בעיסת הנחתום. וכ"כ הרע"ב דהאשה העושה למכור בשוק אע"פ שעיסתה מועטת לא פלוג בפת העשוי לימכר.

טו. והנה הגר"א גרס בירושלמי באופן של קושיא ותירוף גם על חכמים וגם על ר' יהודה. ובתחילה גרס וביאר הקושיא אליבא דחכמים וז"ל, 'וכן האשה שעושה למכור בשוק וקתני אחד ממ"ח', פי' אף שמסתמא היא עיסה מועטת ע"כ. והיינו דהקשו על

חכמים אמאי באשה העושה לשוק דעיסתה מועטת, השיעור הוא אחד ממ"ח הרי השיעור מועט ואין בו כדי נתינה.

ובתירוצ' הגמ' כתב הגר"א וז"ל, ומשני 'שלא תחלק בעיסת השוק' פי' דאף שהיא עיסה מועטת מ"מ כיון שדרך העושה למכור בשוק עושה מסתמא עיסה מרובה, לא חילקו, ולעולם אחד ממ"ח. עכ"ל. והיינו דתירצה הגמ' דאמנם אין שיעור נתינה אולם לא חילקו חכמים בשיעור עיסת השוק.

טז. וגרס עוד הגר"א דהירושלמי ממשיך ומקשה אף לר' יהודה וז"ל, ומקשי 'ניחא לרבנן לר' יהודה' פי' דמפרש טעמא משום עין יפה אמאי באשה העושה למכור בשוק אחד ממ"ח הא היא עין יפה. ומשני בשעה שהיא עושה לביתה עינה יפה בעיסתה ובשעה שהיא עושה למכור בשוק עינה רעה בעיסתה. עכ"ל. הרי דנקט דהירושלמי הקשה ותירץ גם אליבא דחכמים וגם אליבא דר' יהודה.

יז. והנה הר"ש סירלאו ביאר דאין הגמ' בדרך של קושיא ותירוצ' אלא באופן של הוכחה דכיון דחזינן דאשה שעיסתה מועטת מפרישה אחד מארבעים ושמונה דאין כאן שיעור נתינה על כרחך דהוא כר' יהודה וכיון שעושה למכור בשוק עינה רעה. ודבריו צ"ב דהיאך מוכח כר' יהודה שהרי גם לרבנן אפשר לומר דבכה"ג דאין בו כדי נתינה השיעור הוא אחד ממ"ח משום לא פלוג וכמש"נ.

יח. וי"ל דהנה במלאכת שלמה הביא דכתב ה"ר יוסף דמש"כ הרע"ב דבאשה העושה למכור בשוק דעיסתה מועטת לא פלוג, פירוש זה אינו נראה דטעם זה לא מצינו בשום מקום. ונראה דכוונת קושיתו דלא מצינו לא פלוג לקולא ועוד שהוא באופן שעוקר עיקר הסיבה של התקנה.

ולפי"ז מבואר גירסת הרש"ס דמתני' הוא הוכחה לר' יהודה שהרי לחכמים א"א לומר דמשום לא פלוג עבדינן לקולא שיתרום פחות משיעור נתינה.

### **אליבא דהנודע ביהודה דשיעור נתינה מדאורייתא אחד מכ"ד בעיסה קטנה היאך הקילו באשה העושה למכור בשוק דסגי באחד ממ"ח**

יט. ונראה לבאר עוד שהרי לדברי הנודע ביהודה השיעור של אחד מכ"ד מתוך עיסה של חמשה רבעים דהוא שיעור נתינה הוא מדאורייתא וא"כ היאך אפשר לומר דמשום לא פלוג הפקיעו דין דאורייתא. וא"כ מוכח דמתני' אליבא דר' יהודה דס"ל דסגי בשיעור אחד ממ"ח מתוך עיסה של חמשה רבעים (ובאמת כתב בן הנו"ב בהגה"ה דמשו"ה צ"ל דסתם המשנה כרבי יהודה).

כ. וי"ל דהנודע ביהודה נקט דע"מ להפקיע מטבל סגי בכל שהוא והדין שיעור נתינה הוא דין נוסף לקיים מצות נתינה. וא"כ י"ל דמשום לא פלוג סגי במה שמפקיע העיסה מטבל ואפילו שאינו מקיים הדין נתינה. אמנם צ"ע לומר דהפקיעו דין נתינה דאוריתא.

וי"ל עפ"מ ש"נ (לעיל אות ו') דגם אליבא דר' יהודה דס"ל דשיעור חלה הוא אחד ממ"ח, עכ"פ הוא דין נתינה. ופליגי דלחכמים השיעור נתינה תלוי הוא בכחן המקבל דיקבל שיעור חשוב ולר' יהודה השיעור נתינה תלוי הוא בהנותן דנותן הוא שיעור חשוב הוא אצלו. וא"כ י"ל דלא פלוג חכמים בשיעור הנתינה דסגי באחד ממ"ח לקיים דין נתינה דסוכ"ס יש כאן שם נתינה שהרי לגבי הנותן נחשב נתינה.

כא. ועוד יש לישב דהנה המלאכת שלמה כתב לבאר (בשם ה"ר יוסף), אלא נראה לפרש דהא קמ"ל דאפילו אשה שאין רגילה לאפות פת למכור אלא שפעם אחת עשתה למכור וכל העושה למכור נותן בעין יפה ובעבור זה לא חיבוהו להפריש אלא אחד ממ"ח. ע"כ. ונראה לבאר כוונת דבריו דהיינו דגם באשה העושה למכור בשוק איירי דעיסתה מרובה דמשום כך בשיעור אחד ממ"ח יש כבר שיעור נתינה. אלא דהו"א דכיון דאין דרך אשה למכור בשוק ורגילה לאפות לביתה א"כ שיעורה יהיה כשיעור אשה העושה בביתה דעינה רעה (היינו לשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש בפירושו הב') וקמ"ל דכיון דעושה למכור הו"ל כנחתום דעינו יפה ומשום כך שיעורה באחד ממ"ח.

וכע"ז מבואר בפ' הפני משה על הירושלמי עיי"ש דכתב 'והתנין וכן האשה וכו' וקס"ד דסתם אשה בביתה אינה עושה כי אם עיסה מעוטה ואמאי אמרו אחד ממ"ח ומשני דבשעה שהיא עושה לביתה עינה רעה בעיסתה ואינה עושה אלא מעט אבל כשהיא עושה למכור בשוק עינה יפה ועושה עיסה מרובה שתרויח הרבה'. הרי דביאר דזהו גופא השו"ט בירושלמי. דמתחילה סברו דאשה עיסתה מועטת והקשו דא"כ היאך סגי באחד ממ"ח מעיסה מועטת הא אין כאן שיעור נתינה. ותירצו דכיון דעושה למכור בשוק ורוצה להרויח, עיסתה מרובה ושפיר יש שיעור נתינה באחד ממ"ח מעיסה זו.

## הרב שלום פוברסקי

### בענין אנינות דאהרון ובניו

**קושית הראב"ד בפירושו לתו"כ על סברת משה, ותמיהה על קושיתו.**

א) זבחים ק"א א' תניא מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה דברי רבי נחמיה וכו' ר"נ היכי מתריץ להני קראי וכו' ודלמא באנינות אקריבתוה ופסלתוה אמר לו משה וכי הם הקריבו אני הקרבתי וא"ל הן לא הובא את דמה ובקודש היתה אכול תאכלו אותה כאשר צויתי באנינות יאכלוה אמר לו ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה' שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי באוני ממנו בקדשי דורות לא כל שכן מיד וישמע משה וייטב בעיניו, ע"כ, והיינו דסבר משה דכשם שהותרה אכילת המנחה ושאר קדשי היום באנינות, א"כ ה"ה נמי יש להתיר אכילת שעיר ר"ח באנינות, ואהרון אמר לו דחלוק קדשי שעה מקדשי דורות.

והקשה הראב"ד בתו"כ פרשת שמיני דסברת משה תמוהה דהוא להיפך מן מה דקיי"ל בכל דוכתא דכה"ג מקריב אונן ואינו אוכל, הרי דאכילה חמירא מהקרבה, ואיך ס"ד דמשה לומר דאכילה קילא מהקרבה דיאכלוה באנינות אע"פ שאלעזר ואיתמר אינם מקריבים אוננים כמו שאמר להם משה שמא זרקתם דמה באנינות ופסלתוה.

ויש לתמוה על דברי הראב"ד, דלמה הקשה קושיא זו רק על דעתו של משה בלבד, והלא היפוך סברא זו כבר נמצאת אף לכו"ע דהא בקדשי שעה עכ"פ היה הדין דאוכלים באנינות ואין מקריבים באנינות, ומה בכך שהיה משה סבור שהוראת שעה זו קיימת אף בקדשי דורות לאותה שעה.

### ביאור כונת הראב"ד בקושייתו

ונראה בביאור כונת הראב"ד, דהנה בגמ' במועד קטן דף י"ד ב' א' מצורע מהו שינהוג צרעתו ברגל אמר רבא ת"ש והצורע לרבות כהן גדול והא כה"ג דכל השנה כרגל לכולי עלמא דמי דתנן כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל שמע מינה נוהג צרעתו ברגל, ע"כ, והנה מבואר מזה דהך דינא דכהן גדול מקריב אונן יסודו בכך שכהן גדול לא חיילא עלי' אנינות והרי הוא כל השנה כרגל לכולי עלמא, וכתב התוס' רי"ד שם דבאמת כהן גדול אינו כרגל לגמרי דהלא חזינן דלענין אכילה הרי אינו כרגל דהא אינו אוכל בקדשים, וכן הריטב"א הקשה על דברי הגמ' דמנא לן להוכיח דכה"ג כרגל מענין

ההקרבה באנינות, דאדרבה יש להוכיח בהיפוך דאינו כרגל מדאינו אוכל יעו' מש"כ בזה, ועכ"פ המתבאר מדבריהם דכהן גדול מה דמקריב אונן ואינו אוכל הוא משום דחשיב קצת כרגל, והיינו לענין הקרבה בלבד ולא לענין אכילה.

והנה באנינות דאהרן ובניו נאמרה הלכה והוראת שעה להתיר לאכול את הקדשים באנינות, ויש לחקור בגדר הך הוראת שעה, אם נאמר בזה הוראת שעה מיוחדת דאהרן ובניו אינם אוננים על נדב ואביהוא, ויום זה כרגל חשיב לגביהו, וכדחזי' דאף שאר עניני אבילות נאסרו להם כגון פריעה ופרימה, ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה', אחיהם דוקא ולא אתם [עיי' רמב"ן פרשת שמיני] וע"כ כיון שלא חיילא עליהו אנינות כלל, א"כ שוב מותרים לאכול את הקדשים כיון שאינם אוננים כלל, או דלמא אי"ז הלכה בגוף האנינות עצמה דלא חיילא עליהו אנינות, אלא זהו דין בהקדשים דנאמר היתר מיוחד שקדשים אלו יאכלו באנינות, ונראה דענין זה הוא דהיה נדון בין משה ואהרן, דמשה היה סבור דההוראת שעה לא היתה אלא שלא חיילא עליהו אנינות כלל והוי כרגל לגביהו, וא"כ שוב אין לחלק בזה בין קדשי שעה לקדשי דורות דהרי אינם אוננים כלל ומותרים לאכול גם שאר קדשים, ואף קדשים שלא היו בכלל קרבנות אותו היום, אולם סברת אהרן היתה דלא היה זה אלא דין והיתר מיוחד לאכול את הקדשים באנינות, והיינו דאע"פ דחשיבי אוננים והיו צריכים ליאסר באכילת קדשים, מ"מ הותרה באותו היום כהוראת שעה אכילת קדשים באנינות, וא"כ שוב מסתבר לחלק שלא נאמר זה אלא בקדשי שעה שאותם קדשים נשתנה דינם מכל הקדשים והתירום ליאכל באנינות, אבל שאר קדשים שהם כשאר כל קדשי דורות מהיכי תיתי לשנות דינם ולהתירם ליאכל באנינות כל שלא נאמר ההלכה עליהם בפירוש.

והנה נמצא לפ"ז דלסברת משה דלא חיילא עליהו אנינות וחשיבי כרגל, מ"מ זה אינו אלא לענין אכילה, אבל להקריב לא הותר לבני אהרן, והיינו דאף לסברת משה אין הכונה שלא חיילא עליהו אנינות כלל, דעכ"פ לענין הקרבה חשיבי אוננים ואסורים להקריב ופוסלים הקרבן בעבודתם, ונמצא מזה דאכילה קילא מהקרבה דמצינו שפיר שיהיה נדון כלפי אכילה כאינו אונן וכרגל, ואילו לענין הקרבה יהא נידון כאונן, והיינו דיותר בנקל ליחשב כרגל לענין אכילה מאשר לענין הקרבה, וזהו שהקשה הראב"ד דהא קי"ל לדורות דכה"ג מקריב אונן ואינו אוכל, ולפי המתבאר במו"ק הנ"ל הרי זה מטעם דחשיב כרגל לענין הקרבה ולא חשיב כרגל לגמרי אף להתיר אכילה וכש"נ, והרי דיותר בנקל ליחשב כרגל לענין הקרבה יותר מאשר להיות נחשב כרגל לענין אכילה, ושפיר תמה הראב"ד על סברת משה, דסברתו הפוכה מן הדין, אבל לסברת אהרן וכמו שהודה לו משה הרי אין כאן סרך קושיא, דודאי לא שייך לומר דנחשבו

כרגל וכאינם אוננים לענין אכילה כל זמן שלא הותר להם אפילו ההקרבה באנינות, ומה שהותרו באכילה היינו משום דנאמרה הלכה באותם הקדשים שמותרים ליאכל באנינות, ולכן חילק אהרן בזה בין קדשי שעה לקדשי דורות, וא"כ אין כאן סתירה להא דלעולם כה"ג מקריב אונן ואינו אוכל, דהתם הוא משום דלא חיילא אנינות לענין הקרבה ורק לענין אכילה, ואילו הכא חיילא נמי אנינות לענין אכילה אלא דמ"מ הותרו הקדשים ליאכל באנינות, וזה ברור בכונת הראב"ד.

### ישוב קושית הראב"ד בהקדם קושיא נוספת של הראב"ד וישובה

(ב) וליישוב קושית הראב"ד נראה, ובהקדם יישוב קושיא נוספת שהקשה שם הראב"ד, דכתב שם וז"ל ועוד קשיא לי שהרי הבנים הושוו לאביהם שלא להתאבל ושלא לצאת מן המקדש כדכתיב לענין כ"ג ומן המקדש לא יצא ולא יחלל וכו' כי שמן משחת אלהיו עליו וגו' וכאן כתוב כמו כן כי שמן משחת ה' עליכם וכבר למדנו לדורות בכה"ג מאלו לענין עונש וא"כ מאי טעמא פסלא בהו אנינות בהקרבה עד יבוא מורה צדק לנו. עכ"ל. ולכאור' נראה בזה ע"פ מה ששמעתי מאמו"ר שליט"א שבאמת דברי הגמ' במו"ק דתלי הך דינא דכה"ג מקריב אונן זהו משום דכרגל דמי תמוהים מאוד, דהלא בכל דוכתי אמרי' דאנינות הותרה מכללה אצל כה"ג הרי דהוי זה היתר והכשר מסוים של אנינות בכה"ג ולא משום דלא חייל גביה אנינות כלל, ויש להוסיף דאמנם במל"מ דן אם אונן כשר להקריב ברגל, אך משמעות סתימת דברי הרמב"ם ועוד ראיות לזה דאונן פסול להקריב אף ברגל, הרי דמה דלא חייל אנינות אי"ז טעם להתיר הקרבה באנינות, ומה זה שאמרו דמכך שכה"ג מקריב אונן זהו הוכחה דחשיב כרגל לענין דלא חייל עליה אנינות.

והנה ברש"י שם כתב וז"ל הא כהן גדול כל השנה לדידיה כרגל לכולי עלמא דמי דתנן כהן גדול מקריב אונן, מדאמר לו אהרן למשה ואכלתי חטאת היום (ויקרא י) ולא אמר למשה והקרבתי מכלל דהקרבה באנינות, ולמדנו דכהן גדול מקריב אונן, אבל כולי עלמא בשאר ימות השנה אונן אינו משלח קרבנותיו, כדאמרינן לקמן מועד קטן (טו, ב) שלמים בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא אונן, וברגל משלח, וכהן גדול אונן מקריב כל השנה, אלמא כל השנה לדידיה כרגל דמי, וקתני דנוהג בו צרעת, תיפשוט דכל מצורע נוהג צרעתו ברגל. עכ"ל, והנה דבריו תמוהים מאוד דמאי שייכא להכא מה דאונן אינו משלח קרבנותיו, הא בכה"ג לא מצינו אלא זה שעובד באנינות, אבל לא שמשלח קרבנות, והו"ל למימר החילוק בינו לבין כהן הדיוט שאינו עובד באנינות וכדילפי' לה בריש פ"ב דזבחים מק"ו מבע"מ, וע"כ אמר אמו"ר דבאמת ב' דינים יש בזה האחד

הוא דין אונן שפסול להקרבה כדילפי' לה בריש פ"ב דזבחים וזהו פסול הגוף כבע"מ, ומ"מ כהן גדול לית ביה הך פסולא והוכשר להקריב אונן, ומה"ט חשיב אנינות הותרה מכללה אצל כה"ג, אולם כמו כן הרי מצינו הדין דאונן אינו משלח קרבנותיו דילפי' לה משלמים בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, והרי דקרבנות בעי' תנאי להבאתם שיהא המביא שלם ובשמחה ולא באבילות, וא"כ מסברא יש לנו לומר דבכלל הך דינא נאמר גם דין בכהן המקריב שיהא שלם ולא חסר שלא יהא באבילות, דהקרבה עצמה ודאי לא גרע משלוח קרבנות דבעלים, ואם אינו רשאי לשלח קרבנות ה"ה נמי שאינו יכול להקריב בפועל, וזהו חוץ מדין הפסול הגוף שנאמר באנינות, וע"ז הוא דבעי' לסברא נוספת בכהן גדול לומר דלא חיילא עלי' אנינות כלל והרי הוא כרגל כולי שתא, וע"כ לא חשיב חסר ומצי להקריב באונן, וזהו דפירש רש"י במו"ק החילוק בין כהן גדול לכולי עלמא דכהן גדול לא חיילא עליה אנינות ומקריב אונן ולית ביה הדין דיש בכו"ע דאין אונן משלח קרבנותיו שבכלל זה אף הדין דאינו מקריב באנינות מחמת אבילותו.

ומעתה לפ"ז מיושב שפיר קושית הראב"ד השנית שהקשה למה לא הותר לבני אהרן ההקרבה באנינות דהלא הושוו לאביהם לכל מילי כמו פריעה ופרימה ואיסור יציאה מן המקדש, ולהנ"ל מבואר היטב דלא הושוו לאביהם הכהן הגדול אלא לענין האבילות דלא חיילא עלייהו האנינות והוון כרגל כמו אביהם דאינו קורע על מתו ואינו פורס וכן אינו יוצא אחר המטה, אולם כלפי דינים הנוגעים לעצם הכשר פסולי כהונה כמו אנינות זהו אינו אלא הכשר שנאמר בכה"ג מחמת קדושת כהונתו שהוכשר להקריב באנינות, ולא בבניו, וע"כ פסולים להקריב באנינות.

ואשר לפ"ז יש ליישב נמי קושית הראב"ד על סברת משה, די"ל דהך סברא שמצינו דכה"ג מקריב אונן ואינו אוכל אשר מבואר מזה דאכילה חמורה מהקרבה, זה אינו אלא כלפי הך דינא דחשיב כה"ג כמו רגל ולא חייל עליה אנינות לגמרי, דבזה הוא דאמרי' דענין אכילה חמיר יותר ויותר קל להיות נידון כרגל לענין הקרבה יותר מאשר לענין אכילה, ובזה באמת כיון דסבר משה דנאמרה הלכה והוראת שעה להשוות הבנים לאביהם דחשיבי כרגל לענין דלא חיילא עלייהו אנינות ואפילו להתיר האכילה א"כ ודאי דנתיר להם ההקרבה מצד דין האבילות שבהם, אולם כל זה לא מהני כלפי דין פסול הגוף דאונן אשר ילפי' לפסולו מבע"מ בריש פ"ב דזבחים, ולזה בעי' להכשר מיוחד אשר לא נאמר אלא בכה"ג ולא בבני אהרן כנתבאר, וע"כ שפיר אכלי באנינות ולא מקריבים, ומה דלדורות כה"ג מקריב אונן ואינו אוכל היינו משום דאע"פ דהוכשר להקריב באנינות מ"מ אינו כרגל לגמרי אף להתיר האכילה באנינות, ובאמת הלא מצינו



כן לדעת התורי"ד ודעימי' דס"ל דברגל ממש שרי לאונן לאכול קדשים ומ"מ נראה דמורה דפסול להקרבה, וזהו כנ"ל, דאע"פ שחשיב כרגל ואף לענין הקרבה, מ"מ לא סגי בזה להכשירו לעבוד באנינות, דאונן הרי הוא פסול הגוף, ובעי' לזה הכשר מיוחד שאינו אלא בכהן גדול מחמת ריבוי קדושתו.

### ביאור טענת אהרן למשה והוכחתו ממעשר הקל דיש חילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות

ג) ויתכן עוד בזה, דהנה בגמ' בזבחים ק"א א' אי' שאמר לו אהרן למשה כלפי דין האכילה באנינות בזה"ל שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי באוני ממנו בקדשי דורות לא כל שכן, ע"כ. ולכא' דברי הגמ' צע"ג דמה הוסיף לו אהרן בהק"ו הלא מהך ק"ו ילפי' נמי לדורות לאסור אכילת קדשים באנינות וזה שפיר ידע משה, אלא דס"ל דאיכא הוראת שעה להתיר היום אכילה באנינות ולא סבר לחלק בין קדשי שעה לבין קדשי דורות ואיך מוכח מהק"ו חילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות, דכמו כן איכא למילף מהך ק"ו נמי לאסור אכילת קדשי שעה באנינות, [ויעו' בתוס' שם ד"ה דאי ביום שהקשו בדומה לזה על פירוש המו"מ לדעת ר"י ור"ש, וצ"ע למה לא הקשו כן כבר לפי דעת רבי נחמיה].

ונראה לבאר דהנה המנ"ח מצוה תר"ח כתב דמהרמב"ן בהשגותיו על שרשי הרמב"ם בספר המצות שורש ח' ומהסמ"ג ל"ת רס"ד מבואר דהך דינא דאסור לאכול קדשים באנינות נלמד או מדכתיב ושמחת וילפי' קדשים ממעשר או מהדין דלמשחה הנאמר בקדשים דדרשי' למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וע"ע ברש"י יומא י"ד א' ד"ה מי לא מיטריד, ולכא' לפ"ז נראה דברגל דלא חיילא אנינות ה"ה דיהא שרי לאונן לאכול בקדשים, וכן כתב להדיא בתוס' רי"ד הנ"ל, וכ"כ באו"ז הלכות אבילות סימן ת"ל, והיינו דלפי שיטתם עיקר איסור אכילת קדשים באנינות הוא משום חלות אנינות ואבילות שחל בהם ואסורים לאכול באבילות, וכל שהוא רגל ומצות שמחה ברגל הלא דחיא לאבילות דיחיד, תו שרי להו לאכול באנינות, אמנם במל"מ בפ"ג מהלכות אבל דן בזה וכתב שלא ראה להרמב"ם שחילק באיסור אכילת קדשים באנינות בין יו"ט לימי החול יעושה, ויעו' עוד ברש"י זבחים ק' ב' שכתב וז"ל ואע"ג דחלה עליו שמחת הרגל ואינו נוהג אבילות ברגל ה"מ אבילות דמדרבנן היא וכתביב ושמחת בחגיך אבל אנינות ליאסר בקדשים חלה עליו, עכ"ל, ואמנם הרמב"ם ס"ל דאיסור אכילת קדשים באנינות הוא לאו גמור ואזהרתו הוא הלאו דלא אכלתי באוני ממנו, ונראה לומר דדעת רש"י והרמב"ם הוא דכיון דילפי' לאיסור אכילת קדשים באנינות מקרא דלא אכלתי

באוני ממנו, הרי נאמר בזה לאו מיוחד על אכילת קדשים באנינות ואינו משום לתא דשמחה וחסרון, אלא כל שבחפצא תורת אונן עליו הרי הוא פסול לאכילת קדשים, דע"ז לא שייך שתבוא מצות שמחה ותדחה חלות שם אנינות שעליו, וע"כ גם ברגל איכא איסור אכילה באנינות, (ויעו' עוד במאירי פסחים דף צ' א' שכתב ב' צדדים בהך דינא אם אונן שרי לאכול בקדשים ברגל, וז"ל או שמא אינו מבטל אלא עניני האבילות כגון סיכה ורחיצה ודומיהם אבל דבר האסור מצד דבר אחר כגון אכילת קדשים אינו מבטלו עכ"ל), ולפי שיטתם נראה נמי דליכא להקשות את קושית התוס' רי"ד והריטב"א במו"ק הנ"ל דאיך מוכחי' דכהן גדול כרגל דמי והלא אינו אוכל בקדשים, די"ל דחשיב שפיר כרגל אלא דאף רגל לא מהני לדחות ממנו תורת אונן להתיר אכילת קדשים, וכש"נ דזהו דין בהקודש דלא יאכל באנינות ולא משום חסרון שמחה.

ומעתה י"ל דלסברת משה באמת לא ילפי' לאסור אכילת קדשים באנינות מהך ק"ו ממעשר הקל ממקרא דלא אכלתי באוני ממנו, אלא כל ענין איסור אכילת קדשים באנינות הוא רק משום חסרון שמחה, וא"כ לפי שיטתו מה שנאמר ההיתר לאכילת הקדשים באנינות באותו היום, הוא בחדא מחתא עם אותו הוראת שעה שנאמרה לבני אהרן שלא יפרעו ולא יפרומו, והיינו דלא חיילא עלייהו דין אבילות ואסורים להתאבל על נדב ואביהוא, וע"כ שריא נמי לאכול באנינות כיון דהוה כרגל ואין עליהם דין אבילות, וא"כ ה"ה דאין לחלק בזה בין קדשי שעה לקדשי דורות, אולם אהרן לימד הדין דאונן אסור באכילת קדשים מק"ו ממעשר הקל ממקרא דלא אכלתי באוני ממנו, אשר מזה ילפי' דקדשים אסורים ליאכל באנינות מצד עצם דינם ואפילו אם לית בהו דין אבילות, וכמש"נ דאף ברגל ממש אסור לאונן לאכול קדשים, וא"כ הרי על כרחך הך היתר שהותרו באכילת קרבנות היום באנינות הוא היתר מסוים שנאמר על אותם הקדשים שמוותרים ליאכל באנינות, וע"כ שוב אין לכלול בזה אף את קדשי הדורות שלא נאמר בהם אותו היתר והוראת שעה.

### **האם היתה העבודה באותו היום מוטלת על אהרן בלבד, ובאלו עבודות נאמר זה**

(ד) והנה בעיקר המו"מ דמשה ואהרן בדבר שריפת השעיר איתא בזבחים ק"א א' דעל מה ששאל משה דלמא זרקתם דמה באנינות ופסלתוה השיבו אהרן הן הקריבו אני הקרבת י שאני כה"ג ומקריב אונן, וכתב רש"י דתשובת אהרן היתה דלא יתכן כלל שהם יקריבו דהא עלי הטלת את כל העבודה דכתיב קרב אל המזבח ועשה את חטאתך וכו', והנה יש לעיין בעיקר דברי אהרן דהיתה העבודה מוטלת עליו דהא איירי הכא בשעיר ר"ח והך קרא דקרב אל המזבח ועשה וכו' מדבר בקרבנות המילואים דוקא, ויעו'

בפירוש רש"י על התורה שמות מ' כט דמשה עצמו שימש בכהונה ביום השמיני בקרבנות כמו תמידים וקטורת, וכ"כ בשיט"מ בזבחים דף י"ט ב' יעו"ש, ולכאור' לפי זה אף שעיר ר"ח היה כשר באחרים מלבד אהרן עצמו, ואמנם רש"י בזבחים בדף י"ט סותר שיטתו על התורה, וכתב דמשה לא היה משמש ביום השמיני, ועדיין צ"ע,

ויל"פ דשעיר ר"ח שאני מתמידים וקטורת, אלא מכלל קרבנות המילואים הם ואף בהם נאמר הך דינא דקרב אל המזבח עשה וכו' והענין דמה שחל יום השמיני בר"ח ניסן אינו פגישת מועד במועד, אלא מעיקר ענינו של יום הוא שבו יוקם המשכן, והובחר ונקבע מועד דר"ח ניסן שהוא מועד יום הקמת המשכן, וזהו שאמרו יום זה נטל עשר עטרות, וחובת היום דמילואים וחובת היום דר"ח בני חדא ביקתא נינהו ושניהם קרבנות היום והוצרכו שניהם להשראת השכינה וירידת האש, ולפיכך אף זה בכלל העבודה שהוטלה על אהרן דוקא, והראוני רא' גדולה לזה מדברי התוס' ביומא דף ג' א' ד"ה אלא למ"ד שרצו לדון ללמוד פרישה קודם יוה"כ ממילואים דדמי בכך דביוה"כ יש שני שעירים פנימי וחיצון ממילואים די' בהם שני שעירים מילואים ושעיר ר"ח, ויל"ע דהא שעיר ר"ח אינו מחובת היום ולא היתה פרישתם נצרכת עבור זה, ומוכח כהנ"ל דאף שעיר ר"ח בכלל קרבנות המילואים הם ובכלל העבודה שהוטלה על אהרן לצורך ירידת האש והיתה פרישתן עבור שני השעירים גם יחד.

ואלא דעדיין צע"ק בזה דזה א"ש למה שכתב הרמב"ן בפירושו על התורה בפשיטות דשעיר ר"ח קרב קודם מיתת נדב ואביהוא, והוא בכלל וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, [ואגב תמיה לי מילתא במש"כ הרמב"ן דהיה סבור משה אולי מצאו מדם השעיר שלא נזרק, והרי כיון דכבר הוקטרו האיברים הרי דהזריקות המעכבות כבר נעשו וא"כ אף אם מצאו דם וזרקו באנינות לא נפסל הקרבן], אולם לפירש"י בפסחים דף פ"ב ב' בלישנא בתרא דשעיר ר"ח לא נתפרשו עבודותיו ויתכן דנעשה הכל אחר מיתת שני בני אהרן, א"כ לפי זה נמצא דאין השעיר הזה מכלל הקרבנות האמורים כדי להביא ירידת האש של גבוה למשכן, וא"כ מהיכי תיתי דאף בזה נאמר קרב ועשה וכפר בעדך ובעד העם וצ"ע.

והראוני עוד דבר פלא בגבורת ארי יומא ב' ב' שכתב דהך מילתא דהוטלה העבודה על אהרן בלבד לא נאמר אלא בשעיר ר"ח בלבד, אבל קרבנות המילואים שמצינו בו שנאמר וימציאו בני אהרן שעשו ההולכה הרי דזה לא הוטל על אהרן דוקא וכשר גם בבניו, ורק לענין שעיר ר"ח אמר אהרן למשה עלי הטלת את כל העבודה ובזה באמת לא יכלו בני אהרן לעשות שום עבודה ואף לא את ההולכה, והוא מילתא דתמיה דקרא דקרב ועשה ודאי קאי על קרבנות המילואים ומקרא זה הביא רש"י לתמוך בו ענין זה

שעלי הטלת את כל העבודה ועוד דכלפי לייא הוא דמה מעליותא בשעיר ר"ח יותר מקרבנות המילואים עצמם.

### **גדר חובת העבודה על אהרן ביום השמיני, וקושיית הגר"ז דכיון שהולכה יכולים בני אהרן לעשות איך טען אהרן דלא היה שייך שיפסל הקרבן מצד עבודה באנינות**

ה) ואמנם בעיקר התמיהה מהא דכתיב וימציאו בני אהרן את הדם אליו והרי שלא הוטלה רק עליו עבודת היום, הנה י"ל בזה דענין הטלת העבודה על אהרן לא היה דין בעיקר הכשר העבודה כמו ביום כפור דהכשר עבודת היום היא בכה"ג ושאר כהנים כזר חשיבי, אלא הוא דין בהכפרה גרידא שנאמר דכפרת העם צריכה מכפר נכבד יותר והוא אהרן עצמו, שהעובד הוא עצמו המכפר וכמ"ש יבוא זכאי ויכפר על החייב, וא"כ נראה פשוט דענין זה ליכא אלא בהזריקה שהיא המכפרת ויתכן גם שיהיה זה גם בשחיטה ובקבלה שהם מקדשים ומתירים הדם לגבוה, אבל הולכה שענינה הכשר עבודה בעלמא אינה מכלל עבודות המכפרים ואין בה ענין לאהרן דוקא, ודוגמתה מצינו בשיטת הרמב"ם בפ"ה ממעה"ק הט"ו וז"ל פר כהן משיח הבא על כל המצות כהן המשיח עצמו מקבל דמו ומזה ממנו מבפנים ואם קיבל והזה כהן הדיוט כשר עכ"ל, הרי דמצינו כהאי דינא דבעי' לכתחילה שיהא המכפר כהן גדול וכדהתם שרק הוא ראוי לכפר על עצמו, ולפיכך אין זה אלא בקבלה והזאה בלבד, ויש להוסיף דאף בפרשא דידן אין הטלת העבודה על אהרן לעיכובא שהרי משה חשדן שמא הם זרקו את הדם ומ"מ לא נפסל אלא אם זרקו באנינות ולא מצד מה שלא נזרק על ידי אהרן.

אלא דעדיין תמיה מילתא טובא והיא קושיית הגר"ז הנודעת בספרו על התורה שהן אמנם הרי מוכח שההולכה לא היתה מכלל מה שהוטלה העבודה על אהרן, דהא כתיב וימציאו וגו', וא"כ מהו שחזיק אהרן לשלול מכח זה שלא יתכן פסול אנינות דהא הוא בלבד היה הזורק, והרי כיון דההולכה היתה יכולה ליעשות בידי בני אהרן הרי שפיר מצי למיפסל בשביל אנינות דהולכה פסלה באנינות כדתנן להדיא בזבחים י"ג א', והוא קושיא רבתי. ואמנם להגבוי"א הנ"ל דבשעיר ר"ח לא הותרה ההולכה בבני אהרן לק"מ אך דבריו צ"ע כנ"ל.

### **ביאור מה שהשוה הראב"ד את בני אהרן לכהן גדול לענין פסול אנינות, וביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בענין איסור יציאה מן המקדש בכהן הדיוט ובבני אהרן.**

ו) והנראה בזה דהנה הבאנו בריש דברינו קושיית הראב"ד בתו"כ וז"ל ועוד קשיא לי שהרי הבנים השוו לאביהם שלא להתאבל ושלא לצאת מן המקדש כדכתיב לענין כ"ג ומן המקדש לא יצא ולא יחלל וכו' כי שמן משחת אלהיו עליו וגו' וכאן כתוב כמו כן כי

שמן משחת ה' עליכם וכבר למדנו לדורות בכה"ג מאלו לענין עונש וא"כ מאי טעמא פסלא בהו אנינות בהקרבה עד יבוא מורה צדק לנו. עכ"ל. ועיקר קושייתו כבר עמד עליה הרמב"ן בפירושו על התורה ויישב זה בטוב וז"ל והנה בני אהרן הכהנים המשווחים, אף על פי שהם כהנים הדיוטים עשה דינם בימי המלוואים כדין משוח מלחמה לדורות שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא לקרובים ככהן גדול, אבל אינו מקריב אונן. עכ"ל, ויש לפרש הענין היטב ע"פ מה שאמר הגר"ח דבכהן גדול יש דינים האמורים בו מחמת קדושתו ויש דינים המיוחדים בו מחמת מינויו ושרתו, והכלל בזה הוא דדברים האמורים גם במשוח מלחמה אלו דברים הנובעים מחמת קדושתו דבדין הקדושה שוה משוח מלחמה לכהן גדול ולפיכך בדיני פריעה ופרימה וטומאה למתים שהוא מדיני הקדושה שוים משוח מלחמה וכהן גדול אבל בדינים הנובעים מכח המינוי והשררה זה ליתא אלא בכה"ג ולא במשוח מלחמה, ודין עבודה בשמונה בגדים זה נובע מצד דין השררה שלו ומשוח מלחמה משמש בארבע, ולפי זה הרי כמו כן הוא גבי אלעזר ואיתמר דמאחר ונמשחו אהני משיחתם לקדשן כאביהם ונאסרו בטומאת מתים ולא הותרו להוציא את אחיהם מאת פני הקודש ונאמר בהם כל הני דינים האמורים דרך כלל רק בכה"ג, אבל ענין המינוי לא היה בהם דשמשו בד', וא"כ הרי כמו שמצינו שמשוח מלחמה אינו מקריב אונן כן אלעזר ואיתמר לא הותר בהם ההקרבה באנינות.

ומעתה צ"ב למה הקשה הראב"ד שיותרו באנינות והניח הדבר בקושיא, אך הענין מבואר מתוכו דעיקר קושית הראב"ד היא מהא דהושוו לאביהם לאיסור יציאה מן המקדש בשעת עבודה וכמו שיתבאר, דהנה ברמב"ם פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ה כתב וז"ל כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו, כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו, וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת העבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא. וכתב על זה הראב"ד וז"ל א"א תימה גדול הוא זה שלא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה בשביל שנמשחו בניו ומה שאמרו בתורת כהנים מנין לכהנים שבכל הדורות לכהנים הגדולים שבכל הדורות קאמר שהרי שמן משחת קדש הוא מרבה אותם, ומפורש בזה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין האמור בפרשתנו ובפרשת אמור דאסור לצאת מן המקדש אם זהו דין האמור רק בכה"ג בלבד או גם בכהן הדיוט, ולדעת הראב"ד אין זה אלא בכה"ג ובאלעזר ואיתמר באותה שעה שנמשחו.

ובהלכה ו' כתב הרמב"ם עוד אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אף על פי שאינו

יוצא מן המקדש אינו עובד מפני שהוא אונן ואם עבד והוא אונן של תורה חילל עבודתו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, אבל כ"ג עובד כשהוא אונן שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת. ואף על זה השיג הראב"ד וז"ל א"א וכיון שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו. ובחידושי הגר"ח תמה על כונת הראב"ד בהשגה שניה והלא בלא"ה לשיטתו ליכא בכהן הדיוט איסור יציאה ומהו שהשיג בכאן דבנעשה אונן לית ביה איסור יציאה. והאריך בזה דיסוד שיטת הראב"ד דחלוק כה"ג מכהן הדיוט אינו מצד חילוקי הדינים בין כה"ג לכהן הדיוט, אלא הוא דין האמור במי שיש לו ריבוי קדושה מצד עצמו ועל כן אלעזר ואיתמר אית בהו הך איסור יציאה משום שנמשחו ונתרבו לקדושת כהונה מצד עצמם, וא"כ לפ"ז ה"ה במשוח מלחמה נמי יהא הדין דיש בו איסור יציאה בשעת עבודה שהרי נמשח ונתרבה לקדושה עצמית, ומעתה י"ל דע"ז הוא שהשיג הראב"ד דאותו משוח מלחמה כשהוא אונן למה אינו יוצא, ובדברי הגר"ח שם מתפרש דיסוד שיטת הראב"ד היא דכיון שכל איסור יציאה אינו אלא בשעת עבודה א"כ ליכא לאיסור זה אלא במי שראוי לעבודה ואונן שאינו ראוי לעבודה אינו באיסור יציאה.

אך צע"ק לפי הבנת הגר"ח לשון הראב"ד שהעמיד עיקר קושייתו וכיון שהוא חייב להתאבל וכו' ולא הזכיר את עיקר טענתו שכיון שאינו עובד למה אינו יוצא, ובעיקר הדברים צ"ע רב דא"כ דאונן שאינו עובד שרי ליה לצאת א"כ למה באמת נאמר איסור זה באלעזר ואיתמר שהם היו אוננים ואינם ראויים לעבודה, והרי י"ל דזה עצמו מקור דינו של הרמב"ם דאף מי שאינו ראוי לעבודה אכתי באיסור יציאה קאי, שהרי דינא דומפתח אהל מועד לא תצאו האמור בפרשתנו הוא דין לדורות וילפי' מינה לכהנים בכל הדורות כמבואר בתו"כ, והרי זה נאמר גם באלעזר ואיתמר שלא היו ראויים לעבודה, וכבר עמד בזה הרמב"ן בפירושו עה"ת שמה שייך לאיסור יציאה כל שאינו מניח עבודה והולך, יעו"ש שדן בזה ורצה לחדש דהיה זה הוראת שעה מסוימת לכבוד השמחה, אך בדעת הראב"ד נראה קצת לא כן, שכתב דאלעזר ואיתמר אסורים ביציאה מעיקר הדין כיון שנמשחו והוא חד דינא עם הדין הנוהג לדורות בכהן גדול וצ"ע

אמנם נראה ד"ל בזה לפי מה שמדוקדק בלשון הראב"ד דעיקר טענתו והשגתו הוא מפני חיוב האיבול, ויל"פ הענין דהנה צריך טעם בעיקר שיטת הראב"ד דחלוק כה"ג מכה"ד בדין איסור יציאה, דהא לכאורה שורש האיסור הוא מפאת ביזוי העבודה שלא יניח עבודה ויצא, וכ"כ החינוך במצוה קנא וז"ל ראוי עכ"פ שלא לצאת ולהניח העבודה היקרה בשום דבר בעולם, כי באמת אם יניחוה יהיה זילזול בה ויהיו מראים

בעצמם שיהיה בעולם דבר גדול מעבודת השם, אחר שתהיה נדחית אפילו לפי שעה בשביל שום דבר אחר, עכ"ל, וא"כ מה טעם לומר דאיסור זה יהא רק בכהן גדול ולמה תלוי זה בקדושת הכהן. ונראה בזה דשיטת הראב"ד היא דאיסור יציאה מן המקדש בשעת עבודה אין עיקרו משום ביזוי העבודה גרידא אלא ענינו בכך שעיקר תפקידו וחובתו של הכהן הגדול הוא העבודה, לפיכך לעולם לא יבטל עבודתו שהיא תמיד מוטלת עליו, והוא מעין מה שמצאנו בכהן גדול שמקריב בכל עת שירצה ואינו תלוי במשמרות וכיו"ב, אשר ענינו שהכהן גדול לעולם אחריות העבודה עליו ומיוחד הוא תמיד לעבודת המקדש, וע"ע בירושלמי יומא פ"א ה"ב שהיה כל יום במקדש ומקריב וכו', ועל דרך זה בא איסור יציאה מן המקדש שחובתו שלא להניח עיקר המוטל עליו עבודת המקדש בשביל צרכי עצמו, ולפיכך אין זה אלא בכהן גדול שזהו חובתו ומוטל עליו תמיד, משא"כ כהן הדיוט שאין העבודה מוטלת עליו תמיד, ורשאי להעדיף צרכי עצמו ולהניח העבודה.

ולפ"ז י"ל דזה עיקר השגת הראב"ד דס"ל דכל איסור יציאה היינו דוקא משום שחובת כהונתו דוחה כל צרכיו ובכלל זה נאמר איסור זה במסוים אצל אונן ללמד שאנינותו נדחית מפני כהונתו, ואשר על כן השיג דזהו רק אם אנו אומרים לו שלא להתאבל, אבל אם חייב להתאבל לא שייך כלל הך דינא ואדרכה יצא לאבילותו שדוחה היא את כהונתו.

ואשר לפי זה מבואר היטב מה דנאסרו בזה גם אלעזר ואיתמר בני אהרן באיסור יציאה מעיקר הדין ולא מהוראת שעה, והיינו דכיון דנאמר להם היום שלא להתאבל וחובת כהונתם דהיום דוחה אבילותם, וכמו שכתב הרמב"ן ואחיכם כל בית ישראל יכבו את השריפה אחיכם ולא אתם, ושפיר שייך בהו הך מילתא דלא יניחו כהונתם לצאת לאבילות וי"ל דס"ל שפיר להראב"ד דענין זה שייך אף בלא שמניח עבודה ממש אלא כל שהוי שעת עבודה אין כהונתו נדחית ואסור לצאת.

ומעתה נראה עוד בזה דעיקר הכשרו של כהן גדול לעבוד באנינות הרי ילפי' לה מקרא דומן המקדש לא יצא ולא יחלל דמלמד שאין עבודתו מחוללת, ונראה דאין זה ילפותא בעלמא אלא הוא יסוד הדין האמור בהאיסור יציאה, דלהנתבאר איסור יציאה יסודו מחמת שאין חובת כהונתו נדחית מפני צרכיו, וגם אבילותו אינה דוחה לכהונתו, אשר י"ל דזהו יסוד הכשרו להקריב באנינות דהופקע מאבילות ומאנינות כלפי חובת כהונתו ועבודתו, ושוב ממילא עבודתו כשרה ואינה נפסלת, וזהו יסוד הדין האמור במו"ק הנ"ל דכהן גדול כרגל כל השנה שאין אבילות חלה עליו לדחות עבודתו וכהונתו.

וא"כ הרי מתבאר היטב סברת הראב"ד להקשות דיוכשר אצלם ההקרה באנינות, והיינו דכיון שהושוו לאיסור יציאה הרי בכלל זה דאין האנינות דוחה חובת עבודתם, ומה"ט באיסור יציאה קאו, וממילא הרי בכלל זה גם דכשרים לעבוד באנינות וכנ"ל דהא בהא תליא.

### **ישוב נוסף לקושית הראב"ד למה לא תוכשר העבודה בבני אהרן באנינות, על פי הנ"ל, וישוב קושית הגרי"ז.**

ז והנה בריש דברינו כתבנו ליישב קושית הראב"ד על פי דברי אאמו"ר דאונן הוי פסול הגוף ובעי' לזה הכשר מיוחד דכה"ג ולא סגי בכך דהופקעה אצלם האבילות והאנינות, אך עכ"פ בדעת הראב"ד נראה לא כן, וס"ל דכל שהופקעה האבילות ונאמר בו איסור יציאה מן המקדש לאבילותו הרי בכלל זה גם הכשר הקרבה באנינות, דמקור הדין הלא לפי' לה מומן המקדש לא יצא דהוא מגיעת האבילות וכש"נ, ולפיכך ס"ל גם דמשוח מלחמה יוצא דכיון שאינו מקריב אונן הרי דאין מוטל עליו העבודה באופן דדחיא להאבילות [והדעת נותנת כך שאין בו מעלה לענין עבודת המקדש כלל] וחייב להתאבל וממילא יוצא מן המקדש עבור זה.

והנה ביומא דף י"ג ב' איתא היה עומד ומקריב ושמע שמת לו מת יגמור וכו' ובתוס' שם פירשו דמיירי בכהן גדול, ומבואר שם דאף כהן גדול שמקריב אונן אינו אלא לגמור העבודה שבידו ולא הוכשר לבוא להקריב באנינות והאמנם ד"ל דאינו אלא דין דרבנן בעלמא ומדאורייתא כשר לגמרי, ובמל"מ שם נסתפק בזה, אך יעו' ברמב"ן בהשגותיו לסה"מ שורש החמישי שהביא דברי הירושלמי בהוריות בזה ומבואר להדיא דהוא פלוגתא דתנאי בעיקר הדין אם רק הוכשר לו מה שהתחיל בו או שיכול גם להתחיל מה שהיה בלבו לעבוד, או שגם יכול לבוא מביתו להקריב באנינות, ומבואר מכ"ז דאף הכשירא דכהן גדול באנינות אין ענינה הכשר גמור אלא יסודו מדין דחית העבודה את האנינות וכש"נ, ולפיכך איכא למ"ד דרק לגמור העבודה הותר לו ואף למ"ד דיכול לבוא מביתו הענין בזה דכהן גדול כיון שלעולם העבודה מוטלת עליו והתמנותו לכהן גדול היא שיקריב בכל עת וכנ"ל, ולעולם כמזומן לעבוד קאי, והרי לובש בגדיו בכל עת, ולפיכך תמיד כבשעת עבודה הוא ולא דחיא אנינות את כהונתו ועבודתו.

ואשר מעתה נראה ליישב קושיית הראב"ד בדרך חדש, ונימא דכיון שנאמר אף בבני אהרן האיסור לצאת מן המקדש הרי באמת נכלל בזה הכשר הקרבה באנינות וכנ"ל דחדא מילתא היא דלא דחיא האנינות את הכהונה והעבודה, אמנם זהו רק בעבודות שמוטל עליהם דעבודות אלו אסור להם להניחם עבור האנינות וממילא גם כשרים



לעשותם, אבל עבודות שלא הוטלו עליהם ואדרכה מלכתחילה אין להם לעשותם הרי לענין זה אין זה נחשב דחית אנינות את העבודה, וכלפי הני עבודות הרי הם כמו כהן הדיוט בכל ימות השנה שאסור לו לבוא באנינות לעבוד, ועכ"פ ככהן גדול שכבר גמר עבודתו מוטלת עליו שאינו עובד עוד באנינות לרבי יוסי, ולפי זה נמצא דהולכה שענינה בבני אהרן דכתיב וימציאו ועכ"פ היתה העבודה על כולם מוטלת הרי אף בני אהרן בכלל איסור יציאה והנחת זו העבודה, ונכלל בזה שכשרה הולכתם באנינות, אבל זריקה שמעיקרא הוטלה על אהרן דוקא שוב הדר הדין דאם יזרקו בני אהרן יפסלו את הקרבן בשביל פסול אנינות דאית בהו לענין עבודות אלו.

ומיושב לפי זה היטב קושית הגרי"ז מהא דהרי מצי למיפסל בשביל אנינות בהולכה, דהא להנ"ל מהולכה לא סבר משה לפסול כלל דשפיר כך הוא הדין דעבודות אלו שהוטלו עליהם כשרים בהם שהרי נאמר להם לא לצאת מן המקדש, ולא חשדן אלא שמא זרקו הדם הם בעצמם באנינות ואז נפסל דזריקה אינה מוטלת עליהם אלא על אהרן אביהם, וע"ז השיב אהרן דעשו כדין וכיון שהזריקה מוטלת עליו בלבד הרי הוא זרק את הדם וממילא לא יתכן כאן שום פסול אנינות ודוק.

## הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

### גדר חטאת העוף הבא על הספק

כריתות ז: ואלו מביאות ואינן נאכלות המפלת ואין ידוע מה הפילה, ושתי נשים שהפילו אחת ממין פטור ואחת ממין חובה. כלומר, דכל יולדת מביאה עולה וחטאת העוף, וכל עוד שלא הביאה קרבנה הרי היא מחוסרת כפרה ואסורה בקדשים. וכאשר יש ספק אם ילדה ממין חיוב והיא מחוסרת כפרה או שילדה ממין פטור ואינה מחוסרת כפרה, יכולה להביא עולה בתנאי שאם לא ילדה הרי זה נדבה, אך חטאת אינה יכולה להביא בתנאי, שאין חטאת באה נדבה, וחידשה תורה שיכולה להביא חטאת העוף בספק כדי להתירה בקדשים, ואינו נאכל.

ובמס' נזיר כט. ילפינן לה מקרא "והזב את זובו לזכר ולנקבה" מקיש נקבה לזכר, מה זכר מביא קרבן על הספק (אשם תלוי) אף נקבה מביאה קרבן על הספק (חטאת העוף), אי מה זכר מביא קרבן ונאכל אף נקבה מביאה קרבן ונאכל, אמרת לא, אם אמרת בזכר שכן איסור אחד, (שאם לא חטא הרי הוא פוגע באיסור שחיתת חולין בעזרה בלבד, והתורה התירה להביא קרבן על הספק), תאמר בנקבה ששני איסורין, (שאם לא ילדה הרי הוא פוגע בשני איסורים, מליקת חולין בעזרה, ועוד דהמולק חולין הרי זה נבלה, ולכן לא התירה תורה באכילה).

והנה רש"י בכריתות כו: ד"ה ואסורה כתב דחטאת העוף הבאה על הספק אסורה באכילה שמא חולין היא ונבלה היא, ובהנאה נמי אסורה דשמא קדש היא וקדש שאינו נאכל אסור בהנאה אחרת. וכן כתב רש"י שלהי מס' תמורה ד"ה חטאת העוף, ואינה נאכלת דשמא לא ולד היה וחולין היא זו, ונבלה היא, ואין חולין נאכלין במליקה, ותשרף דהו"ל כשאר קדשים פסולין. ויל"ע מדוע לא נקט רש"י את האיסור השני שיש בחטאת העוף, דהו"ל חולין שנשחטו בעזרה. ויש מקום לומר בדעת רש"י דלגבי זה ילפינן מאשם תלוי שאיסור זה הותר לגמרי, וכל הטעם שחטאת העוף הבאה על הספק אסורה באכילה הוא מחמת שמא חולין הוא וחולין שנמלקו הוי נבלה. ואיסור הנאה הוא מחמת שמא קדש הוא וקדש שאינו נאכל אסור בהנאה.

אך הרמב"ם פ"א ממחור"כ ה"ז פירש שהאיסור אכילה הוא מחמת איסור חולין שנשחטו בעזרה, דכתב: האשה שלא הוחזקה עוברת והפילה ולא ידעה מה הפילה וכו' הרי זה ספק יולדת ומביאה קרבן ואין חטאתה נאכלת וכו', שחטאת העוף הבאה על הספק נשרפת, שמא אינה חייבת ונמצאת חטאת זו חולין שנשחטו בעזרה, שהן אסורין

בהנאה כמו שביארנו בהל' שחיטה, עכ"ל. ומבואר דכיון שחטאת העוֹף יש בה שני איסורין לא ילפינן כלל מאשם תלוי, ואף איסור דחולין שנשחטו בעזרה נשאר בה, ולכן החטאת נשרפת כדין חולין שנשחטו בעזרה.

ובשער המלך הל' שחיטה פ"ב ה"ב הקשה קושיא גדולה על הרמב"ם, דהרמב"ם שם כתב דהשוחט חולין בעזרה אותו הבשר טהור ואסור בהנאה וכו' אבל הנוחר בעזרה והמעקר וגוי ששחט וכו' הרי אלו כולן מותרין בהנאה. ומבואר שאין איסור הנאה בנחירה, וכיון שמליקה לגבי חולין כנחירה מדוע חטאת העוֹף נשרפת מדין חולין שנשחטו בעזרה, הא אם ילדה הרי זה קרבן מעליא, ואם לא ילדה הרי זה חולין שנמלקו שאין בהם דין חולין שנשחטו בעזרה.

וביותר יש להקשות על הרמב"ם, דבכריתות כו: איתא שאם לאחר שהביאה חטאת העוֹף מספק נודע לה שלא ילדה תקבר, ומפרשין בגמ' שמעיקר הדין מותרת בהנאה שהרי הוברר דהוי חולין בעלמא, ומאי תקבר מדרבנן. ופירש רש"י שם ד"ה ובדין, דחולין גמורין היא, ומשום חולין בעזרה נמי ליכא למימר דלא אסרה תורה אלא שחיטה אבל מליקה לא, עכ"ל. והיינו כמש"כ לעיל דלהצד דהוי חולין לא חשיב חולין שנשחטו בעזרה, כיון שמליקה הוי כנחירה לגבי חולין. ולכאורה מגמ' זו איכא סתירה לדברי הרמב"ם, דהרמב"ם כתב שחטאת העוֹף הבאה על הספק נשרפת שמא אינה חייבת ונמצאת חולין שנשחטו בעזרה שאסורין בהנאה, ובגמ' מבואר להדיא שאם נודע שלא ילדה הרי זה מותר מעיקר הדין, ואין בזה איסור משום חולין שנשחטו בעזרה משום שמליקה אינה כשחיטה כמש"כ רש"י, ורק משום גזירה אמרינן דתקבר.

אמנם באמת דברי הרמב"ם לקוחין מהגמ' בנזיר דבכל חטאת העוֹף הבא על הספק פוגע באיסור חולין שנשחטו בעזרה. ובשיטמ"ק כריתות שם הקשה כן על רש"י שכתב דאין לאסור מצד חולין שנשחטו בעזרה דמליקה הוי כנחירה, דהא בגמ' בנזיר מבואר שיש בזה משום חולין שנשחטו בעזרה, ודחק דהגמ' איירי למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, ודלא כרש"י. ולפי"ז יש ליישב שיטת הרמב"ם דאם נודע שלא ילדה תקבר היינו מעיקר הדין משום חולין שנשחטו בעזרה, והגמ' שנקטה דהוי דרבנן הוא רק למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. אך עדיין צ"ע קושיית שער המלך מדוע באמת מליקה לא נחשבת כנחירה.

ובליקוטי הלכות כריתות שם ובאחיעזר ח"ב סי' ז' אות ה' כתבו ליישב דכיון שבמצב של ספק דינו במליקה, מליקה זו נחשבת כשחיטה ולא כנחירה אף להצד שכלפי שמיא גליא שלא ילדה, כיון שעכשיו דינו במליקה, ומליקה זו אוסרת את החטאת באכילה

ובהנאה שמא לא ילדה והוי חולין שנשחטו בעזרה. ורק אם בסוף נודע שלא ילדה הוברר שלא היה דינו במליקה ומותר בהנאה. וצ"ע להבין זאת, מה נתחדש כשנודע שלא ילדה, הא כל הצד לאסור באכילה הוא שמא לא ילדה ולצד זה אין דינו במליקה, ואם נאמר דמחמת שבאותה שעה דינו במליקה חשיב כשחיטה אפילו נודע שלא ילדה נמי.

והנראה לומר בזה, דהנה במס' כריתות ז: תנן וכן שתי נשים שהפילו אחת ממין פטור ואחת ממין חובה (מביאות קרבן ואינו נאכל), אמר ר' יוסי אימתי בזמן שהלכו זו למזרח וזו למערב, אבל אם היו שתיהן עומדות שתיהן מביאות קרבן ונאכל. ומבארין בגמ' דכיון שמחוסר כפרה לא בעי ידיעה, הרי יכולות שתיהן להביא חטאת העוף אחת ולהתנות שהקרבן יעלה לשם מי שילדה, והרי דין חטאת ודאי עליה ולכן נאכלת. וברמב"ם הל' מחו"כ שם פסק דאף בשתי נשים שילדו אחת ממין חובה ואחת ממין פטור שתיהן מביאות חטאת העוף ואינו נאכל ודלא כר' יוסי, וכן כתב בפיה"מ דאין הלכה כר' יוסי. ותמהו האחרונים איזה טעם יש לחלוק על ר' יוסי, מדוע באמת לא יביאו קרבן בין שתיהן. ועי' רש"ש שם וחזו"א נגעים סי' י"ג סק"י מש"כ ליישב בזה.

ובחי' מרן רי"ז הלוי הל' מחו"כ כתב בשם הגר"ח דמזה מוכח שדין חטאת העוף על הספק האמור במחו"כ הוא לאו היתרא בעלמא להביא קרבן על הספק בשביל שיאכל בקדשים, כי אם שהוא באמת דין חובת קרבן מסויימת שהתורה חייבה אותו להביא קרבן על הספק, וכדילפינן במס' נזיר מקרא וכו', הרי דעיקר דין חטאת העוף על הספק ילפינן ליה מאשם תלוי שהוא חיוב קרבן ודאי, אלא דבאשם תלוי גם הקרבן בעצמו הוא קרבן ודאי ונאכל, ובחטאת העוף הקרבן בעצמו הוא ספק ואינו נאכל, אבל לענין החובה הרי זו ילפותא גמורה מאשם תלוי שהיא חייבת להביא קרבן על הספק, ולכן ס"ל לרבנן דכל אחת מחוייבת להביא קרבן בפ"ע על ספקה, ושתייהן צריכות להביא חטאת העוף על ספיקן, ולא שיביאו שתיהן חטאת אחת ויתנו עליו, עכ"ד.

וכן מבואר בתוס' זבחים סח. ד"ה אימר, דהקשו למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא מדוע צריך פסוק לחטאת העוף הבאה על הספק. ותירצו, דאתא קרא למימר להביא על הספק כמו בבהמה אשם תלוי. כלומר, שהפסוק קמ"ל חובה להביא, ואין זה היתר בעלמא להתירו בקדשים אלא חובה.

ובאבי עזרי שם כתב: וקשה לי מאוד להבין הדברים, אף שהוא חובת קרבן מסויים חטאת העוף הבא על הספק, אבל מכל מקום על הצד שלא ילדה הוא חולין, ואם כן על הצד דלא ילדה אין על החטאת העוף תורת קרבן אלא על הצד דילדה, ולמה לא תוכל

להתנות שעל הצד שהיא לא ילדה תהיה הקרבן בשביל השניה, וכי צריכין שהקרבן יהיה חולין להצד שלא ילדה, ובמה מגרע מה שעל הצד שלא ילדה היא תהא חטאת העוץ על האשה השניה, עכת"ד.

והנראה לומר בכונת הגר"ח עפ"י מש"כ בכתבי הגרי"ז זכחים סח. ליישב קושיית תוס' מדוע צריך פסוק לחטאת העוץ הבאה על הספק למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, דבשלהי מס' תמורה נחלקו ת"ק ור' יהודה באשם תלוי וחטאת העוץ הבאה על הספק שנפסלו, האם דינם בשריפה כשאר קדשים או שיקברו, ור' יהודה יליף מקרא שאין דינם כשאר קדשים. ולכאורה בשלמא באשם תלוי דהוי קרבן בפ"ע שייך ללמוד מפסוק שדינו שונה משאר הקרבנות, שאם נפסל אין דינו בשריפה אלא בקבורה, אך חטאת העוץ הבא על הספק אינו קרבן אחר, אלא שאם ילדה הוי קרבן רגיל ואם לא ילדה הוי חולין, ואיך יתכן לתת לו דין אחר. והוכיח מכאן הגרי"ז שבחטאת העוץ הבא על הספק לא נתחדש רק היתר להביאו על הספק אלא נתחדש קרבן חדש שדינו כספק, שהוא קרב ואינו נאכל, ואף להצד דילדה אין זה קרבן רגיל אלא קרבן של ספק שאינו נאכל, ולכן שייך לומר שיש לו דינים אחרים.

וזה הביאור בדברי הגר"ח, דבחטאת העוץ הבא על הספק נתחדש קרבן מחודש גם להצד שהיא חייבת, ואין זה קרבן רגיל, ואשה שהיא ספק יולדת צריכה להביא קרבן ספק דוקא ואינה יוצאת ידי חובתה בקרבן ודאי, ולכן אי אפשר להביא בין שתיהן ולהתנות כיון שכל אחת נתחייבה בקרבן ספק. ומה שהקשה באבי עזרי מה גרע אם תתנה שלהצד שלא ילדה תצא חברתה בקרבן זה, יש ליישב בתרי אנפי, חדא דאפילו אם יביאו קרבן אחד בין שתיהן לא יאכל הקרבן, כיון שהן מביאות אותו בתורת חטאת העוץ דספק ולא בתורת ודאי, ודין חטאת העוץ הבא על הספק שאינו נאכל אפילו אם כלפי שמיא גליא שהיא חייבת. [אך לפי"ז יוכלו להביא חטאת אחת בין שתיהן ואינה נאכלת, וברמב"ם משמע שצריך להביא כל אחת בפ"ע בדוקא, וכבר עמד בזה הרש"ש]. ועוד יש לבאר דכיון שבמצב של ספק צריכה להביא חטאת העוץ דספק דוקא ואינה יוצאת בחטאת העוץ ודאי, אם יביאו בין שתיהן ויתנו הרי הקרבן יהפך מאליו לקרבן ודאי, כיון שממנ"פ הוא בא על לידה ודאית, ויולדת ספק אינה יוצאת בקרבן ודאי.

ועפ"י יש ליישב מש"כ הרמב"ם שחטאת העוץ שבאה על הספק נשרפת שמא אינה חייבת ונמצאת חטאת זו חולין שנשחטו בעזרה, ותמה השער המלך דלהצד שאינה חייבת הוי חולין, ומליקה בחולין הוי כנחירה דאינה אסורה בהנאה כמש"כ הרמב"ם בהל' שחיטה. ולדברינו יש לבאר כונת הרמב"ם שאפילו להצד שילדה דין הקרבן הוא

כספק חולין בעזרה, וכך נקבע מעיקרא דינו של הקרבן שיהא דינו כספק, ולכן אינו נאכל. והשתא להצד שילדה לא חשיב כנחירה בעלמא שהרי דינו של קרבן ספק הוא במליקה ולא בשחיטה, ואף שלהצד שלא ילדה הוי חולין ומליקתו הוי כנחירה, מכל מקום להצד שילדה גדר הקרבן כספק חולין בעזרה אך דינו במליקה, ולכן מליקה זו מחשיבתו כחולין בעזרה ואסורה בהנאה.

ולפי"ז לא קשה מידי מהגמ' בכריתות כו: שאם נודע שלא ילדה מעיקר הדין הקרבן מותר בהנאה, ופירש רש"י שאין לאסור מצד חולין שנשחטו בעזרה כיון שהמליקה נחשבת כנחירה. ולדברינו ודאי הרמב"ם מודה שלהצד שבאמת לא ילדה הוי חולין גמורים ומליקתו כנחירה ואינה אסורה בהנאה, וכונת הרמב"ם רק להצד שילדה, דמכל מקום דינו כספק חולין בעזרה שדינו במליקה, ולכן אסורה בהנאה.

אך העומד לנגדינו הוא דבגמ' כריתות כו: איתא שאם לאחר שנמלקה נודע לה שילדה ודאי, אסורה אפילו בהנאה, שעל הספק באה מתחילתה כפרה ספיקה והלכה לה. וכתב רש"י דהאיסור הוא שמא יאמרו חטאת העוף הבאה על הספק נאכלת. וכ"כ הרמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ז הי"א ואם אחר שנמלקה נודע לה, הרי זה גומר הזיית דמה ותמציתו ותשרף, כדי שלא יאמרו חטאת העוף הבאה על הספק תאכל, שהרי בתחילה על ספק באה, עכ"ל. ולדברינו קשה טובא מדוע מעיקר הדין תאכל הא באותה שעה היה דין הקרבן כקרבן ספק שעיקר דינו הוא שאינו נאכל אף להצד שילדה, ואם כן גם כשהוברר שילדה לא ישתנה דין הקרבן.

ויש ליישב לפי מש"כ בערוך לנר כריתות כב: בתוס' ד"ה אם שהקשה על הרמב"ם לפי דרכו (שהרמב"ם פסק מחו"כ בעי ידיעה) מדוע מעיקר הדין נאכלת, וכתב שהרמב"ם כתב כן רק באופן שנודע לה אחר מליקה קודם הזאה, דהקרבן נקבע בהזאה, ולכן מעיקר הדין תוכל להזות לשם חטאת העוף ודאי, ורק מחמת גזירה שלא יאמרו חטאת העוף נאכלת לא תאכל, אך באופן שנודע לה שילדה לאחר הזאה באמת לא תאכל מעיקר הדין. ובזה מיושב גם לפי דרכינו, דמעיקר הדין תוכל לקבוע בשעת הזאה שמביאה חטאת העוף ודאי ותאכל ומחמת גזירה לא תאכל, אך באופן שנודע לה אחר הזאה כיון שנקבע בשעת הזאה דהוי חטאת העוף הבאה על הספק שוב לא תאכל מעיקר הדין. שוב מצאתי שכתב כן בחי' רא"ל מאלין, ח"ב סי' ס'.

ונפק"מ במש"כ בהא דאיתא בתוספתא בזבחים והובא בהשגות הראב"ד פ"ח ממעה"ק ה"י חטאת העוף הבאה על הספק והקריבה בחוץ חייבין עליה אשם תלוי, אשם תלוי הבא על הספק והקריבו בחוץ חייבין עליו חטאת. והיינו טעמא דאשם תלוי הוי קרבן

ודאי אפילו להצד שלא חטא, ולכן השוחטו בחוץ חייב עליו חטאת, משא"כ חטאת העוץ הבאה על הספק להצד שלא ילדה הוי חולין, ולכן המקריבו בחוץ חייב אשם תלוי. ויל"ע מה הדין בהקריב חטאת העוץ בחוץ ונודע שילדה, האם יתחייב חטאת משום שהוברר למפרע שהיה חטאת ודאי או לא. ונראה שלפי דרכינו אפילו הוברר שילדה לא יתחייב חטאת, כיון שבאותה שעה היתה צריכה להביא חטאת העוץ דספק דוקא, ודבר זה לא ישתנה גם לאחר שנודע לה, אלא שיצאה ידי חובתה בחטאת העוץ דספק, וכיון שלעולם שם חטאת העוץ דספק עליה חייב אשם תלוי, ויל"ע בזה.

## הרב יצחק מילר

### בגדר מעיינות, ימים, ומים חיים

#### א' - בגדר מעין וטהרתו.

א] הנה מצינו דינים מיוחדים בטהרת מעיין מה שאין במקוה, והוא דמעין מטהר בכ"ש ובזוחלין, בשונה ממקוה שאינו מטהר אלא במ' סאה ובאשבורן, והנה השוני בין מעיין למקוה הוא דמקוה הוא ממי גשמים, ומעיין אינו ממי גשמים אלא מנביעה מהקרקע, ועי' ברמב"ם דסבר דיש חילוק בין המים שנמצאים בגומת המעיין לבין המים שנמצאים לאחמ"כ.

ומעתה יש לדון האם בשביל טהרת מעיין צריך שיהיה גם נביעה וגם שמימיו יהיו זוחלין, או בחד מינייהו סגי, ויש כאן ב' נידונים הא' אי מעין מטהר גם באשבורן, והב' האם שייך שמעיין יטהר גם כשאין לו נביעה, אלא זחילה כדרכו גרידא וכדלקמן.

והנה לגבי נידון א' הדברים לכאורה מפורשים בתוס' בבכורות נה: ד"ה שמא, בשם ר"ת דכל המיעוט בת"כ שמעיין מטהר בזוחלין ומקוה באשבורן היינו דוקא למעט מקוה שאינו מטהר בזוחלין אלא באשבורן, אבל מעיין ליכא ביה מיעוט ומטהר נמי באשבורן, והוכיחו התוס' מים שעשה שלמה שהיו הכהנים טובלים בו ואע"פ שהיו המים מכונסים שם, ועיי"ש בתוס' מה שדחו, והנה ראייתם צ"ע דהרי לעולם י"ל דמעין אינו מטהר באשבורן אלא בזוחלין, ובים שעשה שלמה, טהרת הכהנים היא מצד דין מקוה באשבורן שהיה שם, [ומסתמא היו שם מ' סאה] ומאי ראייה איכא.

ומוכח מדברי התוס' דעל הצד שמעיין אינו מטהר באשבורן, הרי שגם מקוה אינו יכול להיות, ויצא שגם מדין מעין לא מהני וגם מדין מקוה לא יהני, והביאור בזה הוא דהיות והמים האלו 'מי מעיין' הם דהרי הם מחוברים למקור המעיין, וזה עצמו מפקיע מהם שם מקוה, ועי' בריטב"א במכות דף ד. שכ' בשם הרא"ה דמקוה ומעיין לא שייך להשיקם זה לזה כיון דהוי ב' מינים הם והיינו כמש"כ דמעין ומקוה ב' היות נינהו בעצמותם.

ב] והנה במתני' ריש פרק ה' "מעיין שהעבירו ע"ג השוקת וכו' העבירו על גבי בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה, חזר והמשיכו פסול לזבין וכו'". ובהאי דינא דהעבירו ע"ג הבריכה יש לכאורה מחלוקת ר"ש ורמב"ם, דהר"ש מבאר דהכונה שאין מי הבריכה מחוברים למעיין, ועל זה המשנה אומרת דהרי הוא כמקוה, דאינו מטהר בכ"ש, אמנם



הרמב"ם בפיה"מ כ' דמיירי דעדיין המים מחוברים למעין, ו"הפסיקו" היינו שהמים אינם יוצאים מן הבריכה, וע"ז כתוב במשנה דהרי הוא כמקוה, וע"י ברמב"ם פ"ט ה"ט ובכס"מ שם, והנה לדברי הרמב"ם הרי זה ממש מעיין שנעשה אשבורן, ובכ"ז מבואר במשנה דנחשב הוא למקוה ואינו כמעיין, ודלא כר"ת בבכורות שז' דהרי הוא כמעיין לכ"ד.

אמנם יש לדחות ולומר, דהרי זה פשוט דאם יעשה מחיצה ממש במעיין, ודאי דהמים שיהיו שם לא יהיה להם תורת מעיין וכמו שמפורש במשנה במעיין שהעבירו ע"ג השוקת, וכל נידון התוס' הוא בגוונא שהמים מחוברים למקור המעיין, ורק נשעו עומדים אי מטהר באשבורן, ומעתה נראה דגם כאן אע"פ שהמים שבבריכה מחוברים להמעין, אבל מ"מ היות והם נמצאים במקום מיוחד מצ"ע, הרי זה נחשב כמו מחיצה, ואינו מטהר אלא במ' סאה כמקוה, וצ"ע.

אמנם עדיין יל"ע מדברי המשנה לקמן ה' דהנוטפין כמקוה ופירש שם הרמב"ם דאזיל אמעיין "אבל המימות הנמטפין טיפות טיפות ממעיינות המים בעת שהם ניגרים מן המקומות הגבוהים אותן המים הנקוים מאותן הטיפות הרי הן כמקוה ואינם מטהרים אלא במ' סאה" עכ"ל ומבואר בדבריו דמעין שנעשה אשבורן, אין לו דין מעיין אלא דין מקוה, וצ"ע בזה.

ג] עוד יש לדון מדברי המשנה [ה' ג'] בהיה עומד וריבה והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא, ובין אם נבאר דברי המשנה כהר"ש דלא מיירי בהוסיף מים, ובין אי נימא כדברי הרמב"ם דהוסיף מים ועי"כ נעשו זוחלין, הרי שמבואר במשנה דמעין שנעשה אשבורן, [דבלא המים הנוספים לא היה זוחל] יש לו דינים שבהם הוא כמעיין ויש לו דינים שבהם הוא כמקוה, ולשיטת ר"ת בבכורות הרי שצריך שיהיה לו דין מעיין גמור כיון דמעין באשבורן דין מעין גמור לו.

ונראה ליישב, דבמשנה ג' מיגרע גרע, דהנה יש לחקור בשיטת ר"ת, דמעין מטהר באשבורן, האם ר"ל דבעצם כח המטהר בכל מקום, הוא רק באשבורן, וכמו מקוה, ורק במעין כיון שטבעו לזחול התורה אמרה שגם על ידי זחילה הוא מטהר, או להיפך, דבעצם כח המטהר במעין הוא על ידי זה שהוא זוחל, ורק חידשה התורה דגם באשבורן הוא מטהר.

ומעתה נראה דבגוונא שמי המעיין לא היו זוחלין אלא עומדים, ובא וריבה מים כדי שהמעין יזחל או שחפר עוד תעלות ועי"כ המים נעשו זוחלין, בזה הוא מיגרע גרע וכמש"כ בצד הא' כיון דבעצם זוחלין אינו סיבה לטהרה, וחיידוש הוא שחדישה תורה

במעין כיון דטבעו בכך הרי הוא מטהר, אבל בגוונא שהזחילה נעשית בצורה שאינה טבעית אלא על ידי כח אחר, בזה יפסל מדין מעין גם לר"ת [וכמש"כ החזו"א דהוי זחילה על ידי אדם]. אמנם אי נימא כהצד דבעצם זוחלין הוא סיבה לטהר, אלא שחידשה תורה דגם באשבורן הוא טהור, הרי שיש מקום עדיין להק' במשנתנו מאי איכפ"ל האיך נעשה הזחילה, הרי סוף סוף הוא מעין והוא מטהר גם בזוחלין והיום הוא זוחל, ומאי איכפ"ל האיך, וע"כ כמש"נ דבעצם מעין לא יכול לטהר בזוחלין וכמש"נ בס"ד.<sup>1</sup>

### ב' - בגדר ימים.

ד' ובנידון הב' האם שייך שמעין יטהר בלא נביעה, דב"ז מישך שייך לדינא ד"ימים", דהנה נחלקו ר"מ ור"י יוסי [ה' ד'] בדינו של ימים האם דינם כמקוה או כמעין, לר"מ כל הימים כמקוה דהכתוב קראו כן "ולמקוה הימים קרא ימים", ולר"י יש חילוק דים הגדול הוא דנקרא מקוה משא"כ שאר ימים שהם כמעין, ור' יוסי סבר דכל הימים מטהרים בזוחלין ופסולין לזבין ומצורעים ולקדש מהם מי חטאת, ומבואר דר' יוסי סבר שלכל הימים יש דין מעין ומטהר בזוחלין, וכי קראו הכתוב מקוה היינו לענין דמים חיים ליכא בהו.

ועי' בר"ש בפרה פ"ח שכ' בדעת ר' יוסי דמה שהימים נחשבים למעין הוא מחמת שיש בו נחלים אשר ממעינות שהולכים וזורמים אליהם, אבל לגבי מים חיים הכתוב קראו מקוה, וצ"ע הרי ודאי דהים כלפי הנחלים נחשב לרוב ואמאי יחשב מעין מחמת הנחלים שבו שהם מיעוט, ומ"ש מרבו הנוטפין על הזוחלין שאין לו דין מעין גמור לטהר בזוחלין. [ויש אולי לחלק בין נוטפין ושואבין הבאים מבחוץ על המעין שפסלי להו, לבין ימים שבעיקר ברייתן מקבלים ממעינות, שזהו סיבה לתת להם מעיקרא תורת מעיינות מאחר וטבע בהם ה' החיבור לנביעת המעינות ודוק] וגם עצם הסברא לחלק בין מים חיים צ"ב מדוע לענין זה לא הוי מעין.

ואמנם בתוס' בשבת מצינו סברא אחרת מדוע ים לר' יוסי מטהר בזוחלין וז"ל [שבת קט.] "נראה לריב"א דטעמא משום דכל שעה הולכים ושבים מכאן לכאן והוי כזוחלין

<sup>1</sup> שוב מצאתי בפ"י הרא"ש בנדרים שהביא ראיה לדברי ר"ת דמעין מטהר נמי באשבורן, מהא דתוספתא [פ"ד] דמבואר דמעין שריבה עליו מים שאובין דמטהר באשבורן, הרי חזי' דמעין מטהר נמי באשבורן [א.ה. צ"ע בלשון התוספתא המודפס שכ' "מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלין" הרי שמבואר דאין לו דין מעין, דאינו מטהר בזוחלין, ודלא כהרא"ש, אא"כ נימא דהרא"ש למד את ר"ת שבאמת מעין באשבורן אינו מטהר מדין מעין אלא מדין מקוה, ובאמת יצטרכו מ' סאה וצ"ע בכ"ז].

הלכך יש להם לטהר בזוחלין כמו שאר נהרות אבל מים חיים אינם שהרי אינם נובעים הלכך מיסתבר טפי מה שהכתוב קראן מקוה היינו לפוסלן ממים חיים"<sup>2</sup>,

ובס' אור שמח מצינו ביאור חדש בשיטת ר' יוסי, שמה שים מטהר בזוחלין הוא משום דכל מה שפסול מקוה בזוחלין הוא רק מחמת זה שמקוה מקומו הוא בבור, ובבור טבע המים להיות עומדים ולא זוחלין, אבל בים שאינו נמצא בבור אין בו הפסול של זוחלין [ולדבריו עדיין יצטרכו מ' סאה כיון דבעצם אינו מעיין, יעוי"ש] ויש להעיר על דבריו מדברי רש"י בסוף פ' קרח מגרנך ומיקבך שים נקרא על שם החפירה, (רש"י במדבר יח יז) "יקב - הוא הבור שלפני הגת שהיין יורד לתוכו. וכל לשון יקב חפירת קרקע הוא, וכן (זכריה יד, י) יקבי המלך, הוא ים אוקיינוס חפירה שחפר מלכו של עולם" עכ"ל. ומתבאר מדברי רש"י דבריאית הים היינו כביכול חפירה שחפר ה' שאליה הגיעו המים, ומשמע דלא כהאור שמח שנקט שהים אינו נחשב שנמצא בבור.

ה] ונראה לומר באמת להיפך ובזה יהיה לנו ביאור חדש בפלוגתת ר' יוסי ור' יהודה, דנראה דבעצם בעת בריאת העולם שהיה העולם מלא מים, נראה דודאי דין מעיין היה להם, והביאור הוא דמהותו של מעיין היינו שיש לו מקור נביעה, וא"כ י"ל דגם בריאת המים יש מאין נחשב לנביעה, דהיינו דהבריאה עצמה היא מקור המים, ודו"ק, וראיה לדבר 'בארה של מרים' שמבואר בגמ' שבת דתורת מעין היה לה, ולכאורה היכן היה לה נביעה, ולדברינו א"ש דמאחר ומציאות המים היו מעין בריאה של יש מאין לתוך הבאר זה עצמו נחשב לנביעה דהבאר נחשב כמקור המים. ורק אחרי שהקב"ה אמר יקוו המים [שבזה נתחלקו מים עליונים מן התחתונים] שאז נעשה החפירה כמש"כ רש"י בפ' קורח, בזה נוצר המושג של "ים" שלזה התורה קוראת "מקוה" והיינו משום נעשה כאן תלישה מסויימת מקוה על ידי חפירת בור.

ולפי"ז א"ש מה דנחלקו ר"י ור"מ עם ר' יוסי, דר"י סבר דאחר שנאמר "יקוו המים" היה כאן כינוס של המים בהחפירה ונעשה לו דין מקוה גמור, ובזה ר"מ חולק על דבריו וסבר דדוקא הים הגדול נעשה על ידי חפירה וכלשון רש"י בפ' קורח "הוא ים האוקיינוס", דהיינו ים הגדול, אבל שאר ימים נחשבים למעיין גמור, ור' יוסי חולק וסובר דבזה שנחפר ונכנסו לשם המים עדיין לא הופקע מזה שם של מעיין שהיה לו בתחילה, דהיינו בזמן הבריאה, אבל הא מיהת לגבי הדין של מים חיים, ודאי דליכא

<sup>2</sup> [וקשה באמת למ"ד דים הוי מקוה מדוע לא נפסל בזחילה זו וקשה לומר דנחלקו במציאות אם יש כאן זחילה או לא וצ"ע]

כיון דכבר אינם נמצאים במקום הנביעה, וכמש"כ התוס' בשבת קט. דמים שאינם נובעים חסר ב"מים חיים"<sup>3</sup>.

### ג' - בגדר מעלת 'מים חיים'.

ו] והנה במעיין שמימיו מועטים ורבו עליו מים שאובים איתא בפ"א משנה ו' [עכ"פ לדעת הרמב"ם וכן נראה דעת הר"ש] דזה המעין יש בו' ב' כוחות משותפין 'מעין ומקוה' היינו דהוי מעין לטהר בכל שהו ומקוה להצריך אשבורן. וה"ה שנינו ברבו נוטפין על הזוחלין דיש בו ב' כוחות אלו.

ויש להסתפק מה דינו לגבי טבילת מצורעים אי הוי ביה דין מים חיים, דלפי מה שהבאנו לעיל מדברי התוס' בשבת דים אינו בטהרת מים חיים מחמת שאין לו נביעה, הרי שכאן עדיין יש נביעה של מים, אמנם יש צד לומר דלדין של מים חיים צריך שיהיה גם נביעה וגם 'דין מעין שמטהר בזוחלין', וברבו נוטפין שאינו מטהר בזוחלין, א"כ לא יחשב למים חיים, ובאמת פשטות המשניות בפרק א' מוכיחות דאין בו דין מים חיים דלא נזכר מעלת מים חיים רק במעלות שעליו.

ויש שרצו להוכיח מד' רש"י בבכורות נו: דביאר מה ששמואל בנה מקוה לבנותיו היינו משום שחשש לרבו נוטפין על הזוחלין, והרי זבה טעונה מים חיים יעו"ש, והנה למה רש"י הוצרך כאן לחידושו הגדול שזבה צריכה מים חיים והרי יש חסרון בכל הטמאים גם אלו שא"צ מים חיים משום זוחלין דל"מ ברובו הנוטפין, וע"כ שאי משום הא, היה עושה להם באמת אשבורן, אלא שאכתי היה חסרון של מים חיים רק לכן הוצרך לבנות להם מקואות במקום המעין כדי שיהיה בהם מים חיים ממש, ומוכח דסבר רש"י דברבו הנוטפין ליכא "מים חיים" ודוק. [אולם יש לדחות שמא שיטת רש"י כהר"ן בנדרים שמקומות מקומות יש במקום המעין מטהר בכ"ש ובזוחלין ושלא במקום גומת המעין מקוה גמור הוא וצ"ע].

ז] ונראה לבאר דבאמת ליכא עליה דינא דמים חיים, והוא ע"פ מה שביאר לן הגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם, בהא דרבו עליו מים שאובין שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין לטהר בכ"ש, מדוע נפסל המעין רק לענין אשבורן ולא לענין כל שהוא. דיש ב'

<sup>3</sup> ובזה אפשר לבאר ע"ד הדרוש מה דמצינו דבזמן שנפרדו המים התחתונים מן העליונים, בכו מים התחתונים, להשאר במקומם "ליבעי קמי מלכא" [כלשון חז"ל], ומחמת כן גמל להם הקב"ה שינסכו אותם ע"ג המזבח והיינו מצוות ניסוך המים בחג, ונראה לומר ע"פ הנ"ל דעיקר בכייתן משום שרצו בבחינת המעין שהיה להם בראשית ולא המקוה והנה מצינו ששאבו את המים ממי השילוח שהיה מעיין, ויעו"ש בבנין שלמה שהביא מחלוקת ראשונים אם ניסוך המים צריך מים חיים או לא עכ"פ מי מעין ודאי בעו בפשטות וא"ש שעל ידי השאיבה מן המעין המים התחתונים חוזרים למקורם ושוורשם שהיו בתורת מעיין בימי בראשית.

ענינים במעיין הא' המעיין עצמו והב' מה שמימיו הם "מי מעיין", והנה לגבי הדין של "מי מעיין" הרי בזה שרבו עליו מים שאובין בזה נתבטל שם המעיין והוי כמקוה לטהר באשבורן, ולגבי הדין הא' שהוא המעיין עצמו בזה לא שייך דין ביטול יעו"ש, וראה לדברי הגר"ח שיטת המהרי"ק שהביא הב"י דמים שנתלשו מהמעיין ונפסקו לגמרי בבריכה עדין דין מעין לטהר בזוחלין כמו גל שנתלש והיינו ע"כ משום דיש להם המציאות שהם 'מי מעין' וזה הקובע בטהרת זוחלין ולא בעינן החיבור. ומעתה נראה דלגבי מים חיים נמי זה תלוי במה שהוא 'מים חיים' של מעיין' וזה נתבטל ברוכ, ואין המים חיים קשורים לתכונת הנביעה של המעיין אלא להגדרת המים, ולכן מהני ביטול ממים שאובים ומנוטפים שלא יהיו מים חיים.

אמנם בדברי הראב"ד בבעלי נפש נראה לא כן, דכ' על הא דמבואר במשנה שמעיין שרבו הזוחלין על הנוטפין הרי הוא כמעין, דאם זה יהיה מחצה על מחצה, אע"פ שהוא מעין גמור לטהר בזוחלין, אבל מ"מ לא יהיה בו דין של מים חיים, ומתבאר מדבריו דאע"פ שלא שייך כאן דין ביטול דהרי הוא מחצה על מחצה, והרי הוא מעין גמור הן לענין עצם המעין הן לענין מי מעין עדין חסר לו דין מים חיים ליכא, ודב"ז צ"ע דהא מעיין גמור הוא לטהר בזוחלין, ומדוע לא יחשב נמי למים חיים ומזה חזינן דמים חיים הוא הגדרה נוספת ובפשטות כל דמי מעין הוא ונובע הוא מים חיים ומה יבטלו וצ"ע.

ח] והנה במשנה ה' "העיד רב צדוק על הזוחלים שרבו על הנוטפין שכשרים" ועי' בר"ש שכ' שהחידוש הוא דיכולים הנוטפין להצטרף לשיעור מ' סאה של המעיין [יעו"ש מש"כ בזה בשער"י], ובפשטות כשרים גם זבים ומצורעין לטבול שם, כמש"כ הרמב"ם שם בפירושו. וחזינן חידוש דביטול ברוכ ביכולתו לחדש דינים ולתת למיעוט דין מים חיים, ובשלמא בדין מעין כבר כתב הגרשש"ק דשיעור ארבעים סאה במעין לאדם הוא שיעור רק במעשה טבילה ולא בחפצא של המעין ממילא אין צורך להפך הנוטפים לזוחלין, אבל בדין מים חיים היה מקום להבין שכל גופו צריך מעלת מים חיים, וחזינן לא כן דסגי במה דעיקר המעין יש בו שם 'מי מים חיים' באופן שכשר לטבול בו ודוק.

## הרב שלום דב שמעון

### בענין טבול יום לקדש

איתא במעילה דף ח', תניא אבא שאול אומר טבול יום תחלה לקדש<sup>1</sup>, ר"מ אומר מטמא את הקדש ופוסל את התרומה, וחכ"א כשם שהוא פוסל משקה תרומה ואוכלי תרומה כך הוא פוסל משקה קדש ואוכלי קדש<sup>2</sup>, אמר רבא לאבא שאול מעלה עשו בקדשים שוינהו רבנן לטבול יום כראשון, לר"מ כאוכל שני, לרבנן כיון דטבל קלש טומאתו פסול משוי טמא לא משוי, ע"כ. עוד תנן בנדה דף ע"א ב', היושבת על דם טוהר (והיא טבולת יום ארוך) הרי היא כמגע טמא מת לקדשים כדברי ב"ה, ב"ש אומרים אף כטמא מת, ואמרינן בגמרא שם מתניתין מני אבא שאול היא דתניא אבא שאול אומר טבול יום תחלה לקדש, ע"כ.

וברמב"ם הלכות אה"ט (פ"י ה"ג) פסק כרבנן דטבול יום פוסל את הקדש<sup>3</sup>, אבל גבי יולדת פסק (פ"ה מו"מ ה"ד) כב"ה דהרי היא כראשון לקדשים, וקשה דכיון שהוא פוסק כרבנן היאך פסק גבי יולדת כב"ה והרי בגמרא מוקים לב"ה כדברי אבא שאול, ועמד בזה בתיו"ט נדה שם ונשאר בצ"ע. ובמלאכת שלמה (רפ"ב דטבוי"י) כתב ליישב בשם רבינו סעדיה ז"ל, דהרמב"ם סובר שהחמירו חכמים בטבולת יום ארוך לקדש יותר משאר טבוי"י<sup>4</sup>, וכן תי' בקרן אורה מעילה שם<sup>5</sup>, וכתב עוד בקר"א דע"כ הרמב"ם לא גרס בגמרא הא מני אבא שאול היא, וכן נראה מדברי תוס' חולין דלא גרסי לה, מדכתבו מסברא דנפשם דב"ה קאי בשיטת אבא שאול ולא זכרו לדברי הגמרא, וכן בתיו"ט הביא לדברי התוס' ולא זכר דגמרא היא, עיי"ש.

והנה ברמב"ם שם הלכות מו"מ כתב בסוף ההלכה וז"ל, יראה לי שמאחר שהיא מטמאה את הקדש שהיא צריכה טבילה בסוף (פי', בסוף ימי טוהר, אע"ג שכבר טבילה בסוף ימי טומאתה) ואח"כ תגע בקדש, אע"פ שאינה צריכה טבילה אחרת לאכילת התרומה, ע"כ. והנה מש"כ שאינה צריכה טבילה אחרת לתרומה הוא משנה בנדה שם,

<sup>1</sup> ואם נגע באוכל קדש עושה אותו שני, ושני שלישי ושלישי רביעי (תוס' שם). אבל לתרומה לד"ה טבוי"י שני הוי, ואם נגע בתרומה עושה אותה שלישי.

<sup>2</sup> פי', דלעולם הוא שני, ומ"מ אינו מטמא את הקדש שהיא עושה אותו שלישי והשלישי יעשה רביעי, אלא פוסל את הקדש ועושה אותו רביעי, וכמו שמבואר בדברי הרמב"ם שנביא להלן.

<sup>3</sup> וז"ל שם, טבול יום פוסל אוכלי תרומה ואוכלי הקדש כיצד טבול יום שנגע באוכלין של תרומה עשאו שלישי לטומאה מפני שהוא כשני נגע באוכלי הקדש עשאו רביעי, ע"כ.

<sup>4</sup> וכנראה שלמד כן ממשנה דשלהי נדה הנ"ל, ומפרש למתניתין אליבא דכו"ע ושאינו יולדת משאר טבוי"י, ולא גרס בגמרא הא מני אבא שאול היא כמוש"כ הקר"א שהבאנו בפנים.

<sup>5</sup> וכן תי' בפנ"י פסחים י"ד ב', ועי' בחי' מהרי"ח לנדה שם מה שפי' טעמא שהחמירו חכמים יותר בטבולת יום ארוך.

דתנן ב"ש אומרים צריכה טבילה באחרונה (מפני שטבולת יום ארוך הוא והסיחה דעתה מן התרומה, רש"י) וב"ה אומרים אינה צריכה באחרונה, אכן מש"כ יראה שהיא צריכה טבילה אחרת לקדש הוא חדוש, ועי' פרש"י שם שכתב דמודו ב"ה דצריכה טבילה לקדשים לאחר שהביאה כפרתה, וכדקי"ל בחגיגה דאונן ומחוסר כפורים צריכין טבילה לקדש, ומבואר בדבריו דאין צריך טבילה לקדש אלא לאחר כפרה אבל בסוף ימי טוהר אינה צריכה טבילה, אכן בדברי הרמב"ם מפורש דצריכה טבילה בסוף ימי טוהר, וצ"ב דנהי דהחמירו חכמים בטבולת יום ארוך לעשותה כראשון לטומאה, אבל זו מנ"ל דצריכה טבילה באחרונה, ומש"כ שמאחר שהיא מטמאה את הקדש היא צריכה טבילה לבסוף הוא תימה לכאורה, דהא לדעת אבא שאול ור"מ כל טבוי דעלמא מטמא את הקדש, ומ"מ לא שמענו בשו"מ שיהא טעון לדידהו טבילה שניה לאחר הערב שמש<sup>6</sup>, ומאי שנא טבולת יום ארוך דכיון דמטמאה את הקדש הרי היא טעונה טבילה באחרונה, וצ"ע.

ואשר נראה בזה בדעת הרמב"ם, דמה שהחמירו חכמים ביולדת שתהא מטמאה את הקדש, אין הביאור שעשו חומר בדין טבולת יום דידה יותר משאר טבוי, אלא שעשו בה מעלה לענין קדש דאין דינה בימי טוהר כלל כטבולת יום, אלא דבטבילה ראשונה הוקלש טומאתה והוא כשאר ראשון לטומאה שלא טבל כלל<sup>7</sup>, והיינו טעמא שכתב הרמב"ם דטעונה טבילה באחרונה<sup>8</sup>, וכל זה הוא ביולדת, אבל בטבוי דעלמא אף לדעת אבא שאול אינה צריכה טבילה, שהרי כבר טבל וחייל ביה דין טבוי אלא שהחמירו חכמים בדין טבוי דהוי תחלה לקדש. ובאמת שכ"ה מפורש בדברי הרמב"ם שם שכתב ז"ל, יולדת שטבלה וכו' הרי היא טבולת יום בכל אותן הימים ואינה צריכה טבילה אחרת בסוף ימי טוהר וכו', בד"א שהיא כטבול יום לענין תרומה ומעשר, אבל לקדשים הרי היא כראשון לטומאה שעדיין לא טבל אלא כמי שנגע בנדה או בטמא מת וכו', ע"כ. והרי מבואר בדבריו להדיא דאין הביאור דהחמירו בדין טבוי שלה לענין קדש,

<sup>6</sup> וכ"ה מוכרח, דהא אם טענינו טבילה לערב שוב יהא טבוי ואין לדבר סוף, ובשלמא יולדת לדעת הרמב"ם החמירו בה בכל ימי טוהר שתטמא את הקדש, אבל לאחר שטבלה בשנית הרי היא כשאר טבול יום ולפיכך אינה צריכה שוב טבילה, אבל אם נאמר דכל טבוי צריך טבילה לקדש א"כ אין לדבר סוף.

<sup>7</sup> ובזה ניחא מה שאמרו ב"ש שם דהרי היא כטמא מת לקדש, ואילו בשאר טבוי דעלמא לא מצינו כלל תנא הסובר דטבוי כאב הטומאה לקדש, ולמש"נ לא אמרו כן ב"ש אלא ביולדת, וס"ל דלענין קדש הרי היא כמי שלא טבלה כלל ונשארת בטומאתה, א"נ הוקלש טומאתה מחומר טומאת יולדת (המטמאה בהיסט ומר"מ) והוא כטמא מת שמטמא במגע ולא במשא. ועי' מש"נ להלן בדעת משנה ראשונה שם, דאיהי סברה דהוקלש טומאתה והרי היא כשני שלא טבל.

<sup>8</sup> ומשעה שתטבול באחרונה אז הוי דינה כטבוי לענין קדש שהוא פוסל את הקדש ואינו מטמא, וכמו שנביא להלן מפיה"מ לנגעים. וא"ת הרי כתב הרמב"ם שהיא צריכה טבילה ואח"כ תגע בקדש, ולפי"ד היאך תגע בקדש והרי לא היה לה הערב שמש, האמנם בלא"ה הקשה הראב"ד היאך תגע בקדש והרי עדיין מחוסרת כפרה היא, וע"כ דכוונת הרמב"ם במש"כ ואחר תגע בקדשים היינו אחר שתביא כפרתה, והרי היא טבולת ביום שמונים דמקצת היום ככולו, ולמחר אחר הערב שמש תביא כפרתה ומותרת בקדשים, ודוק.

אלא דלענין קדש אין דינה כלל כטבולת יום ולפיכך טעונה טבילה אחרת בסוף ימי טהור, וזה ברור.

ומקור שיטת הרמב"ם בזה נראה שהוא ממשנת נגעים פי"ד מ"ג, וכפי ביאורו שם. דתנן התם גבי טהרת המצורע, ביום השביעי מגלחו וכו' וטבל וטהר מלטמא כשרץ והרי הוא טבול יום אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים, נמצאו שלש טהרות למצורע ושלש טהרות ליולדת, ע"כ. ועי' בר"ש ורא"ש שם שפי' להנך ג' טהרות בין במצורע ובין ביולדת דהיינו טבילה והערב שמש והבאת כפרתו, ולפי"ז נתקשו למה נקט תנא ג' טהרות ליולדת דוקא והרי כ"ה הדין בכל מחוסרי כפרה עיי"ש, אבל הר"מ פי' לג' טהרות דיולדת הכי, אחת מהן לאחר שבעה וכו' שהיא טובלת ונטהרת מלטמא משכב ומושב ואח"כ תשאר ל"ג יום לזכר וס"ו לנקבה בדמי טהרה וכו' והיא במשך זמן זה כמגע טמא מת לקדשים ותהיה ראשון לטומאה, וכאשר השלימה אותם נטהרה טהרה שניה ותטבול ותהיה טבולת יום, ואחר כך תביא קרבן ותשלם טהרתה לאכול בקדשים והיא טהרה שלישית עכ"ד, ומבואר מפירושו דהערב שמש אינו בכלל ג' טהרות דיולדת, וג' טהרות היינו ב' טבילות לקדשים והבאת כפרתה<sup>9</sup>. וזהו המקור למש"כ בחבורו דצריכה טבילה שניה אחר שנשלמו ימי טהרה, ומפרש דבטבילה ראשונה עדיין לא נעשית טבולת יום אלא הרי היא כמגע טמא מת לקדשים, ובטבילה שניה הוא שתהיה טבולת יום, וכמבואר כל זה להדיא בלשונו שם.

והנה דעת הגר"א ז"ל בא"ר (טבו"י פ"ב מ"ג) דטבו"י מותר בחולין שנעשו על טהרת תרומה<sup>10</sup>, והקשה בחזו"א (טבו"י ג', י"ד) ממשנה שלהי נדה הנ"ל, דהרי מפורש שם דיולדת בתוך ימי טהרה אסורה בחולין שנעשו על טהרת הקדש (למ"ד כקדש דמו), עיי"ש. ולמש"נ בדעת הרמב"ם נחא היטב, דדוקא בטבו"י ס"ל להגר"א דמותר בחולין על טהרת תרומה (וה"נ על טהרת הקדש), והביאור בזה הוא, משום דטבו"י לענין חולין ה"ה חשוב טהור גמור, והרי חולין שנעשו על טהרת תרומה חולין נינהו רק שנתנו בהם חומר תרומה וקדש לענין שיהא שלישי פסול בהו, ולכך אין טבו"י פוסל בהו שהרי חשיב כטהור גמור לגביהו, וכל זה בטבול יום דעלמא, אבל ביולדת הרי נתבאר דלענין

<sup>9</sup> והכריחו לזה קושי הראשונים הנ"ל, דא"ה בכל מחוסרי כפרה יש ג' טהרות. ובטעמא דמילתא י"ל דלא נמנו רק טהרות הבאין ע"י מעשה, אבל שמשא ממילא ערבא כדאיתא בנויר ס"ד ב'. האמנם צ"ב לפי פירושו היאך יתפרשו הג' טהרות דמצורע, וצריך לומר דמפרש לה הכי, טהרה ראשונה היא בטבילה דאחר תגלחת וצפורים דאינו מטמא בביאה (וכמו שפי' הא"ר שם), טהרה שניה היא בטבילה דאחר שבעת ימים שאוכל במעשר (ובזה הוא דלא כהא"ר דלא חשיב ליה טהרה עיי"ש), וטהרה שלישית היא כשיביא כפרתו דאוכל בקדשים.

<sup>10</sup> והביא כן מתוספתא (פ"א טבו"י ה"ג), דתניא חומר בידים מטבו"י שפוסלות את החולין שנעשו על טהרת תרומה, וכ"ה לפי גירסתו שם אבל הר"ש (פ"ב טבו"י מ"ב) לא גרס לה, ועי' תוס' נדה ז' ע"ב ד"ה והאי ובאבנ"מ תשו' י', ועי' בספר משנת טהרות טבו"י ס"ה מה שהאריך בזה.



קדש עשאוה כראשון דעלמא שלא טבל, ולפיכך הרי היא מטמאה אף לחולין שנעשו על טהרת הקדש למ"ד דכקדש דמו, ודוק. ואכתי יש בזה מקום עיון לדעת משנה ראשונה שם דסברה שלא החמירו ביולדת לעשותו ראשון לטומאה וכדפרש"י שם, ולכאורה לדידה חשובה יולדת כשאר טבו"י ומ"מ תנן דפוסלת לחולין שנעשו על טהרת קדש, האמנם נראה דלכו"ע החמירו ביולדת לעשותה כטמא שלא טבל וצריכה טבילה באחרונה, אלא שבזה נחלקו תנאים עד כמה הוקלשה טומאתה בטבילה, דלמשנה ראשונה עשאוה כשני שלא טבל<sup>11</sup>, למשנה אחרונה כראשון שלא טבל, וב"ש סברי דעשאוה כטמא מת.

<sup>11</sup> וחמורה יותר משאר טבו"י דלדעת חכמים פוסל את הקדש ואינו מטמא, אבל יולדת חשובה כשני ומטמאה לקדש ועושה אותו שלישי. וכן פרש"י שם דלמשנה ראשונה הויא שני לקדש, ולפו"ר תמוה מה הכריחו לפרש מתניתין כר"מ הסובר כן בטבו"י דעלמא, ולמש"נ ניחא.

## הרב אריה לדרמן

### ספק משקין לטומאת עצמן ולטמא אחרים

תוספתא טהרות פ"ה ה"ה. הובאה בר"ש טהרות פ"ד מ"ו. ספק משקין ליטמא טמא לטמא טהור דברי ר"מ וכן היה ר"א אומר כדבריו, ר"י אומר לכל טמא (ובגמ' פסחים איתא בהדר ביה ר' יהודה מהך דלטמא כלים) ור' יוסי ור' שמעון אמרים ספק משקין לאוכלים טמא לכלים טהור. ובגמ' פסחים ט"ז א' דפליגי אי טומאת משקין לטמא אחרים דאו' וא"כ ספיקו לחומרא או דרבנן וספיקו לקולא אך לטמא כלים לכו"ע אינו אלא מגזירת י"ח דבר אטו משקה זב וזבה ומדרבנן וספיקו להקל.

ולהלן בתוספתא. חבית שיש בה משקין טהורין עד חציה. ונפלו לאוירה משקין ספק טמאין ספק טהורין, המשקין טהורין שאין מיטמאין אלא מחמת החבית. נפלו ע"ג המשקין משקין טמאין וחבית טהורה. ועיי"ש ריש בביאור התוספתא ד"ה אלא, ומתבאר דהחבית אין מיטמאת מכח המשקין שנפלו לאוירה דספק משקין לטמא כלים טהור ובכה"ג גם המשקין שבחבית טהורים דאין להם טומאה לא מכח המשקין שבאויר החבית דלא חזינן לחבית כמאן דמליא טומאה, ולא מכח החבית עצמה שטהורה מספק. ורק בנגעו במשקין שבחבית מטמאין מספק דס"ל דספק משקין לטמא אוכלים טמא דהוא ספיקא דאו' (ומתבאר בתוספתא דה"ה ספק משקין לטמא משקין הגם דזהו דרבנן דהא אין עושה כיוצא בו מ"מ י"ל דלא חילקו חכמים בין אוכלין למשקין), ומ"מ גם בכה"ג אין המשקין שבחבית חוזרים ומטמאים החבית כיון דהוי ספק משקין לטמא כלים.

והנה בר"מ פ"ד מאבוה"ט ה"ח. חבית שהיא מלאה משקין וכו' וכן אם נכנסו משקין שהן טמאין מספק לאויר החבית הרי החבית טהורה והמשקין שבתוכה טהורין שאין מתטמאין אלא מן החבית, ואם נתערבו משקין אלו הספק במשקין שבחבית הרי כל המשקין שבחבית טמאין בספק והחבית טהורה וכו'. וכתבו האו"ש וחזו"א דהר"מ שינה מלשון התוספתא דקתני נפלו ע"ג המשקין, משום דתוספתא איתא כמ"ד ספק משקין לטמא אחרים טמא, אך למה שפסק הר"מ שם דספק משקין לטמא אחרים טהור ע"כ גם בנגעו במשקין שבחבית טהורים ולכך ציירה הר"מ דנתערבו, ור"ל דהמשקין שבחבית לא נטמאו מחמת הספק ואלא דמעורבין שם משקין טמאים מספק. והקשה החזו"א (טהרות סי' ה' סקכ"ב) דכיון דאין המשקין מטמאים משקין אחרים מספק א"כ ליבטלו ברובא כדאמר בבכורות כ"ב ברובא ציר. והיינו הא דאיתא שם דהלוקח ציר דגים מעובד כוכבים משיקו במים וטהור. דאי רובו מים טהרו בהשקה ואי רובו ציר

ומיעוטו מים (דאין לו דין מים ליטהר בהשקה) הנך מים שנטמאו אצל העכו"ם, נטהרו בתערובתן ברוב ציר וחזינן שיש ביטול ברוב בטומאה. ואמנם לו"ד מרן היה באפשר לחלק דלא דמי להתם דהציר הוא דבר שאין מקבל טומאה דהוא זיעה בעלמא כמבואר בגמ' שם והלכך בטלי ביה מיעוט המים הטמאים. אך היכא שנתערבו משקין טמאים בטהורים הא דינא כמש"כ החזו"א טהרות א' סק"ד וז"ל, דהרי היכי דאפשר להמועט לטמא את הרוב לא שייך ביטול כדאמר בכורות כ"ב א' דלקדירה לא, ובריש מקוואות שתה טמא ושתה טהור, טמא. וא"כ י"ל דהכא שנתערבו המשקין המסופקים במשקין שבחבית הא המים שבחבית הם משקין המקב"ט ורק דהמשקין המסופקים טמאים דספק טומאת עצמן לחומרא והמים שבחבית אנו דנים בהם לקולא דזה הוי ספק משקין לטמא אחרים. וכ"ז דין הנהגה בספיקות, אכן יש להצד דאכן המים המסופקים טמאים הרי באמת טמאו גם את המשקין שבחבית והלכך שפיר י"ל דהמשקין המסופקים לא נתבטלו הואיל דזה הוי ספק טומאת עצמן, דלענין טומאת עצמן שפיר יש לדון דבאמת נטמאו גם המשקים שבחבית ולא בטלו את המשקין המסופקים שנתערבו בהם.

אכן באמת י"ל (הגם דצ"ע אם לזה נתכוון החזו"א) דאכתי לא נתיישב בזה, דהא טעמא דספק טומאת עצמן לחומרא כיון שהוא דאור', והא דלטמא אחרים ספיקן טהור הוא כיון דלמ"ד זה אין משקה מטמא דבר אחר מן התורה, וא"כ הא אפילו היו המשקין המסופקים טמאים בודאי ג"כ אין מטמאים את המשקין שבחבית מדאורייתא וא"כ שוב י"ל דמדאורייתא בטלי ברובא משקין טהורין והגם דמדרבנן לא בטלי כיון דמדרבנן מטמאי למשקין שבחבית, הא שוב כיון דאינם טמאים בודאי אלא מספק, הרי הכא גם טומאת עצמן אינה אלא מדרבנן וספיקא לקולא ואכתי דברי הר"מ צ"ע.







## הרב חיים שפירא

## קוטב דין דרך חירות בליל פסח

שנינו בפסחים קטז ב, וחותם בגאולה רבי טרפון אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם [מן הזבחים ומן הפסחים] כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. וקי"ל הלכה כר"ע מחבירו, ועל כן הלכה כר"ע, וכן פסק הרמב"ם בפ"ח ה"ה מחמץ ומצה, ובנוסח ההגדה.

והנה בגמ' קיז ב איתא, אמר רבא קריאת שמע והלל גאל ישראל דצלותא גואל ישראל מאי טעמא דרחמי נינהו. ופירש הרשב"ם בד"ה קריית שמע, ברכת גאולה שאחר ק"ש. והלל, של ערבי פסחים שחותם גאל ישראל כר"ע דמתניתין שמספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה. דצלותא גואל ישראל, שאנו מתפללין על העתיד, עכ"ל. והדברים תמוהים טובא, הלא לר"ע דמתני' מתפלל אף בברכת גאולה דליל פסח על הגאולה העתידה, כמפורש במתני', כן ה' אלו' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים וכו'. וא"כ הואיל וקי"ל דמעין חתימה סמוך לחתימה, הו"ל לחתום גואל ישראל כבצלותא דהא נמי רחמי. והיך חותמין גאל ישראל דהוא חתימה שלא דרחמי, אחר שמעין החתימה מזכירין רחמי על הגאולה העתידה.

והיה נראה לומר בזה, דאף לר"ע עיקר ברכת הגאולה בליל פסח היא על הגאולה שעברה, וכמו שכתב הרשב"ם להדיא. והא דלר"ע מבקש כן ה' יגיענו למועדים וגו', אין זה מעיקר הברכה אלא תוספת לברכה. וכן מורה לשון הרמב"ם שם שכתב ז"ל, וחותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים, ובזמן הזה מוסיף כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים וגו' ברוך אתה ה' גאל ישראל. הרי שהגם ופסק כר"ע, נקט ליה בלשון ובזמן הזה מוסיף, ומתבאר דהיינו תוספת לברכה ואינו מעיקר הברכה. וא"כ י"ל נהי דסמוך לחתימה מעין החתימה, אין הדברים אמורים אלא במה שהוא מעיקר הברכה, אולם מה שהוא תוספת אינו עניין לחיתום.

ונראה פשוט דמקור דברי הרמב"ם מן הסוגיא הנ"ל. דאחר שמבואר בגמ' דגאל ישראל אינו חיתום על רחמי. ואם מזכירין הגאולה העתידה, ועכ"ז חותם גאל ישראל אף לר"ע, על כרחין דאינו מעיקר הברכה, אלא תוספת. כן היה נראה בפשיטות.

האומנם בעיקרא דמילתא אמאי חותמין בברכת אשר גאלנו, גאל ישראל ולא גואל, אם הבו דלוסיף עלה נימא בה דבר חדש. דבליל פסח אף הגאולה העתידה, נקטינן לה בלשון גאל ולא בלשון גואל. והיינו טעמא, משום דבליל פסח חשובין אנו כגאולים, וכדחזינן מכמה מקומות בהלכה.

ומתחילה יש להביא מש"כ הטור בסי' תע"ב וז"ל, יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. ומש"כ בכלים נאים כפי כחו, כבר באר המ"ב (שם ס"ק ו'), דהגם ובכל השנה ימעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות שזהו בכלל דרך חירות, עכ"ד. וכנראה דהמכוון הוא להדין המבואר בגמ' ב"ב ס ב, וברמב"ם פ"ה מתענית הי"ג, דתקנו משום זכר לחורבן, דהעורך שולחן מחסר ממנו מעט ומניח מקום פנוי בלא קערה מן הקערות הראויות לתת שם. ואם בליל פסח מסדר שולחנו כפי כחו, מתבאר דבליל פסח לא חיישינן לזכר לחורבן, משום דינא דדרך חירות.

ונראה הביאור, דקוטב דין דרך חירות האמור בליל פסח, אינו אך לעניין חירות מגלות מצרים, אלא הוא דין המחייב הוראת חירות אף מגלות המר הזה. וכנראה שלמד זה המשנה ברורה, מדנקט הטור להך דינא דכפי כחו, בחדא מחתא עם דין הסיבה דרך חירות. מתבאר לדעתו, דבכלל הדין הסיבה דרך חירות האמור בליל פסח, אמור דין דלא חיישינן לזכר לחורבן, אלא דנוהגין מנהג חירות גמור<sup>1</sup>.

וכן נראה מעיקר דין קריאת הלל על הכוס. דהא איתא בגמ' גיטין ז א, שלחו ליה למר עוקבא זמרא מנא לן דאסיר שרטט וכתב להו אל תשמח ישראל אל גיל בעמים ולישלח להו מהכא בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל. האומנם הגם דכל זמרא אסור, איכא איסור מסוים בשירה על היין, כמבואר במשנה סוטה מח א, משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות שנאמר

<sup>1</sup> שמעתי מי שהק', היאך בזמה"ז אומרין הלל בליל פסח, אשר יסודו אינו מדין הלל דיו"ט, אלא הלל על הנס דיצ"מ, והיינו שירה על הגאולה. והלא מבואר בגמ' מגילה יד א אחד מ"ד, דאין אומרים הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. וא"כ האידנא דעבדי אחשוורוש אנן, היאך אומרין הלל על גאולת מצרים, עכ"ד.

והשבתי על אתר דקושיא של הבל היא. דסברת אכתי עבדי אחשוורוש אנן, אינה דין בישראל בזמה"ז, שאינן ראויין לומר הלל על גאולתם משיעבוד מלכויות. כי אם דהיא דין בהנס דפורים גופיה, דנס כה"ג אינו מחייב הלל, הואיל ואין הגאולה שלמה, דהא אכתי עבדי אחשוורוש אנן. וכן הוא לשון המאירי שם שכתב, ואין לשון עבדי ה' נופל אלא בנס שאפשר לומר בו עבדי ה' לבד כגון נס של מצרים עבדי ה' ולא עבדי פרעה אבל בזו עדיין עבדי אחשוורוש היו, עכ"ל. הרי דהדברים קיימי לעניין הנס גופו, ופשוט.

אולם להמבואר בדבריני הכא, אף לסברת ההבל דהמקשה, לק"מ. דאף אם נימא דכל שאנו עבדי אחשוורוש אין אנו ראויים לומר הלל, מ"מ בליל פסח מדין ניהוג דרך חירות, אין אנו חשובים עבדי אחשוורוש כלל.



בשיר לא ישתו יין וגו', ע"כ. וכמפורש ברמב"ם פ"ה מתענית הי"ד, וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן ואפילו שירה בפפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין. וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין, עכ"ל.

והנה הגם דנהגו היתר, מ"מ לא מצינו שירה על היין מעיקר הדין אלא בהלל דלילי פסחים. ובפרט לשיטת רב האי גאון (הובאת בר"ן פרק ערבי פסחים על מתני' קטז ב), דהלל דלילי פסחים אינו נאמר בתורת קריאה אלא בתורת שירה, וא"כ הוי ממש שירה על היין, והיאך תקנו חכמים כן. וכמדומה דאף מהכא מתבאר, דבליל פסח לא חיישינן לזכר לחורבן, דמדין דרך חירות כגאולים אנו חשובים, כנלפענ"ד.

ומעתה נתנה ראש ונשובה לנוסח החיתום בברכת הגאולה, דאף לר"ע דמסיים בה ברחמי על הגאולה העתידה, מ"מ אינו חותם כבצלותא גואל ישראל, אלא גאל. ולהמבואר יתכן לומר, משום דבליל פסח אף הגאולה העתידה מגלות המר הזה, הווית היא, ואין חותמין בלשון רחמי אלא בלשון הווה.

## הרב יצחק רובניץ

### כמה דינים בדיני ד' כוסות

#### א - בדין ארבע כוסות וקידוש של ליל פסח

כתב הר"ן פרק ע"פ (כ"ב ע"ב מדה"ר), דבקדוש בשאר ימות השנה צריך לשתות כמלא לוגמיו ידיה, ובד' כוסות אמרינן לקמן והוא דשתי רובא דכסא, הלכך בקידושא דפיסחא דאית ביה תרתי, קדוש והוי נמי דארבע כוסות, בעינן שיטעום ממנו רובא דכוסא מדין ארבע כוסות, ואי רובא בציר מכדי שיסלקנו, בעינן שיטעום נמי בכדי שיסלקנו דלהוי כמלא לוגמיו. וכן כתב הריטב"א (עירובין, ע"ט ע"א) והרא"ש בשו"ת (כלל כ"ד).

והנה הרמב"ם (פ"ז מחור"מ הל' ט') כתב, ששיעור היין רביעית ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, ומשמעש אף מכוס של קידוש כך הוא הדין שיצא ברוב רביעית. ולכאורה סתר דבריו שבקדוש (פכ"ט מהל' שבת ה"ז) כתב שבעינן מלא לוגמיו, וכאן כתב דסגי ברוב רביעית. וצ"ע.

ברא"ש פרק ער"פ (סי' י"ח) הביא שיטת הגאונים דבקידוש צריך לשתות רביעית ואם לא שתה רביעית לא יצא. וצ"ע מהגמ' (ק"ח ע"ב) דבד' כוסות סגי ברוב כוס ואחד מהכוסות הוא כוס של קדוש, הרי שסגי ברוב רביעית לקידוש.

בתוס' (שבת ע"ו ע"ב ד"ה ויעמוד) כתבו על המבואר שם בגמ' שכוס של ברכה הוא ברביעית, וז"ל, ואע"פ דאמרינן בע"פ (ק"ז ע"א) המקדש אם טעם מלא לוגמו יצא, ומלא לוגמו הוי טפי מרביעית כדמוכח בפ' בתרא דיומא (פ ע"א), י"ל דמלא לוגמו דהתם לאו דוקא אלא כדי שיסלקו לצד אחד. ועוד י"ל דדוקא מקדש, עכ"ל. ותירוצ' השני בתוס' הוא, שבקידוש בעינן יותר מרביעית והיינו מלא לוגמיו, והקשה המהרש"א, דצ"ע לחלק בין כוס של קידוש שצריך יותר מרביעית לשאר כוסות של ברכה, שהרי בגמ' ע"פ (ק"ח ע"א) מבואר, דד' כוסות הללו צריך שיהי' בהן כדי מזיגת הכוס יפה, והיינו כדי מזיגה לכל אחד ואחד והיינו כדי רביעית לכולם, והרי בד' כוסות הללו איכא נמי כוס של קידוש ובכל אופן משמע בגמ' שלא בעינן מלא לוגמו אלא רביעית כשאר ג' כוסות.

והנה בשו"ע (סי' ער"ב סע' ח') פסק גבי קידוש של שבת וז"ל, מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש [קונדיטון] וי"א שאין מקדשין עליהם. ע"כ. ובסע' ד' שם פסק,

מקדשין על יין לבן והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד. ע"כ. ולעומת זה בהל' פסח (סי' תע"ב סע' י"ב) כתב, יוצאין ביין מבושל ובקונדיטון ולא הביא דעת הי"א דאין יוצאין בהם. וכן בסע' י"א שם לגבי יין לבן כתב בסתם שכשר, ולא הביא שיטת הרמב"ן דלא יוצאים ביין לבן. וצ"ב מאי שנא קידוש מד' כוסות, ועוד צ"ע, שהרי בד' כוסות יש גם כוס של קידוש.

ובשו"ע (שם סי' ער"ב סע' ט') כתב, שבמקום שאין יין מצוי, י"א שמקדשין על שכר ושאר משקין וי"א שאין מקדשין. ולהרא"ש בלילה לא יקדש על שכר אלא על הפת. ע"כ. ועיין במ"ב (ס"ק כ"ז) שלהרבה גדולי הראשונים לא יוצא בדיעבד על חמר מדינה. אמנם עיין בשו"ע הל' פסח (סי' תפ"ג) שנפסק שם שאפשר לשתות ד' כוסות מחמר מדינה, והמקור הוא מהמהרי"ל, וכתב הרמ"א שאף שלענין קידוש י"א שאין יוצאים בחמר מדינה, לענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין, אם הוא חמר מדינה. וצ"ע מהו הקולא לקדש בליל פסח על חמר מדינה, שהרי אחד מארבע כוסות הוא כוס של קידוש.

עוד יעוין בדברי הרי"ף פרק ע"פ (דף כ"ז בדפי הרי"ף) והובא בטור (סי' תפ"ג), שמאן דלית לי חמרא בליל פסח מקדש אריפתא מידי דהוה אשבתות ויו"ט, וצ"ב מה חידש הרי"ף ומה ס"ד דבליל פסח אי אפשר לקדש הפת. ובטור שם הביא שיטת רב האי גאון, שמי שאין לו יין מקדש על הפת בלילי שבת ויו"ט חוץ מלילי פסח. וצ"ע מה שנא לילי פסח.

ובהקדם נראה, דהנה איתא במתני' (קיי"ז ע"ב) 'מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו'. ובגמ' שם, 'אמר לו רב חנן לרבא: שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס אמר לו: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה'. ובביאור תי' הגמ' פירש הרשב"ם, כלומר ראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל המזון. דהיינו דאין הכוס בברכת המזון בפסח כשאר ברכות הצריכות כוס כמו קידוש. אלא הכוס בעי ברכה ולא הברכה טעונה כוס, וכן הוא לשון המאירי, 'ארבע כוסות אלו לא לברכות נתקנו אלא הברכות נתקנו להם', וכן כתבו עוד ראשונים שהברכה להדר את הכוס.

ונראה דאיכא נפ"מ אם הכוס בעי ברכה או הברכה על הכוס, דבכל קידוש וברכה הצריכה כוס בעינן שתי' כמלא לוגמיו ידי', ואלו בארבע כוסות מבואר בגמ' (ק"ח ע"ב) דבעינן רוב כוס ואפילו אם הרוב כוס פחות מכמלא לוגמו. והבאנו לעיל מהר"ן, שבקדוש דליל פסח איכא ב' דינים שתי' מדין שתית הכוס ובעינן רוב כוס וגם שתי'

מדין כוס של ברכה דבעינן כמלא לוגמו, ונפ"מ אם המלא לוגמו יותר מרוב רביעית בעינן לשותות כמלא לוגמו מדין כוס של ברכה. והנה הר"ן הזכיר כוס של קידוש, ולכאורה איכא עוד ב' כוסות שאומרים עליהם ברכה, ברכת יהללך של הלל וברכת הגאולה. ומבואר מדברי הר"ן שבברכות אלו צריך לשותות רוב כוס ואין דין כמלא לוגמו. וההסבר כנ"ל דהברכה היא להדר ולעטר הכוס א"כ דין השתי' הוא שתי' דכוס של ארבע כוסות וסגי ברוב כוס, דאין זה שתי' של כוס של ברכה. ולפ"ז בכוס של ברכת המזון ג"כ אין דין של כמלא לוגמו דהרי ברכת המזון לא בעי כוס וכל הדין הכא ברכה על הכוס. אמנם עיין ברא"ש (סי' י"ד) שכתב, שכבר תיקנו בליל פסח שברכת המזון טעונה כוס ג"כ, וא"כ איכא דין כמלא לוגמו.

והנה איתא בגמ' (ב"ב צ"ז ע"ב), שכל שפסול לנסך על המזבח פסול לקדוש, ובמסקנה דגמ' נתפרש שבאו לאפוקי יין שריחו רע שאין יוצאים בו בקידוש. ודנו הראשונים שם, מה הדין ביין מבושל ובקונדיטון שפסול לנסך כמבואר בגמ' (מנחות פ"ו ע"ב), האם מקדשים עליו, ושיטת הרמב"ם ודעמ' שאין מקדשים, עיי"ש. אמנם הקשו הראשונים על שיטת הרמב"ם מהירושלמי (פרק ע"פ) שיין קונדיטון ומבושל כשר לארבע כוסות. והרי כוס ראשונה היא כוס של קדוש. ויש מהראשונים שהוסיפו להקשות מכוס של ברכת המזון. וצ"ב למה לא הקשו מכל הארבע כוסות שמברכים עליהם. – ולפי הנ"ל אתי שפיר, דלגבי שתי' של ארבע כוסות ודאי לא קשה על שיטת הרמב"ם, דהפסול של יין שאינו ראוי לניסוך הוא שאין לברך עליו, אבל שתית ארבע כוסות כל שהוי יין כשר, שאין זה ברכה על הכוס, אלא שהכוס כמות שהוא וכפי דינו טעון ברכה. אשר לפ"ז נראה, שברכת ההלל והגאולה אפשר לעשות על קונדיטון ומבושל דהרי דין הברכה הוא על כוס של ד' כוסות ואם הן כשרים לד' כוסות מתקיים הדין להדר ולעטר כוס דד' כוסות בברכה. ודו"ק. אלא דעדיין קשה מכוס של קידוש.

ונראה בזה, דהנה הבאנו לעיל את דברי הטור בשם רב האי גאון, שאין לקדש על ריפתא בליל פסח. ולכאורה ההסבר בזה ע"פ הגמ' הנ"ל (דף קי"ז ע"ב) שארבע כוסות תקנו רבנן וכל אחד נעביד ב' מצוה, א"כ איכא תקנה בליל פסח דהקדוש יהי' על כוס דארבע כוסות, וזה מפקיע את הדין קדוש על הפת. וכל זה לחומרא. והנראה דלקולא ג"כ הגדר הוא כך, שדין הכוס של הקדוש נתקן על כוס של ארבע כוסות וכל שכשר לדין ארבע כוסות ממילא מקדשים עליו. וההסבר בזה, שמכיון דאיכא עליו שם כוס לארבע כוסות חשיב ג"כ כוס לקדוש, ומדחשיב כוס של ארבע כוסות חשיב נמי לכוס של קידוש, שכיון שמתקיים בו הדין ד' כוסות שתקנו לומר עליהם קידוש, ממילא דמהני ביה גם דין הקידוש דשאר יו"ט. ודוגמא לדבר, פת שמקדשים עלה, ואלו

להבדלה היא פסולה, אבל בליל יו"ט שמקדש על פת יכול להבדיל ג"כ על הפת, שמכיון דיש לפת חשיבות כלפי קדוש ג"כ כשר להבדלה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשנו על המחבר (סי' ערב) שמביא ב' שיטות לגבי יין קונדיטון ומבושל האם כשר לקדוש וכן ב' שיטות לגבי יין לבן, ואלו לגבי פסח בסי' תע"ב סתם שמקדשים עליהם ולא הביא פלוגתא בזה. ולהנ"ל אתי שפיר שמכיון, שקונדיטון ומבושל ולבן כשר לארבע כוסות, מועיל גם לקידוש שהוא ג"כ ניתקן על כוס דארבע כוסות.

ולפ"ז מובן ג"כ מה דנתקשנו לגבי חמר מדינה, דהביא המחבר ב' שיטות האם מקדשים ובמ"ב שם דאיכא ראשונים שגם בדיעבד אין מקדשים, ואלו הרמ"א בסי' תפ"ג לגבי ליל פסח פסק דמקדשים על חמר מדינה. והביאור כנ"ל שמכיון דכשר לארבע כוסות כשר גם לקידוש שנתקן על כוס דארבע כוסות.

ולפ"ז נראה לישב ג"כ שיטת הרמב"ם המובא לעיל שכתב, דשותה בארבע כוסות רוב רביעית, ונתקשנו בזה דהרי כוס ראשונה הוא כוס דקדוש ובהל' שבת פסק דבקדוש בעינן כמלא לוגמו. וכן נתקשנו על שיטת הגאונים המובא ברא"ש שסוברים דבעינן רביעית בקידוש ואלו בגמ' מבואר שארבע כוסות סגי ברוב כוס.

וכן הבאנו את קושית המהרש"א על התוס' דבקדוש בעינן מלא לוגמו שזה יותר מרביעית, והרי בגמ' מבואר דבפסח סגי ברוב כוס ואחד מהכוסות הרי זה כוס של קידוש - ונראה כנ"ל דהקידוש בליל פסח נתקן על כוס דארבע כוסות וכן דין השתי' הוי שתי' דארבע כוסות, וסגי בליל פסח ברוב רביעית ומתקיים בזה גם דין הקדוש של יו"ט.

והנה הגמ' (דף ק"ט ע"ב) הק' היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי משום זוגות. ות' רבינא, ארבעה כוסות תקינו רבנן כל חד וחד מצוה באפי נפשה.

וכתב הרי"ף מכח הגמ' הנ"ל, שכל כוס הוי מצוה בפני עצמו, לכן מברכינן על כל כוס בפנה"ג. והקשו הראשונים הרי בפנה"ג דקדוש פוטר כוס של גאולה וכמו דמצינו בסיים הסעודה של יום בלילה ובירך ברכה מ"ז שפוטר בפנה"ג של קידוש. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דבקדוש מה דבעינן ברכה בפנה"ג הוא משום דבעינן שיטעום ואם יכול לטעום מחמת הברכה דכוס של ברכת המזון אין צריך יותר לברך. אבל כוס דארבע כוסות סובר הרי"ף דאין זה דין ברכה על הכוס כשאר ברכות על כוס שלא נאמר בהם דין לברך בפנה"ג, אלא הוה ברכת בפנה"ג ברכה בפני עצמה על כוס של מצוה, שבכלל התקנה

היתה שהכוס טעון ברכה וברכת בפה"ג, וכל שהכוס היא מצוה בפני עצמה בעי ברכה בפני עצמו.

ובשו"ע (סי' תע"ב סע' א') איתא, שלא יאמר הקידוש בליל פסח עד שתחשך. ועיין במג"א ובט"ז שנתקשו שבשלמא שתית הכוס בעי לילה כמו מצה. אבל הקדוש יכול לומר מבעוד יום כמו כל שבת ויו"ט. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאין הקידוש כשאר שבתות ויו"ט של כל השנה, אלא דנתקן גם מצד הכוס שטעון קידוש וכיון דמדיני הכוס הוא, דינו כמוהו, שכמו שהוא בעי לילה גם הברכה עליו טעונה לילה. [וובהמשך יתבאר בעז"ה יותר מזה דהקידוש משוה לכוס כוס של ברכה וד' כוסות]. ומצינו במאירי במתני' ששתית הכוס בעי הסיבה והוסיף המאירי וכל הדברים הנאמרים על הכוס ג"כ בעי הסיבה וההסבר כנ"ל.

### ב - עוד בענין הנ"ל

בשו"ע (תע"ג, א) איתא, אם שכח להבדיל ולא נזכר וכו' ישרים עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל. ובהגדה מעשה נסים לבעל הנתיה"מ כתב, שאומר את ההבדלה על הכוס של גאל ישראל, ואם נזכר לאחר שהתחיל ברכה"מ עושה את ההבדלה על כוס של הלל. והרע"א בגליון נקט, שעושה את ההבדלה על כוס של ברכה"מ וכן משמע במ"א (סק"ב). נמצינו דנחלקו האחרונים אם עושים ההבדלה על ברכה"מ או דווקא על ההלל. והנה מה שאין אומרים על ברכה"מ לכא' זהו מצד שאין עושים מצוות חבילות חבילות וכמבואר בריש ערבי פסחים, אלא דכאן כיוון שאין מוסיפים על הכוסות צריך להבדיל על הארבע כוסות, ולפי זה צ"ע דעת הנתיה"מ, מאי שנא הכוס של גאל ישראל והלל מהכוס של ברכה"מ לגבי סברא זו שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

בשו"ע (סי' תע"ב, א) איתא, לא יאמר קידוש של ליל פסח עד שתחשך, והמקור מובא במ"א בשם תרוה"ד, דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וארבע כוסות צריכים להיות בלילה. וצ"ב דבשלמא השתיה צריך להיות בלילה, אבל הברכה והקידוש בעצמו לכא' למה שלא יוכל לעשותו ביום.

כתב הרמ"א (סי' תע"ג, ז), שצריך שיהיה הפת מגולה בשעת אמירת ההגדה עד שאומר 'לפיכך וכו' שאז מחזיק את הכוס ויכסה הפת. ולכא' צ"ע דהרי מבואר בכל הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"י; רמב"ן במלחמות פסחים כב ע"א מדה"ר; ועוד ראשונים) שמוזג כוס שני ואומר ההגדה על הכוס והיינו שיש קיום דין באמירת ההגדה על הכוס בדווקא, וצ"ע א"כ מאי שנא בכל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס ואין צריך לכסות

את הפת, מאמירת לפיכך שצריך לכסות את הפת, הרי בשניהם נאמר הדין דנאמרים על הכוס.

והנראה בזה, דבגמ' (פסחים קיז, ב) איתא דד' כוסות תקנו רבנן בכל חד וחד נעביד בה מצווה, ומצווה היינו ברכה, ומבואר בראשונים שם דהא דבעינן ברכה היינו להדר הכוס בברכה, והיינו דהוי הידור בהכוס עצמו, ולא הוי כקידוש דשם העיקר ההוא ברכה ומחשיבות הברכה דבעי כוס, אולם כאן עיקר קיום הדין הוא בשתיית הכוס אלא דבעינן להדר הכוס בברכה. ומבואר יותר במאירי דבעינן הסיבה בשתיית הכוס ובדברים הנאמרים עליה, וחזינן דהברכה הוי חלק מצורת קיום דינא דהכוס.

וא"ש לפי"ז מה דמבואר בשו"ע דהקידוש צריך להיות בלילה, דכיוון דברכת הקידוש הוי חלק מקיום דינא דהכוס בעצמו ממילא כמו דבעינן לכוס לילה ה"ה לברכת הקידוש. ולפי"ז יש לבאר דברי הרמ"א, דהנה מה דבעינן לכסות הפת בקידוש זהו מחמת בושתו של פת, ונראה דכ"ז שייך רק היכן שעיקר הדין בזה הוא הברכה ונשנה הדין בברכה דבעינן על יין מחמת חשיבותו של היין ובזה הדין דיש בה בושתו של פת. אמנם בארבע כוסות דאדרבה עיקר הדין הוא בשתיית הכוס רק דבעינן ברכה להדר הכוס, בזה אין לומר בושתו של פת דאין זה מחשיבות היין שהברכה תאמר עליו, ולפי"ז י"ל דהנה בשב"ל בפירוש ההגדה מבואר דאמירת לפיכך וכו' הוי שירה וצריך לאומרו על הכוס, וא"כ חלוק כל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס מחמת חיובא דהכוס דבזה אין בושתו של פת, מאמירת לפיכך דהוי חיוב נפרד דאמירת שירה על הכוס ובזה יש בושתו של הפת דזהו מחמת חשיבותא דהיין.

ויש ליישב לפי"ז דברי הנתיב"מ, דיש לומר דהדין דאין עושים מצוות חבילות זהו רק באופן דעיקר הדין הוא הברכה רק דחשיבות הברכה מצרכת כוס ובזה הדין דאין אומרים שני ברכות אכסא חדא, אבל בברכה של ד' כוסות שזהו מקיום דין הכוס בעצמו בזה לא איכפת לן שיאמר עוד ברכה על הכוס דאין זה שני ברכות הטעונות כוס, ולכן בברכת המזון דחוץ מקיום דינא דד' כוסות הוי קיום ברכה על הכוס עדיף שלא יעשה ע"ז הבדלה מחמת דינא דאין עושין מצוות וכו', אבל בגאל ישראל ובהלל דהוי קיום ד' כוסות בלבד, לא שייך בזה הדין דאין עושים מצוות חבילות.

### ג - בביאור ד' כוסות כנגד ד' לשונות

בגמ' (פסחים צ"ט ע"ב), דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה ר' יוסי) שלר' יוסי גומר כל הסעודה ומברך

ברכהמ"ז ואח"כ מקדש. והקשו, שלר' יוסי איך יעשה ד' כוסות כיון שלא יקדש אלא אחר ברכהמ"ז ולא יעשה סעודה אחרת. ותי' דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילים לעשות, אלא כוס ברכהמ"ז תחילה ואח"כ קידוש וכו'. וצ"ב מה ס"ד דצריך לשתות ד' כוסות על הסדר וקידוש בתחילה. ואמנם עיין בתוס' רי"ד שם שכתב, דבאמת צריך לאכול עוד כזית ולברך עם כוס כדי שיהי' כסדר הרגיל, וצ"ב.

והנה הגמ' (שם ק"ט ע"ב) הק', על מה דאיתא במתני' שלא יפחתו לו מארבעה, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי, משום זוגות. ותי' הגמ', שכל חד וחד מצוה באפי נפשה. וממילא אין זה זוגות.

והנה בסדר רב עמרם גאון איתא, דד' כוסות מעכבות זא"ז, וא"כ צ"ב מה הכונה דכל אחד מצוה בפני עצמה. ועיין בר"ן דכתב שאע"פ שד' כוסות תקנו חכמים מכל מקום בכל חד וחד קבעו מצוה באפי נפשו. והביא בשם הרי"ף, דלכן צריך לברך בפה"ג על כל כוס בפני עצמו, אע"פ שבירך על כוס קודם ומהלכות ברכות פטור מלברך, אבל מכיון דהוי מצוה בפני עצמה מברך עוד פעם על הכוס בפה"ג. וצ"ב.

והנה בגמ' (ק"ח ע"א), יין, איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. וכו' ואמרי ליה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעא הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעא הסיבה מאי דהוה הוה. ע"כ. והנה התוס' הובא לעיל כתבו, דבהתחיל בסעודה מבעוד יום מברך ברכהמ"ז וכוס זה הוא כוס ראשון, וא"כ אשכחן ג' כוסות שיצטרכו הסיבה דהשתא גם בכוס ברכהמ"ז מתחלא לה חירות.

והנראה לומר ע"פ דברי הכלבו שכתב, דד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. ובכל כוס בעי להודות ולשבח על ענין לשון דגאולה ידידה. והסביר שם הכונה שבכל לשון. וכן מובא מהגר"א, דכל כוס הוה כוס הודאה בפני עצמו על לשונות הגאולה. נמצא לפי"ז דאין הפירוש שתקנו חז"ל ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה והוי טעם בעלמא למה תקנו ד', אלא דמתקיים בכל כוס וכוס שם כוס של גאולה ידידה, והכוס הראשון הוי כוס של גאולת והוצאתי, שמודה ומשבח על ההוצאה, והכוס השני על ההצלה וכו'.

אשר לפ"ז נראה לבאר כוונת הגמ' דב' כוסות הראשונות בעי הסיבה דהשתא התחיל הגאולה, אשר לכא' דברי הגמ' צ"ב, מה לי מה שאומר כעת את ההגדה ומה ההגדה קובעת בחלות שם הכוס, ולהנ"ל אתי שפיר דכוס ראשון הוי ביה קיום הגאולה של והוצאתי ולכן הוה כוס דקמתחלא גאולה. אשר לפ"ז כוס של ברכהמ"ז בכל אופן הוי



כוס דגאלתי ואף אם שותהו בתחילה, שכך היתה התקנה, ומיושב מה דהקשינו על התוס' דבאופן שמברך בתחילה ברכהמ"ז יצטרך הסיבה על הכוס הזה שהוא הראשון דאכתי הוא בתחילת הגאולה, ולדברינו לעולם כוס דברכת המזון הוא כוס דגאלתי ואינו תחילת הגאולה ולא בעי הסיבה גם באופן זה.

ולפ"ז מיושב דברי התוס' רי"ד שכתב דסדר הכוסות מעכב ולעולם כוס ברכת המזון צריך להיות כוס הג', אשר לכא' תמוה דמהיכי תיתי שיהיה שסר לסרכת הכוסות, אמנם להנ"ל מובן, דיש סדר לכוסות דכוס א' הוי כוס של הוצאתי וב' הצלתי והג' וגאלתי. [עיי"ש בכלבו את ההסבר של הוצאתי וכו']. ולפ"ז נראה לבאר כונת הגמ' כל חד הוי מצוה בפני עצמו, ולכן לא חשיבי זוגות. דכל כוס הוי כוס דגאולה אחרת, ואע"פ שמעכבים זה את זה, הוי עיכוב בעלמא בדין קיום המצוה, אבל כל כוס הוי כוס בפני עצמו בהודאה ושבח על גאולה ידידה. וזהו טעם הרי"ף דבעי ברכה על כל כוס בפני עצמו, דהוי מצוה בפנ"ע וכנגד גאולה המיוחדת לכל כוס.

רמב"ם פרק ה' מחמץ ומצה הלכה י' "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אע"פ שאינו מקום סעודה" והראב"ד השיג "שאינ כאן שם לארבע כוסות אם אינם במקום אחד" הרי דסובר הראב"ד דבעינן שהד' כוסות מצורפים ולפיכך בעינן שיהיו כולם במקום אחד לצרפם.

ונראה לבאר דברי הראב"ד על פי הנזכר דכל כוס וכוס יש לה שם לעצמה, וכוס ראשון הוי כוס דהוצאתי וכוס שני הוי כוס דהצלתי וכן כל זה הסדר כל הד' כוסות, וכל כוס הוי שלב בגאולה עד כוס רביעי שהוא גמר הגאולה ומשום הכי בעינן שיהיו הד' כוסות מצורפים במקום אחד וכמו שנתבאר.

ובאמת נראה דגם הרמב"ם סבר כדברי הראב"ד דבעינן שהד' כוסות יהיו מצורפים אלא דס"ל דצירופם הוי על ידי סדר ההגדה והברכות שעליהם.

### ד - חיוב ד' כוסות

בגמ' פסחים קח, ב איתא, שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. כך היא הגירסא לפנינו. ופי' הראשונים (רשב"ם ותוספ''), ידי יין יצא, היינו שמחת יו"ט כדתניא לקמן, ושמחת בחגך, במה משמחו ביין.

אמנם גירסת הרי"ף והרמב"ם (פ"ז ה"ט מחו"מ), שתאן חי יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתאן בבת אחת, ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. ולגי' זו משמע דהא דיוצא ידי חירות היינו בדין שתית ד' כוסות דליל פסח, ואין זה מדין שמחת יו"ט,

דהרי דינא דחירות דין הוא בליל פסח. וצ"ב פירושא דהך מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות, איזה שני דברים ישנן בזה, ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות, מאי יצא ידי חירות, איזה קיום יש בזה.

והנה בגמ' קח, א, איתא, אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות שאף הם היו באותו הנס. ע"כ. וחידושו דאע"פ דהוי מצות עשה שהז"ג, נשים חייבות משום דהווי באותו הנס. ולכאורה צ"ע, דמאי חידוש ריב"ל, הרי מפורש כן בברייתא להלן קח, ב, ת"ר הכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. ע"כ. הרי דבין לרבנן ובין לר"י נשים חייבות בד' כוסות, וצ"ב מעתה מאי חידוש לן ריב"ל. ועוד צ"ע, דבגמ' שם סוגיא ערוכה דאשה חייבת בהסיבה, ובארו הראשונים משום דהווי באותו הנס, וצ"ע א"כ מהו חידושו של ריב"ל.

והנה הרמב"ם (פ"ז ה"ו מחור"מ) כתב וז"ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו' עכ"ל.

ולכאורה הרמב"ם בהלכה זו מבאר את הדין שצריך לראות עצמו כאילו וכו', ומתקיים דין זה במעשה שעושה דרך חירות והוא אכילה ושתי' בהסיבה, וצ"ב מה דכילל הרמב"ם בהאי הלכתא שצריך לשתות ד' כוסות, ותו, הרי את עיקר ההלכות של ד' כוסות מבאר הרמב"ם להלן הל' י', ומאי האי דכלל דין זה בהלכה זו. וצ"ע.

והנראה מדברי הרמב"ם, דאיכא חיוב אכילה ושתי' והסיבה מדין חייב להראות דרך חירות, והאכילה והשתי' הם אופן וצורה של מעשה חירות. [עיין פרקי דר"א פ' מה, מה עשו ישראל באותו הלילה היו אוכלין ושותין יין ונותנים שבח והודאה – הרי דזה האופן והצורה של חירות דעשו בנ"י בצאתם ממצרים], ובהא דינא איכלל דין שתי' יין דרך חרות ושיעורו ד' כוסות, ובהכי מתקיים דרך חירות שפיר. – אמנם איכא עוד דין שתי' דד' כוסות מדרבנן כנגד ד' לשונות של גאולה כמבואר בירושלמי, וזהו עיקר דין מצוה של ד' כוסות ואיכא בזה פרטי דינים כמבואר בהמשך הרמב"ם הל' י' שצריך על סדר ברכות.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשינו בדברי הרמב"ם בשתאן בבת אחת, ידידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, מהו הך מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות מאי יצא ידי חירות דנקט ואיזה קיום איכא בזה, ולפי

הנתבאר י"ל, דאף בלא יצא ידי הדין דרבנן דאיכא מצות שתית ד' כוסות כנגד לשונות של גאולה, אבל יצא ידי מצות שתי' של מעשה חירות וכמ"ש.

האמנם דצריך לבאר, מאי האי דבהא דינא דדרך חירות איכא גם שיעור דד' כוסות, ונראה, דהנה לפי' רשב"ם והתוס' שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, היינו שיצא ידי שמחת יו"ט, וצ"ב הרי בכל יו"ט מקיים שמחת יו"ט ברכיעית מהו א"כ הדין כאן שנאמר דבד' כוסות מקיים שמחת יו"ט, ותי' הראשונים, דאחר דנקבע חיוב שתית ד' כוסות כליל פסח, שוב נקבע דשיעור השמחה כליל פסח הוא גם בד' כוסות. ואשר לפ"ז נראה גם לשיטת הרמב"ם, דכיון דנקבע שיעור השתיה דהסעודה כליל פסח בד' כוסות, שוב נקבע דזהו השיעור דשתיה מצד מעשה החירות, דשיעור השתיה של הלילה בעינן ביה מעשה חירות.

ונמצא לפ"ז, דבמה דמבואר בגמ' דבשתאן בבת אחת ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, אין הפי' שיצא ידי חובת השתיה דד' כוסות ורק שצריך שוב ברכה על הכוס וכדביאר הגרי"ז, אלא עדיין לא יצא ידי חובת שתיה דד' כוסות, וכששותה אח"כ על סדר ברכות צריך לשותות רוב כוס כדין שתית ד' כוסות ולא רק מלא לוגמו כדין שתי' על שאר כוסות של ברכה כקידוש והבדלה.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשינו בדברי ריב"ל, מהו חידושו דאשה חייבת בד' כוסות הרי הוי ברייתא מפורשת דאשה חייבת וכן מבואר דאשה חייבת בהסיבה, דמה דמבואר בברייתא דאשה חייבת י"ל דאיירי בדין שתי' מדין מעשה חירות ובזה פשוט בלא ריב"ל דאשה חייבת משום שהיתה באותו הנס, והרי היא חייבת לעשות מעשה חירות דהרי ג"כ ניצלה. אך ריב"ל חי' עוד דחייבת גם בעיקר המצוה של ד' כוסות שהיא כנגד ד' לשונות ובזה היה מקום לומר דהוי חיוב מצווה ככל שאר מצוות, וס"ד דהוי מצעשהז"ג ואשה פטורה, וזה חי' דריב"ל שאף בזה אשה חייבת כאיש בעיקר המצוה משום דהיתה באותו הנס.

וברבינו חננאל על מימרא דריב"ל כתב נשים חייבות בארבע כוסות הללו כאנשים ולפי מה שכתבנו מדוקדק היטיב מה שכתב "כאנשים" דבא לבאר עיקר חידוש דריב"ל דחיובם כאנשים וכמו שנתבאר דבלא מימרא דריב"ל חייבים מדין חרות וכדלעיל.

## הרב אברהם סומפולינסקי

### היום אתם יוצאים בחודש האביב

איתא בפר' בא היום אתם יוצאים בחודש האביב וברש"י שם וכי לא היו יודעים באיזה חודש יצאו אלא כך אמר להם ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחודש שהוא כשר לצאת וכו' ומ"מ יל"ע במלת היום אתם וכו' דיתירה היא.

עוד בדברים פר' ראה שמור את חודש האביב ועשית פסח כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך לילה. ועי' בתרגום דפי' מילת לילה דעבד לך ניסים בלילה ומ"מ צריך פירוש קישור התיבות בפסוק ומלת לילה מאי בעיא בקרא דהכא דעסיק בחודש האביב, באיזה חודש יצאו.

אמנם עפ"ד התשב"ץ בתשו' והרמב"ם הל' קדה"ח עולה פירוש המקראות כפתור ופרח.

בהקדם אשר יבואר דבהתשב"ץ בתשו' איתא דשנת יציא"מ היא שנת ב"א ת"נ למניין שלנו והביא ראייה מחשבון המולדות שבשנה זו יוצא מולד ניסן בה' ב של"ה וכ' שזהו מתאים לרבנן דר' יוסי דס"ל שר"ח ניסן יהא ביום ו', משא"כ בשנים אחרות לא משתכח כלל דשנת יציא"מ [והוא מתאים ביותר בפרט לפי דברי הגאונים מערב דיציא"מ יהא בב' ת"נ למניננו וכמשנ"ת].

והנה לפי חשבון תקופות אמיתיות שברמב"ם אישתכח לשנת ב"א ת"נ דהיא שנת יציא"מ יפול יום התקופה ביום שישי בבוקר שבועיים לאחר מכן היינו בט"ו בניסן בבוקר [וכ"ה לפי חשבון התקופות שעפ"י המופתים שבזמנינו שיוצא ביום שישי לפני הצהרים] וא"כ היינו דקאמר להם משה סמוך ליציאה היום אתם יוצאים בחדש האביב דעכשיו נעשה חודש האביב ולכן מקודם בכל הפרשה לא נזכר מחודש האביב עד עכשיו בשעת היציאה. ומצאתי שכבר הקדימני בזה רבינו היסו"ע בספרו [אך לא נתפרש שם חשבוננו].

ולפי"ז י"ל דאיכא תרי ענינים נפרדים.

לפי"ז מתפרש כמין חומר גם קרא דפר' ראה כי בחדש האביב הוציאך וגו' לילה דפי' בחודש האביב הכוונה ליום תחילת האביב וזהו דקאמר כי בחודש האביב הוציאך וכו' לילה עוד מהלילה של יום תחילת האביב ואף שהלילה באמת קדם לתקופה שהייתה ביום היציאה אבל כיון דהלילה נכלל ביום דהיום מתחיל כבר מהלילה שלפניו דטפל לו

ונכלל בו לכן הואיל ויום תקופה מתחיל אישתכח דמהלילה הוא כבר היממה הראשונה דהאביב. לכן גם פסח דעיקר זמניה בלילה ג"כ שייך למצוותא דשמור את חודש האביב. וז"ש שמור את חודש האביב ועשית פסח.

ומשמע לכאור' מזה דדינא דשמור את חודש האביב דקתני גם בפר' בא וגם בפר' ראה הוא לא רק הלכה שנאמרה בדין עיבור השנים אלא הוא דין בקיום דמצוות הפסח, דעבודות חג הפסח צריך להיות באביב ובפר' בא נאמר היום אתם יוצאים בחדש האביב ועבדת את העבודה הזו בחדש הזה<sup>1</sup> ובפר' ראה אשמעינן גם על עשיית הפסח שמור את חודש האביב ועשית פסח כי בחדש האביב וכו' לילה.

ויל"ע אי יש נ"מ בזה דחדית לן קרא דפר' ראה דמצוות הקרבת קרבן הפסח נמי שייכא בדינא דשמור את חודש האביב מדין כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך לילה שהרי ע"כ כל זמן דבט"ו ביום נופל תקופת האביב סגי בזה גם לקרבן הפסח.

ואולי אפשר ל' דהנה יש מקום עיונא לפי איזה מקום אזלנין כד מחשבינן זמן התקופה<sup>2</sup> וייתכן דמצד ניהוג היו"ט דפסח אין כאן מקום מסויים וסגי לו דבאיזה מקום שהוא יפול התקופה בט"ו אבל מצד קרבן פסח הנה כיון דמקום הקיום דקרבן פסח הוא רק במקדש לכן ודאי דמקום המקדש הוא דבעינן דלמהוי באביב. ויתכן לפי"ז דיהא נפקותא בזה בין זמן שהמקדש קיים לזמן שאין המקדש קיים היכן בעי למהוי התקופה בט"ו.

והנה בפ' הר"ח בגמ' ר"ה כ"א גבי כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להאי שתא ולא תחוש כ' שם הר"ח דכ"ז היה דווקא בזמן המקדש דהוי עומר. דאיהו ס"ל דכל ענינא דחודש האביב הוא משום קרבן פסח ועומר בלבד. ולפי"ז ודאי איכא נפקותא טובא במה דחדית לן קרא דפר' ראה דגם מצד קרבן פסח בעי . אבל הרמב"ם ז"ל הביא דברי רבא להלכה וכ"ד רוב הראשונים ז"ל להלכה כמימרא דכי חזית דמשכת וכו' גם בזה"ז, והיינו משום דגם כל מצוות חג הפסח בעינן דיעשו באביב כיון דיצאו באביב , אבל מ"מ גם לדבריהם מצד עשיית קרבן פסח ועומר ליכא בזה"ז ונ"מ בזה דלא בעינן למיזל דווקא בתר מקום המקדש ולכן האידנה לדברי הבעה"מ

<sup>1</sup> ובמה דלא נזכר כאן כלל ט"ו אלא ועבדתם את העבודה הזאת בחודש הזה יש מקום להוסיף יותר דזמן היציאה עיקרו באמת בחודש האביב אלא דאז חודש האביב היה בט"ו ולכן היציאה היה בט"ו ורק כיון דאנן עבדינן חג המצות בתאריך היציאה ואנו מונים סדרי שנים וזמנים ללבנה לכן עבדינן בט"ו בניסן.

<sup>2</sup> וכה"ג דנו הראשונים ז"ל במס' ר"ה היכן בעינן לקיומי לילה ויום מן החדש יעוי' בבעה"מ ז"ל ובכוזרי מש"כ בזה דסגי במה דאיכא נקודה אחת בסוף העולם למערב דיתקיים לילה ויום מן החדש, ובראב"ח הביא דעת ריב"ב הנשיא דפליג בזה אבל בשאילה זו מתי בעי למהוי אביב לא מצינו גלוי מפורש.

ר"ה שם יעזי"ש י"ל דסגי במה דבנקודה כלשהי בעולם יפול ביום של ט"ו תקופת האביב אך יש לחלק בין זה לדינא דיום ולילה מהחדש וצ"ע.

הנה במדרש תנחומא איתא דהקמת המשכן ביום ר"ח ניסן משום דבאחד בניסן נולד יצחק ותמוה שהרי קי"ל דיצחק נולד בפסח שהרי המלאכים באו לאברהם בפסח ואז נאמר לה שוב אשוב אליך למועד הזה וכו' וגם מבואר בהמכילתא דארבע מאות שנה ללידת יצחק גמרו בט"ו ניסן ולכן יצאו אז ממצרים וצ"ע ג.

והנה איתא ברש"י הביא מהמד"ר בראשית דהמלאך סרט לו לאברהם סריטה בכותל וא"ל לכשתבוא החמה לכאן הנה בן לשרה אשתך וצ"ע דהחמה תבא לכאן כעבור שס"ה יום כמניין שנת חמה ואם המלאכים באו בפסח אזי אחר שס"ה יום לא יהיה פסח וצ"ע.

ולישב כ"ז אולי אפש"ל לצאת לידון בדבר החדש דהנה על קרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים דרשו רז"ל לכם אבל האדם הראשון לא מנה אלא לחמה ולא ללבנה. והנה איתא בפרדר"א דאדם אמר לקין והבל כליל יו"ט של פסח שיקריבו קרבן כמו שעתידין ב"י להקריב פסחיהן. [ניתכן דקאי למד"א בניסן נברא עולם וז"ש ויה מקץ ימים דימים היינו שנה כמד"א תשב הנערה עמנו ימים או עשור].

ויל"ע מתי הקריבו, די"ל דכיון דאדם לא מנה ללבנה היינו בניסן דחמה והוא מקץ ימים לבריאת העולם שנברא בניסן דחמה וכמ"ש לעיל. וא"ש למ"ש ביסו"ע הנ"ל דגם יציא"מ הוי בר"ח ניסן דחמה ולכן קודם שניתנה תורה שמנו לחמה עשה האדם פסח בר"ח ניסן דחמה.

והנה בהמכילתא דרשב"י פר' דהחודש הזה לכם איתא לכם ולא לאבות הראשונים כיון דהוו קודם מתן תורה וא"כ י"ל דגם פסח שעשה אברהם כיון דהוי קודם מתן תורה הוי בר"ח ניסן דחמה וכמו שמצינו באדם הראשון וא"כ י"ל דגם יצחק נולד בר"ח ניסן דחמה והנה אי יציא"מ דהוי ביום ו' בחצות היום לרבנן הוי בר"ח ניסן דחמה כדברי היסו"ע א"כ גם יום הקמת המשכן דהוי ביום ראשון הוי ר"ח ניסן דחמה וגם יום אחד בניסן דלבנה. כפי החשבון שהרי שנה זו ע"כ מעוברת הייתה לדעת היסו"ע והראב"ח וכמבואר שם יעזי"ש וא"ש כמין חומר דברי התנחומא דיום הקמת המשכן הוי נמי יום לידת יצחק.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> בהתרגום דרב יוסף למגילת אסתר עה"פ בלילה ההוא נדדה שנת המלך כ' דהלילה זה הוא דנהרגו בו הבכורות והקשו לרדב"ז הא התרגום דרב יוסף פירש דבאה למלך ביום השלישי לפסח והוא יום י"ז וא"כ היאך יתכן דהוא אותו לילה שנהרגו הבכורות ות' הרדב"ז דהכוונה לשנת חמה

הראשונים ז"ל מתנחו סימנא בשנת חורבן ראשון שהיה בשנת "שלח" ויל"ע מה סימנא דחורבן שני שהיה בשנת תתכ"ח ויתכן לפרש פשר דבר בעזה"י דהנה "תתכ"ח" הוא באמת גם "תחתך" ובדניאל כנבואת חורבן שני נאמר כי שבועים שבעים "נחתך" על עמך עי"ש במפרשים דזה היה הנבואה דלאחר ארבע מאות וחששים נחתך שיחורב בית שני.

והדברים מתבארים היטב לפי מש"כ לעיל דיום יציאת מצרים הוי יום תקופת האביב דבשנת ג' ת"ו דהיא שנה שבאה אסתר לאחשוורוש שאחר זה היה פורים ואחר שנתיים מפורים נבנה ביהמ"ק בת"ט בשנת שנים לדריש בן אסתר אז יפול תקופת שמואל בליל י"ח וכן גם התקופה אמיתית ביי"ח ונתקיימו דברי הרדב"ז ז"ל לדברי היסוד הנ"ל.

ואפש"ל כע"ז גם לגבי יציאת מצרים דהוא אחר ב' תמ"ח היינו דעד תמ"ח ועד בכלל היו במצרים ותמ"ח הוא "חתם" וכידוע בהרבה מדרשים בראשית דגזירת ידע תדע וכו' ארבע מאות שנה היא שטר חוב על אברהם והובא ברש"י עה"ת בפסוק וילך אל ארץ שהלך מפני השטר ועי"ה.

ונדבר פלא דגם שנות הזעם דיהדות אירופה התחיל ביי"ז אלול תרצ"ט שהוא בעצם תרח"ץ במניין שנות תורה לפי הרמב"ם והגאונים, הי"ת יגאלנו במהרה ונזכה במהרה לאני ה' בעתה אחישנה.]

והנה מה הראשונים ז"ל מתנחו סימנא לשנת חורבן ראשון שנת של"ח לפי האמור לעיל אישיתכח דהוא של"ח אי מנין מניסן, אבל אם מנין מתשרי הוא של"ז, וא"כ, התינו להמפרשים דפי' בגמ' ר"ה דקי"ל דלמנין שנים מנין מניסן, ורק למבול עצמו ס"ל לחכמים דמנין מתשרי, אבל להמפרשים בגמ' דחכמים ס"ל שלמנין שנות הדורות מנין ג"כ מתשרי לא אתיא הך סימנא אליבא דלדידהו הרי שנת החורבן היא של"ז כיון דמנין מתשרי.

אמנם לפמש"כ לעיל בטעמא דמנין לאדם מתשרי ניחא דמנין שנות אדם ודורותיו אחריו לחוד, ומנין שנות עולם לחוד, דאדם כיון דלא הוי בר"ה דניסן שהיה ברביעי דבו היה מולד חמה ולבנה בחלון אחד ולכן מנין ליה מתשרי וכמש"כ לעיל. אבל לגבי העולם שפיר אמרין דשנות עולם נחשב מניסן. ועוד דהרי בירו' פ"ק דר"ה מבואר להדיא דהשאלה אי מנין נח ודורות הראשונים מתשרי או מניסן תלוי בפלוגתא אי למלכי אומות העולם מנין להו מתשרי או מניסן אלמא דהוא נדון מסוים כלפי מנין השנים של נח והאחרים. ונראה פשוט לכאן דשית אלפי שנין לר' יהושע מסתיימן בניסן.

ולפי"ז יתכן לומר עוד חילוק בין שנות עולם דמנין מניסן לשנות דורות דמנין מניסן [או מתשרי] דמנין דשנות דורות שבתורה הוא ודאי הוא מ"ח ניסן או מ"ח תשרי. אבל מנין דמנין השית אלפי שנים לבריאת עולם הוא מ"ח ניסן דחמה היינו מתקופת ניסן לתקופת ניסן ולכן מסתיימן השית אלפי שנין בתקופת ניסן ולא בר"ח ניסן דלבנה.

[ונפ"מ לענין מה חשיב מוכר שדה לזמן דכל שהזמן יגמר לפני תקופת ניסן דסוף שית אלפי שנין אפי' יהא אחר ר"ח ניסן דלבנה יהוי מכירה לזמן ואין מביא בכורים.]

ואשר לפי"ז אישיתכח דגם "הדת ניתנה בשושן הבריה". הוה בשנת ג"א דת לבריאת עולם. כיון שהיה לפני ניסן דחמה אף שהיה ביי"ג ניסן דלבנה וק"ל וזהו ענינה דפורים דמזה הגיעו לדרגה של הדר קיבלוה לדת של תורה דמימינו אש דת למו באהבה.

## הרב שרגא קלוגהויפט

### שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח

#### ובגדר תקנת משה ללמוד הלכות חג בחג

##### חלק א' - הערה בזה ובסוגיא דמגילה דף ד'

(א) ע' פסחים דף ו' ע"א שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום וכו', וע' בית יוסף סימן תכ"ט ס"א בזה"ל, ואם תאמר והא תניא בפרק בני העיר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג ויש לומר דהא דתניא שואלין ודורשין קודם הפסח שלשים יום לאו למימרא דאנו מחוייבים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח אלא משום דקיימא לן בעלמא בשני תלמידים ששואלים אחד שואל כענין ואחד שואל שלא כענין נזקקין לשואל כענין אתא לאשמועין דכל ששואל בהלכות הפסח שלשים יום קודם לפסח חשיב שואל כענין וכן פירש הר"ן, ועוד יש לומר דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום כדי שיהא להם שהות רב להתעסק וכו' משא"כ בשאר מועדים וכו' והא דתניא ששואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוונו במועד ההוא וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט וכו' ועוד י"ל דבפרק קמא דעבודה זרה אמרינן דטעמא דבעינן קודם לפסח שלשים יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין וכו' כדי שיהא שהות לכולם ליקח קרבנות בדוקים ממומין וכו' תקנה לא זזה ממקומה ע"כ.

- (ב) וצריך ביאור בקושיית הבית יוסף הא איכא תקנה אחד של משה לגבי הלימוד בחג עצמו ועוד תקנה של לימוד הלכות לפני החג כדי שישראל יכינו עצמם כראוי לחג. ולכאורה ביאור"ד הוא, דעד כמה שכבר למד ההלכות לפני החג מה יש עוד ללמוד, ולא משמע דאה"נ מי שלומד לפני החג אינו צריך ללמוד בחג, (וע' בב"ח ריש סימן תכ"ט דלפי"ד אה"נ אין דין לימוד בחג דווקא אלא הכוונה סמוך לחג, וע' בביאור הלכה שם דכתב דהרבה אחרונים חולקין עליו), ובזה יישב או דאה"נ אין דין לימוד הלכות לפני כן או שיש ריבוי הלכות בפסח ומה שתקן משה בחג עצמו הוא לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוונו או הלכות יו"ט או דהשיעור הוא כדי לבודקו ממומין ע"ש.
- (ד) והנה יש לעיין האם מי שיודע כל ההלכות צריך עם כל זה ללמוד הלכות שלשים יום קודם החג, וע' לקמן חלק ג' אות ט'.



(ה) ויש להקדים ביאור סוגיית הגמרא במגילה דף ד' ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בעניני של יום מאי איריא פורים אפילו יו"ט נמי דתניא משה תיקן לישראל שיהו שואלין ודורשין בעניני של יום הלכות פסח בפסח וכו' פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל ע"כ, פירש רש"י ד"ה שואלין ודורשין מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים ע"כ.

(ו) וצריך ביאור מה שייך ענין לדרוש באגרת הפורים שהוא לכאורה ענין לפרסם הנס ביומו להא דתיקן משה לימוד הלכות, אולם לאידך גיסא אם היה הדין ללמוד הלכות גרידא קשה מה שייך גזירה דרבה וכמו שפירש רש"י גזירה דרשה אטו קריאה, וצ"ע.

(ז) וע' בריטב"א שפירש כמו רש"י וביאר בקושיית הגמרא מאי איריא פורים דאין בו זכירה אחרת בפה אלא נוהג בו שמחה בעלמא ואין פירסומי ניסא כולי האי תקנו לפרסמו על ידי שואלין ודורשין הא אף בשאר יו"ט שיש איסור מלאכה וכמה הזכרות חייב לדרוש בהלכותיו ע"ש, וצ"ע כקושיין.

(ח) וע' בתוס' ד"ה פורים שביארו מה דאין דין דריב"ל בפורים שחל בחול בזה"ל, שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא ע"כ, ומזה נראה כמו שכתבתי בדברי רש"י ודהוי ענין פרסומי ניסא, אולם ע' בתוד"ה מאי שפירשו קושיית הגמרא בזה"ל, מאי איריא פורים דאין דןרשין בו מקודם לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש בו ביום אפילו ביו"ט דדרשין שלשים יום לפניו ואפילו הכי דורשין בו ביום וכו' ע"ש, וצ"ב דמזה נראה דדין דריב"ל הוא ענין לימוד הלכות וצ"ע.

(ט) וע' ריטב"א שהבין בדבריהם שפירשו דין דריב"ל הוא דאיכא דין ללמוד הלכות פורים, ופליג הריטב"א עליהם דכיון שכבר קראו המגילה אין ענין ללמוד הלכותיו (וצ"ע מה עם שאר הלכות היום), ועוד ביאר כדברי הב"י והר"ן הנ"ל דענין שלשים יום קודם הוא לגבי שואל כענין ע"ש, וצ"ע בדברי תוס' שכתבו דדין דריב"ל הוא לפרסם הנס ושוב ביארו לפי הריטב"א דהוי דין לימוד הלכות.

### חלק ב' - בביאור גדר דין עיסוק בהלכות ביו"ט וביאו"ד רש"י מגילה

(א) ונראה לומר דאין תקנת משה בחג עצמו כדי שנדע מה לעשות דהרי צריך לדעת רוב ההלכות לפני יו"ט, (ואפשר דלזה תקן לימוד שלשים יום לפני החג וע"ל), אלא הך תקנת משה הוא ענין אחר, ודתיקן לעסוק במהות היום ביו"ט, והאופן לעסוק בגוף היום הוא על ידי לימוד הלכות היום, ואה"נ אף מי שיודע ההלכות יעסוק בהן.

(ב) וכזה נראה מבואר בדברי המהרש"א מגילה דף ל"ב בח"א ד"ה וידבר דז"ל, והא דנקט בביריתא שלש רגלים פסח ועצרת וחג ולא נקט נמי ר"ה ויוה"כ דכתיבי ג"כ

בזו הפרשה י"ל דלא תיקן משה בשאר מצות משום דלא אתיין מזמן לזמן וה"נ ר"ה ויוה"כ לא מקרו מזמן לזמן דיש לאדם ליתן לבו לתשובה בכל השנה כמו בר"ה ויוה"כ משא"כ בשלש רגלים דמצותן בזמנן בענינו של יום וכו' מצות ראייה ושמחת חגיגה ע"כ, וצ"ב הא איכא מצוה מה"ת של תקיעת שופר דלא שייך לכל השנה, וכן ביוה"כ איכא החמשה עינויים.

(ג) ונראה דאה"נ אם יסוד תקנת משה היתה כדי לדעת ההלכות היה התקנה אף בר"ה ויוה"כ מצד מצות שופר וחמשה עינויים, אבל לפי"ד דיסוד התקנה הוא לעסוק במהות היום י"ל שהמהרש"א אומר חידוש דמהותו של יום ר"ה הוא יום של תשובה ולא של תקיעת שופר, אלא שופר הוי ממצות היום גרידא, ולכן אין דין לעסוק בהלכותיו, וכמו כן החמשה עינויים אינו עיקר היום, ויש להוסיף שמצות שופר וכן החמשה עינויים הן גופא מכח מה דהוי יום של תשובה.

(ד) אולם מדברי הרש"א לפני זה שמתקשה כקושיית הב"י מהו שני התקנות מבואר דיסוד לימוד הלכות בחג הוי אותו יסוד דשלשים יום לפני החג, והוא לכאורה דלא כמש"כ וצ"ע.

(ה) וע' בדברי הב"י שהבאנו לעיל שכתב דביו"ט יעסוק בטעמים של החג, והעיר הב"ח דרש"י מגילה דף ל"ב ע"א ד"ה וידבר ובר"ן שם מבואר שעל ההלכות והדינים השייכים למועד קאמר, ולפי"ד נראה דלא מוכח דרש"י חולק על הב"י אלא דאיכא שני אופנים איך לעסוק ביום.

(ו) ובזה נראה לבאר שיטת רש"י וריטב"א, ודהבינה הגמרא בזה דתלוי כל חג לפי ענינו, ודלגבי השלשה רגלים הוי עיסוק ביום על ידי לימוד הלכותיו ולגבי יום טוב של פורים דמהותו הוא פירסום הנס הוי עיסוק במהות היום על ידי פירסום הנס, ולכן הקשה הגמ' דדין דריב"ל הוא נלמד כבר מדינא דתקנת משה.

(ז) ובזה יש לבאר דברי המג"א סימן תכ"ט ס"ק בזה"ל, ומשמע בפ"ק דמגילה דביו"ט עצמו מחוייבים לדרוש בענינו של יום כגון בפסח ביציאת מצרים ע"ש גבי פורים שחל להיות בשבת ע"כ, (וע' בש"ע הגר"ז שם), וצ"ב מה ראה בסוגיין, ולפי דברינו מבואר היטב, ודאם הגמרא דימה ענין הלכות ביו"ט לענין פירסום נס פורים בפורים מוכח דאין ענין בהלכות דווקא, אלא דהלכות הוא מהלך איך לעסוק ביום ולכן שייך דביום אחר יהא עיסוק ביום באופן אחר, ולכן בפסח דמהותו הוי ענין סיפור יציאת מצרים שפיר עוסק במהות היום על ידי סיפור יציאת מצרים, והוי כמו לדרוש אגרת הפורים, ושמחתי ששו"ר כן במחצית השקל וכן ראיתי כעין דברי בקונטרס מגילה סימן ג'.

(ח) וכן בזה נראה ליישב מה שהעיר השער הציון שם ס"ק ה' בדברי האחרונים שיישבו מנהג העולם דלא עוסקין בהלכות החג בחג דסומכין על מה שקוראין

בתורה בעניני של יום, ומקשה והא אין בזה הלכות ע"ש, ולפי דברינו י"ל דהפשט דבדיעבד יוצא עיסוק ביום אף על ידי קריאת ענין היום וא"ש.

### חלק ג' - בביאור דברי תוס' בגדר דין לימוד הלכות לפני היו"ט

(א) ובביאור שיטת התוס' יש לומר חידוש, ויש להקדים עוד הערה, מהו הך שיעור שלשים יום ללמוד הלכות ואטו כללא הוא דזה מספיק זמן לכולם ללמוד כל ההלכות, והא כל אחד צריך ללמוד לפי הקצב שלו עד שידע ההלכות על בורייך ומה שייך קביעות זמן, וכן הרי ללמוד ההלכות א"צ תקנת משה אלא הוא דבר הנצרך מאיליו.

(ב) ונראה, דלפי"ד הב"י הנ"ל שחילק בין החגים בזה אה"נ הוי זמן שקבעו חז"ל לכולם ואפשר ע"פ הזמן הממוצע הנצרך, אולם י"ל בדברי התוס' דס"ל דאף עיסוק בהלכותיו לפני החג הוא ביסודו כענין עיסוקו בהלכות ביו"ט עצמו, ודחז"ל תקנו דכדי שיהא אדם שייך לעיסוק במהות היו"ט ביו"ט עצמו בעי הכנה לפני כן, ולא מלתא ידיעת ההלכות הוא, וכן אף מי שידע ההלכות יש לו הך דין הכנה, ומה שקבעו שיעור של שלשים יום הוא משום דשלשים יום לפני החג הוי זמן השייך לחג שחל עליו דין הכנה לחג, אבל מצד ידיעת ההלכות כל אחד חייב ללמוד לפי הקצב שלו.

(ג) ויסוד למש"כ דשיעור שלשים יום הוא מצד מה דהוי זמן השייך כבר לחג ולכן יחול עליו דין הכנה לחג, יש להביא מדברי רש"י סוכה דף ט' ד"ה בית שמאי שביארו הא דבית שמאי פוסלין סוכה ישנה מלפני שלשים כיון דבעו עשיית סוכה לשם חג ואילו תוך שלשים יום כיון ששואלין אז בהלכות החג סתם העושה עושה לשם חג, (וע"ש ברש"א שהקשה מכאן על דברי הב"י הנ"ל שצידד דבסוכות אין דין דשלשים יום לפניו), וע' במגילה דף כ"ט ע"ב דמבואר דמה שמשמיעין על השקלים בר"ח אדר הוא ג"כ מכח הא דשואלין בהלכות פסח שלשים יום לפניו, וכן ע' דפסחים דף ו' דדין יוצא בשיירא חייב לבדוק חמצו הוא תלוי בשלשים יום מדין תקנת משה, וע' בספר מנהגים למהר"ם מרוטנברג בהלכות ר"ה שכתב ונהגו לתקוע בשופר בכל בוקר וערב אחר גמר התפלה מר"ח אלול עד ג' ימים קודם ר"ה כדי ללמד ולחנך במצות שופר דשואלים ודורשין קודם החג שלשים יום, הרי דנאמר שני דברים בהא דשלשים יום קודם החג לומדין הלכות חדא מה דהוי שיעור זמן כללי דמאז כבר שייך ליו"ט ועוד לכן יש עליו כבר מאז דין הכנה לחג וילמוד הלכות, וכן ה"נ דישמיעו מאז לזרז ענין תרומת הלשכה, וכן מה"ט סתם העושה סוכה עושהו לחג, וכן יתקוע בשופר, ומה"ט יעסוק כבר במהותו של היום וכדברינו.

(ד) [וע' באור שמח פ"א מקר"פ הי"ח שכתב דהנה מי שהיה בדרך רחוקה פטור מפסח וממתי יבוא החיוב ובע"כ לפני יום י"ד כדי שיכין עצמו ומספק"ל שם מהו הזמן בזה, וכתב דאפשר החיוב רמ"א עליה מהזמן ששואלין ודורשין וכהא דפסחים ביוצא בשיירא ע"ש, והביאור הוא כדברינו ודבהך זמן איכא עליה חיוב הכנה להמצות].

(ה) ולפי"ז נבאר דברי התוס', ודאף אם כוונתם הוא כדברי דהריטב"א שיעסקו בפורים בהלכותיו מ"מ יסודו הוא כדי לעסוק ביום ובזה ביארו קושיית הגמ' דמהו חידושו של ריב"ל הא אם מצינו ביו"ט חומר ענין עיסוק ביו"ט עד כדי דיש לזה דין הכנה לפני כן, בודאי פורים דאין בו דין הכנה לפני כן בעי לפחות עיסוק במהותו ביום הפורים.

(ו) וליתר ביאור, הך דין דשלשים יום לפני החג הוא הכנה לענין שתיקן משה שיהא אדם עוסק במהות היום ביו"ט, ודעל ידי הכנה הזה יהא מוכן לעסוק במהות היום ביום טוב עצמו, ואינו דין נפרד, ולכן הקשה הגמ' דאם תקנת משה מחייב מדרבנן אף עיסוק לפני החג, ואף היכא דהכין לפני כן איכא דין עיסוק ביום טוב עצמו, כ"ש בפורים דאין דין הכנה לפני כן שיש דין עיסוק ביום עצמו.

(ז) ויוצא דעדיפא להו לתוס' שיקיים הך דין עיסוק במהות היום ע"י עסוק בהלכות ולא ע"י אגרת פורים, ומ"מ בפורים עצמו שיש קריאת המגילה שפיר יוצא בו עיסוק ביום ע"י.

(ח) ויש להוסיף בזה דבר נפלא, דסמוך להך מימרא דריב"ל איכא עוד מימרא ממנו חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום וכו' סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא וכו', וצ"ב מה"ת יהא ענין של לימוד המסכתא, אולם לפי"ד בשיטת תוס' דעיקר עיסוקו במהות היום הוא ע"י לימוד הלכותיו שפיר שייך דאף ביום הפורים עצמו יהא הדין לעסוק בהלכות, ומה דיהא חלוק בזה לילה מיום י"ל כיון דעיקר הפורים הוא ביום.

(ט) [ואפשר ניישב בזה קושיית הטו"א דמה שייך צד דהפשט בריב"ל הוא הלכות והא במשנה דף כ' ע"א איתא אין קורין את המגילה וכו' עד שתנן החמה, והמקור הוא ממש"כ בהמגילה והימים האלה נזכרים ונעשים, ויישב דהו"א דהיינו למי שלא קרא בלילה, והקשו הרש"ש והשפ"א הא א"כ למה לא יקרא אף לפני הנץ החמה וממ"נ קיים המצוה או מצד לילה או מצד יום, ולפי"ד י"ל דהו"א דמגילה לאו דווקא אלא הענין לעסוק ביום ואף ע"י הלכות, ואדרבה הו"א בהלכות עדיפא].

(י) ולפי"ז נחזור למש"כ בחלק א' אות ד', ודנראה דלפי"ד אף על מי שיודע ההלכות על בוריים איכא תקנת משה ללמוד הלכות שלשים יום קודם היו"ט.

ואין להקשות על דברינו בשיטת תוס' דכיון דמקור הך שלשים יום הוא מהא דמשה עמד בפסח ראשון ודרש לישראל דיני פסח שני, מנ"ל דלא הוי ענין ידיעת ההלכות גרידא, דנראה דאף בזה לא היה ענין ידיעת הלכות גרידא אלא כדברינו שהרי בפסח שני אין כ"כ הרבה הלכות שהרי חמץ ומצה עמו בבית.

## הרב אשר לבין

### שה לבית מכל מקום

תנן בפסחים יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו

בגמ' יתום ששחטו עליו אפוטרופסין שמעת מינה יש ברירה אמר רבי זירא שה לבית מכל מקום, רש"י מבאר שה לבית: איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתן, לדבריו חל מינוי על הקטן ואין צריך לדינא דברירה דלא בעינן דעת הקטן למנתו על הקרבן ולא בעינן ברור בשעת השחיטה מה היתה דעתו, מבואר דקרבן פסח קרב על הקטן דחשוב כמינוי מעל הפסח.

וצ"ע דרבי זירא סבר דשה לבית לאו דאורייתא כדאיתא בגמ' נדרים דל"ו, ואלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו שכן אדם מביא על בניו ועל בנותיו הקטנים אלמה אמר ר' אלעזר הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום אמר רבי זירא שה לבית אבות לאו דאורייתא. וממאי מדתנן האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו ואי אמרת שה לבית דאורייתא, על בישראל קאי ומזכי להו אלא למה להו דאמר להון אבוהון כדי לזרון במצות תניא נמי הכי מעשה היה וקדמו בנות לבנים, ונמצאו בנות זריזות ובנים שפלים. וקשה דדברי ר"ז סתרי ההדדי דבסוגיא דידן לשיטת רש"י חל מינוי על ב"ב הקטנים על הקרבן מדאורייתא ואילו בסוגיא דנדרים למדנו בשה לבית אבות לאו דאורייתא דאין חובת מינוי ולא חל מינוי על הקטנים.

באמת תוס' כאן מבאר דברי ר"ז דשה מ"מ דאין צריך מינוי על קטנים כדסבר שה לבית לאו דאורייתא, לתוס' קשה איך נבאר הא דעבדים כנענים דחייבים במצוות כאשר אם אשה חייבת בפסח ראשון גם עבדים חייבים ואם אינם מינויים כלל איך העבדים אוכלים מקרבן פסח, כן מקשה הר"ש משאנן ורוצה לומר שבעבדים שה לבית דאורייתא וכתב דזה דוחק.

וקשה דצריך להבין מדוע אין הגמ' מוכיחה דאין ברירה רק מיתום קטן ולא מעבדים של שתי שותפים דלא קפדי הדדי דאמרת הגמ' שיכולים לאכול מאיזה קרבן שרוצים, ומאידך יש להבין בגמ' בנדרים למה אין שואלת הגמ' מעתה יביא קרבן על חבירו שכן עבדים כנענים מביא ושוחט אדון עליהם שלא מדעתן,

הרמב"ם הלכות קרבן פסח פרק ה הלכה ז' קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. כסף משנה כתב איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא, וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני והקשה הגר"ח הרי פסק רמב"ם דשה לבית אבות לאו דאורייתא והדרה קשית הכ"מ.

מתרץ הגר"ח דלענין מנוי בו"ב הקטנים שה לבית אבות דאורייתא ורק לענין חובת הקרבן אמרינן שה לבית אבות לאו דאורייתא ומוכח כן מעבדים דיכול האדון למנותן בע"כ ודאי הוי מדאורייתא אם נשים בראשונה חובה, וגם אם נשים בראשונה רשות איך אוכלים העבדים ע"כ מנוים מדאורייתא, דלענין מינוי שה לבית אבות דאורייתא ורק לענין חיובא אמרינן דלא דאורייתא, ולכן קטן פטור מפסח שני.

מקשה באבי עזרי דראית הגמ' בנדירים דשה לבית אבות לאו דאורייתא מדתנן האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כיון שהכניס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו ואי אמרת שה לבית דאורייתא, על בישראל קאי ומזכי להו מבאר הר"ן כיון דאחר שחיטה א"א למנות מתי מזכי לאחיו, ואם כגר"ח שאינו יכול לאכול מקרבן שאינו מנוי עליו גם למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא מה ראית הגמ', בכתבי הגר"ח מבאר דמנוי הקטן חל מדין זכיה ומדין זכיה יכול רק למנות קטן ולא יכול למשוך אותו מהקרבן ולפ"ז מבאר דאם שה לבית אבות מדאורייתא יכול גם למנות ויכול גם למשוך וזה ראית הגמ' דאינו יכול למשוך את בניו שלא יעלו מוכח דשה לבית אבות לאו דאורייתא, מ"מ מהר"ן מבואר שלא כדברי הגר"ח ועוד מקשה דבר"ן מבאר דהא דיכלות הנשים לאכל הפסח אם אינם חייבות מדאורייתא דבראשון רשות דמי שאינו חייב לימנות יכול לאכול גם בלי מנוי, א"כ מה מוכיח מעבדים דאכלים את הפסח דמנוי קטנים מדאורייתא לדברי הר"ן מי שאינו חייב להמנות יכול לאכול בלי מנוי.

עוד קשה לדברי הגר"ח רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ב ה"יא וכן יתום ששחטו עליו אפטרופסין יאכל ממקום שהוא רוצה, במה דברים אמורים ביתום קטן אבל גדול נעשה כממנה עצמו על שני פסחים והממנה עצמו על שני פסחים אינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון. ואם כדבריו דלענין מנוי שה לבית אבות דאורייתא א"כ קטנים מנוים על הקרבן כגדולים איך יכול קטן ששחטו עליו שתי אפטרופסין לאכול מאיזה שרוצה ולא על מה שנשחט ראשון כדין גדול דכתב הרמב"ם בסוף ההלכה דאוכל מן הקרבן שנשחט ראשון.

איתא שם תנו רבנן: שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן... ולא על ידי אשתו אלא מדעתן הא סתמא לא נפקא מאי אלא מדעתן לאו דאמרי אין אלא בסתמא לאפוקי היכא דאמור לא והא כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן דבסתמא וקתני חוץ מן האשה מפני שיכולה למחות ע"כ.

הנה למבואר במסקנא בגמ' דאין צריכים אשתו וכו"ב הגדולים לרצות במפורש להימנות על הקרבן דבסתמא כולם יכולים לצאת ידי חובה ויכולים לאכול בקרבן של ראש הבית אלא שיכולים למחות, וקשה מדוע דבסתמא חל מנוי על בעלי דעת ואינם חייבים להימנות בעצמם שהרי הם חייבים בקרבן פסח, ולא קשה מדין ברירה כיון שברור בשעת שחיטה באיזה קרבן הם רוצים לצאת ידי חובה כך יכולים לבאר לדברי הגמ', אמנם לרמב"ם קשה ששינה מהגמ' וכתב שם ה"י שחט על ידי אשתו ובנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים ושחטו הן לעצמן, אין לך מיחוי גדול מזה ואינן יוצאין אלא בשל עצמן מבואר דיכולים למחות גם אחר שחיטת הבעל דכתב ההפך מלשון הגמ' בגמ' איתא וכולן ששחטו ושחט רבן עליהם וברמב"ם כתב שחט ע"י אשתו ושחטו הם לעצמם, א"כ קשה ש"מ יש ברירה דיכולים למחות גם לאחר שנשחט עליהם הפסח.

אלא דגוף דברי הרמב"ם קשים שאין יכולים למשוך עצמם אחרי שחיטה ואף אם נדון שהם מנויים על שתי פסחים הרי כל מי שהיה מנוי על שתי פסחים אוכל רק ממה שנשחט ראשון, נמצא לשית הרמב"ם בשתי אופנים של מנוי מדין שה לבית יכול אחרי שחיטה להחליט מאיזה קרבן לאכול אחד ביתום ששתי אפוטרופסיים שחטו עליו והשני השוחט ע"י אשתו ובניו הגדולים ולאחר שחיטת הקרבן נימנו על קרבן אחר כמבואר ברמב"ם שיכולים למחות גם לאחר שחיטה אביהם.

למבואר למסקנת דכל בני ביתו בין גדולים בין קטנים בין עבדים עברים בין עבדים כנענים בסתמא חל מנויים על כולם בקרבן האב ואדון ואין צריך דעתן ולא שיאמר הן אלא דגדולים ועבדים עברים יכולים למחות, ולפי שרש"י שמבאר הסוגיא וז"ל יש ברירה - שהוברר שבזה נתרצה בשעת שחיטה אילו הודיעוהו. שה לבית - איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתן. על ידי - בשביל שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן, הלכך בין מדעתן - דהיינו בסתמא, כדמוקי לקמן, בין שלא מדעתן - דאמרי לא, אין יכולין למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנענים על כרחם ימשכו אחריו, דסמוכין עליו,



אבל שפחתו העברית, לחנכה - יכולה למחות. עכ"ל וצ"ב הא דכתב דהטעם דקטן אינו יכול למחות דאביו חייב בחינוכו.

לאחר שתי הנחות אלו נראה בביאור הענין דאתרבו משה לבית מ"מ כשראש הבית לוקח שה לקרבן פסח מאיליו כל בני ביתו מנוים על הקרבן ויכולים לאכול ממנו ואין צורך במנוי פרטי לכל אחד וכן אין צריך דעתן לזה דאין כאן מנוי וזכיה מיוחד לכל אחד מבני הבית אלא כולם נמשכים אחרי ראש הבית, והא דגדולים יכולים למחות דיש עליהם חובת הקרבת הקרבן ומכח חובה זו יכולים להימנות על איזה קרבן שרוצים, משא"כ קטנים שאין עליהם חובת הקרבת קרבן וכל חובתם מדין חינוך אינם יכולים למחות, משום הכי כתב רש"י תלוי דין חובת חינוך בזכותם למחות וכל שאין עליו חובת הקרבה ורק חובת חינוך על האב לכך אינו יכול למחות, בעבד כנעני הטעם שאינו יכול למחות דאף דחייב במצוות כאשה ויש עליו חובת הקרבה מ"מ אין בידו אפשרות להמנות על קרבן אחר דכל מה שקנה העבד קנה רבו ואין יכולים להקנות לו ע"מ שאין לרבו זכות לכך לא מהני מחאתו.

השתא נראה דסוגית הגמ' בפסחים דאמר רב זירא שה לבית מ"מ אינו סותר לדברי רב זירא דנדרים דאמר שה לבית אבות לאו דאורייתא דהא דאתרבו דכל בני הבית מנוים על קרבן ראש הבית לא אתרבו דיש חובת להימנות על כל אחד וגם קטנים חייבים להימנות, אלא אתרבו דכו"ב כולם ממילא מנוים ויכולים לאכול מקרבנו של ראש הבית ואין חובת פרטי על כל אחד להימנות על הקרבן, והביאור בראית הגמ' דשה לבית אבות לאו דאורייתא מדתנן מי שיעלה מכם ראשון לירושלים דנפקא מינא אם שה לבית אבות דאורייתא האם יש חובה להימנות או דאין חובה והמנוי חל ממילא, מקשה הגמ' על בישרא קאי ומזכי פרוש אם כל אחד חייב להימנות א"כ לאחר שחיטה א"א וכשעלה הרי לאחר שחיטה ואין זוכה בקרבן, מוכח דשה לבית אבות לאו דאורייתא ואין צריך להימנות וכולם יכולים לאכול דאתרבו משה לבית מ"מ דכל בו"ב מנוים בסתמא על הקרבן.

בזה נראה לבאר שיטת הרמב"ם דמבואר בפרק ב' דקטנים יכולים להיות מנוים על קרבן פסח אף שפסק דשה לבית אבות לאו דאורייתא, דהא דקטן מנוי על הקרבן אין פרושו שזיכו לו חלק בשנה ומינו אותם על הקרבן דא"א לזכות לקטנים כדכתב בה"ד שם דאין עושין חבורה של קטנים משום שאינם בני דעת מבואר שאף שאין למנות קטן בפני עצמו על הקרבן מ"מ הקטן מנוי על הקרבן מדאורייתא וזה בתנאי שהוא כחלק מבני הבית של בעל הקרבן דבכה"ג אינו צריך זכיה ומינוי מיוחד לקטן, ולכן קטן שהגדיל בין שני פסחים ששחטו עליו פטור מפסח שני ולא קשה דאינו בר חיובא,

דמדאורייתא יש לקטן חלק בקרבן דאתרבו משה לבית מ"מ, וזה הביאור בדברי המהריק"ו דכיון דרבייה רחמנא לקטן שיחטו עליו נפטר מן השני.

מענה נראה דמי שמנוי מדין שה לבית שמנוי בסתמא שנמשך לראש הבית, ומי שמנוי על הקרבן בדין זכות שקנה בקרבן אינם שווים ואיכא נפקא מינא ביניהם דמי שנמנה בעצמו על הקרבן ואחר כל נמנה על עוד קרבן יוצא ידי חובה בקרבן שקרב ראשון ואילו אם מנוי בדין סתמא ונמנה על עוד קרבן אין דינו כאחד שנמנה על שני פסחים דיוצא יד חובה בקרבן שנשחט ראשון ואינו אוכל אלא מהקרבן שנשחט ראשון אלא יכול לצאת ידי חובה ולאכול גם בקרבן שנשחט שני, הטעם בזה דמי שמנוי על שתי פסחים מיד שנשחט הראשון מקיים את חובת הקרבת הקרבן ויצא ידי חובה משא"כ כאשר הוא מנוי כחלק מבני הבית חלקו בקרבן רק מזכה לו זכות אכילה בקרבן אבל אינו חשוב כבעל הקרבן שההקרבה היא שלו לכן יוצא ידי חובה בקרבן השני, ומטעם זה יכול למחות ולהימנות על קרבן אחר ולא לצאת בקרבן של ראש הבית דיש לגדול חובת הקרבת הקרבן וחבתו גם בהקרבת הקרבן לכן גם לאחר שנשחט הקרבן של ראש הבית עדין יכול להקריב את קרבנו דהקרבת הקרבן שנקרב עליו בסתמא אינו חשוב כבעל הקרבן ואינו כמי שהקריב כבר קרבן.

לכן שנה הרמב"ם מלשון הגמ' וכולן ששחטו ושחט רבן עליהם ואילו הרמב"ם כתב בה"י שחט ע"י אשתו ובנו וביתו הדגולים ועבדו ושפחטו העברים ושחטו הן לעצמם ודיקו במרחשת חלק ב סימן י' ובצ"פ דגם לאחר ששחט רבן את הקרבן יכולים הן לשחוט לעצמן ויוצאין בשל עצמן, מבואר כדברינו דגם לאחר ששחט רבן יכולים להקריב עוד קרבן אחר, וכן מתבאר ההלכה דיתום קטן ששחטו עליו אפטרופין יאכל ממקום שרוצה אבל גדול כממנה על שני פסחים שאינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון, לדברנו בקטן שכל מנוי כטפל להקרבת הקרבן של אפטרופין אין דינו כממונה על שתי פסחים דאינו כבעל הקרבן.

## הרב אברהם סומפולינסקי

## בעניין זמן הקרבת קרבן פסח

הקשו הראשונים ז"ל על שיטת ר"ת דס"ל ששקיעה ראשונה אכתי יום הוא, מהגמ' פסחים גבי דרך רחוקה בק"פ ששם מבואר להדיא דזמן הקרבת ק"פ רק עד שקיעה ראשונה, וכ' התוס' שם דהא דאמרינן דם נפסל בשקיעת החמה, אפי' לר"ת הוא משקיעה ראשונה. ואע"ג דבשקיעה ראשונה הוא יום גמור מ"מ הוא גזה"כ דדם נפסל כבר משקיעת החמה. וא"כ ה"נ נימא הכא דאע"ג דאכתי הוא יום בהך פלגא דדנקא מ"מ דם נפסל מיד בשקיעה. וכיון דדם התמיד מיפסל מיד בשקיעה היה נראה בפשטות דגם מנחה א"א להתפלל משקיעת החמה דהא איתא בגמ' דמנחה כנגד תמיד וטעמא דרבנן דתפילת המנחה עד הערב משום דתמיד קרב והולך עד הערב. וא"כ תלוי בתמיד. אלא דבפשטא כל דברי התוס' הם אליבא דר"ת אבל לדעת הגאונים אין לן מקור לחדש כזה חידוש דבקרבות בעינן גדר אחר של יום מבכל התורה, שפיר י"ל דמה דאמרינן דם נפסל בשקיעת החמה הוא רק משום ספיקא דביהש"מ.

ומה גם דהרי השאג"א הקשה על חידוש הזה של התוס', מגמ' ערוכה בהוריות, דהקריב חטאת בין השמשות הוי ספק. דהמקריב חטאת בביהש"מ פטור מספק אפי' מאשם תלוי. אלמא דהקריב קרבן בביהש"מ לאחר השקיעה, הוי ספק<sup>1</sup>

ונפמ"נ בכ"ז למעשה, דיל"ע אחד שיודע שיגמור מנחה רק לאחר השקיעה, עד כדקה וחצי מהשקיעה, שלכאור' היה מקום להקל בזה בשעת הדחק דהרי פליגי בזה רבה ורב יוסף בשבת אי ביהש"מ תיכף בשקיעה"ח או כפלגא דדנקא לאחמ"כ כשהכסוף התחתון. ואף שהרי"ף פסק להחמיר כרבה למיחשב ביהש"מ כבר משקיעה"ח הוא דווקא בשבת דמילתא דאיסורא והוא וכמש"כ ברי"ף. ועוד דדעת הרבינו יונה הובא בהרשב"א שבת שם דאפי' גבי שבת מעיקר ההלכה הוא כרב יוסף, דרק משעה שהכסוף התחתון, הוא ביהש"מ. וברשב"א שם הוסיף בזה שכן מבו' בירו' ברכות פ"א ה"א דס"ל כרב יוסף דגרס בברייתא להדיא משתשקע חמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הוא יום.

<sup>1</sup> ודברי הרמב"ם בהל' מעשה ק הנ"ל ע"כ צ"ל דכוונתו על אחר גמר סוף השקיעה דהיינו צאה"כ שאז לא הורצה וצ"ע.

ויש להוסיף בזה מה שכ' הראשונים ז"ל דגם הבה"ג ס"ל כן להלכה דאף לאחר השקיעה יום הוא דהביא להלכה את הברייתא דכוכב אחד יום, והיינו ע"כ כוכב הנראה לאחר השקיעה. וא"כ לגבי תפילה דרבנן יש להקל דאכתי הוא יום.

ואף דלדברי ר"ת מוכרח דבשקיעה ראשונה נפסל הדם ולדבריו, אע"ג דהוי יום מ"מ עבר זמן ההקרבה, אבל אחר דאית לן סוגיא ערוכה דההיא דדם נפסל בביהש"מ לאחר שקיעת החמה הוא רק מטעם ספק וכמו שהוכיח השאג"א, א"כ אף דודאי דשערי תירוצים לא ננעלו לדעת ר"ת,

מ"מ, לכה"פ לדעת הגאונים הדרינן למילתא קמא, דלדידהו שפיר נלמד מסוגיא דהוריות הנ"ל, דבאמת פסולא דשקיעת החמה אינו אלא משום ספק ביהש"מ וכמש"כ לעיל, וממילא דלרב יוסף דס"ל דאף אחר השקיעה אכתי איכא פלגא דדנקא ודאי יום הוי עד שהכסיף התחתון, או עד ב' כוכבים למד"א דתלי ביהש"מ בזה, ה"נ דעד אז אפשר להקריב קרבן התמיד וגם להתפלל מנחה.

אמנם העומד לנגד כ"ז, הוא דברי הרמב"ן עה"ת בפ' בא דתירץ קו' התוס' הנ"ל על ר"ת מגמ' דפסחים גבי דרך רחוקה, שמבואר שם דחשבינן לזמן עשייתו של פסח רק עד שקיעה ראשונה. וכ' הרמב"ן דגם לר"ת מיפסל פסח בשקיעה ראשונה ולא כ' משום קרא דיום צוותו, אלא אסברה לה משום דבפסח נאמר בין הערביים. ובין הערביים פירושו מחצות היום עד שקיעה ראשונה. ולפי"ז לק"מ מסוגיא דהוריות כיון דשם לא איירי כלל בפסח רק בחטאת.

והנה לגבי סברת הרמב"ן בגדר הזמן דבין הערביים, משמע לכאור' דדברי הרמב"ן לאו גזה"כ מיתורא דקראי אלא מילתא דסברא הוא, דחדית לן הרמב"ן דזהו שם בין הערביים, וסברא זו ניתנת לאומרה לכאור' גם לפ"ד הגאונים.

[ולפ"ד הרמב"ן א"ש סוגיא דפסחים טפי גם לדברי הגאונים, דסוגיא דדרך רחוקה תהיה אליבא דכו"ע ולא חשבינן שם בסוגיא דדרך רחוקה אלא עד השקיעה ולא צירפו חצי מיל לר' נחמיה או זמן דכוכב אחד לר"נ ולא אפי' פלגא דדנקא דרב יוסף.] וסברא חזקה היא לומר דכשם דהערב הראשון הוא תלוי רק בגלגל חמה בנטייתה כלפי מערב ה"נ ערב שני תלוי רק בשקיעת גלגל חמה במערב ול"ש לצאה"כ כלל.

וביותר, דצאה"כ קובע היכא דבעינן לילה, או ערב, וכגון במצה דכתיב בה בערב תאכלו מצות, מתי הוי כבר חלות דין לילה או ערב. אבל בין הערביים זהו בין הערב הראשון להערב השני, וממילא פשוט דהוא נגמר לפני תחילת הערב השני, היינו לפני השקיעה.

ויש להביא ראיה ברורה לדברי הרמב"ן אפי' לדעת הגאונים ז"ל, מהמכילתא פר' בא מסכתא דפסחא פרשה ה: רבי שמעון בן יוחאי אומר בא הכתוב להשית ראשון אחרון ואחרון ראשון מועד צאתך ממצרים לשחיטתו, כבוא השמש לצלייתו, בערב לאכילתו.

הנה מבואר כאן דאיכא תלתא זמנים נפרדים: זמן שחיטה שהוא ממועד צאתך, שהוא חצות היום ונמשך עד כבוא השמש, שהוא שקיעת החמה. זמן צלייה שהוא מכבוא השמש עד הערב. וזמן אכילה הוא מבערב. אשר בפשוטו הוא תמוה טובא דהא משקיעה"ח לכאו' אינו זמן נפרד אלא ביהש"מ הוא ספק מהיום ספק מהערב. ונמצא צלייתו לא בזמן נפרד אלא בזמן שהוא ספק זמן השחיטה ספק זמן האכילה.

אבל להרמב"ן אתי שפיר דברי ר"ש כמין חומר, דהרי זמן השחיטה הוא בין הערביים שזה עד השקיעה דייקא, ולאחמ"כ אף אם הוא עדיין יום<sup>2</sup> תו אינו זמן שחיטה כיון דכבר לאו בין הערביים הוא וכמש"כ, אלא הוא זמן צלייה לדעת ר"ש, ובערב היינו מצאה"כ, שהוא לילה, הוא זמן האכילה.<sup>3</sup>

והנה לכאו' לפ"ד הרמב"ן כי היכי גבי קרבן פסח כיון דכתיב ביה בין הערביים הוכשר דווקא קודם שקיעת החמה, ה"נ יש לדון גם גבי קרבן התמיד, שהרי גם בתמיד כתיב בין הערביים וא"כ גם תמיד יוכשר רק עד שקיעת החמה ונ"מ בכ"ז לתפילת המנחה להנידון הנ"ל דלפי"ז אפי' להר"י ולהבה"ג או לר"ת זמנה רק עד שקיעה ראשונה ולא מעבר לכך.

אלא דקשה כיון דקתני בברייתא בגמ' דזמן המנחה עד י"ב שעות, שלפי ר"ת הרי הי"ב שעות הם מעה"ש עד צה"כ דר"ת, מוכח מזה, שכשר גם אחר שקיעה ראשונה וצ"ע.

והנה עי' במג"א דהקשה כעי"ז על דברי התוס' בכ"ד דדם נפסל בשקיעה ראשונה והרי תפילת המנחה זמנה עד סוף יב"ש. ותי' שם בזה דתפילת המנחה כנגד מנחת התמיד והיא כשירה גם לאחר שקיעה ראשונה.

<sup>2</sup> וכגון בתוך החצי מיל או קודם ב' כוכבים.

<sup>3</sup> ובמכילתא שם מובא דעה נוספת דזמן צלייתו ואכילתו שוין ולפי"ז יש רק תרי זמנים זמן עשייתו וזמן צלייתו ואכילתו. ומ"מ מבואר כאן לכו"ע דזמן צליית הפסח לכתחילה אינו מבעו"י וכבר האריכו כעי"ז באחרונים אך לפלא שלא ציינו מקור מהמכילתא.

וא"כ ה"נ כתירוצו היה אפשר לומר גבי סברת הרמב"ן בדין בין הערביים, דשם במנחת התמיד לא נאמר בין הערביים<sup>4</sup>.

אך אכתי יקשה מדעת הירו' דס"ל דתפילת המנחה היא כנגד הקטורת, והרי בקטורת ודאי נאמר בין הערביים וא"כ ע"כ דתפילת המנחה נמי הוא דווקא עד שקיעה ראשונה שהוא סוף זמן בין הערביים, ואיך נאמר דכשר עד סוף י"ב שעות שמסתיימות בצאה"כ דר"ת.

אכן על המג"א עצמו לא יקשה כיון דאיהו לאו מטעם בין הערביים פסיל אלא מכח דדם נפסל בשקיעה"ח וזה אולי לא נאמר בקטורת כמו שלא נאמר במנחה. אבל על הרמב"ן קשה<sup>5</sup>.

ולישב דברי הרמב"ן עה"ת יתכן לומר, דאכן לפי הרמב"ן כאן בפירושו עה"ת, י"ב שעות הם מנץ החמה עד שקיעה ראשונה, ואף דס"ל להרמב"ן כאן כר"ת. יסבור הכא דאף לשיטת ר"ת מ"מ יב"ש הנמנות בכל מקום הוא מנץ עד שקיעה"ח, וכשיטת הלבוש שכ' דאף לר"ת, מ"מ, הי"ב שעות הם מנה"ח עד שקיעה ראשונה וכד' הגר"א בזה.

וא"כ נראה דאדרבה מהירושלמי הזה איכא קצת סייעתא לעיקר דברי הרמב"ן. דכיון דלפי"ד הרמב"ן מוכח דשנים עשרה שעות הנזכרות הוא עד שקיעה ראשונה. א"כ משמע לכאור' לפי"ז, דיותר משקיעה"ח דהיינו לאחר שנים עשר שעות, לאו זמן מנחה. וזה גופא יהא ראיא לדברי הרמב"ן דבין הערביים היינו רק עד שקיעה"ח לכו"ע בין לר"ת בין להגאונים, ולכן לא משערין שיעור זמן המנחה יותר מעד י"ב שעות אפי' לא בעוד חצי מיל או ג' רבעי מיל הדרוש להגיע לביה"ש לר"י ולכן הפלג של המנחה הוא שעה ורבע בצמצום דייקא, וכ"ז משום דזמן בין הערביים שנאמר בתמיד ובקטורת תליא בשקיעה בלבד.

<sup>4</sup> ומ"מ עיקר דברי המג"א צ"ב כוונתו ז"ל, דהא מנחה הבאה עם הזבח כשירה רק בזמן שכשר הזבח כדאיתא בגמ' תמורה דכגופיה דזבחה הוא ואי כנגד המנחה כשלא באה עם הזבח הלא ההיא כשירה גם בלילה.

<sup>5</sup> שו"ר דגם לדברי המג"א יקשה מהירו' הנ"ל, דהא בירו' שם מבואר, דמעיקרא, מקמי דאמרו דתפילת מנחה כנגד קטורת, אמרו שם דהוא כנגד קרבן התמיד עצמו, ולכן אמרו שם דלפי"ז זמן מנחה קטנה לא מתחיל בתשע ומחצה, אלא מתחיל משמונה ומחצה, שבו נשחט התמיד, עד סוף שנים עשר והוא ג' שעות ומחצה. וא"כ מוכח מזה להדיא דעת הירו' דשנים עשר שעות הוא עד שקיעה ראשונה שהרי התמיד נפסל בשקיעה ראשונה וצל"ע

ויש להביא ראיה לזה גם מדברי הזהר חדש דאיתא התם דף כ"ג דעיקר הזמן דתפילת ערבית הוא משקיעת החמה עד ב' כוכבים שעד אז עדיין יום הוא. ומינה שודאי אין הוא זמן תפילת המנחה אף שעדיין יום הוא. וכ"ז ראיה לדעת מרן החזו"א דאין מנחה לאחר שקיעת החמה כלל ולא מכשרינן להתפלל מנחה אחר י"ב שעות אפי' לדעת ר' יוסי בביהש"מ, שהרי גם דברי הזהר כדעת זו דגם אחר השקיעה יום הוא עד ב' כוכבים וקאמר דאדרבה זמן זה דאחר השקיעה הוא הוא הזמן דתפילת ערבית.

ואף דאנן לא קי"ל כהזוהר במה דס"ל דתפילת ערבית רק עד ב' כוכבים אלא קי"ל דתפילת הערב אין לה קבע וזמנה כל הלילה מ"מ במה דאית ליה דערבית מהשקיעה אף שהוא עדיין יום בזה לא מצינו פלוגתא וכ"ש במה דאיכא למשמע מינה דלאו זמן תפילת מנחה הוא ופשוט.

וככל הדברים הנ"ל איתא במרדכי בפרק תפילת השחר ברכות וכ' דברי רב האי גאון דתפילת המנחה עד השקיעה בלבד. וכ' עוד, דמשמע מדברי רב האי גאון שם, דמשקיעת החמה זמן תפילת ערבית ולא בעינן צה"כ אע"ג דקי"ל דעד צה"כ לילה יעוי"ש והדברים עתיקים.

ועוד נראה דאף דלכאור' דדברי הזהר אינם עולין בקנה אחד כלל עם הש"ס דילן, שהרי תנן במתני' דתפילת הערב אין לה קבע וזמנה כל הלילה.

אך הנראה בעזה"י פשוט, דמקור לדברי הזוה"ח, איתא בש"ס דילן, והוא מפורש בהתוספתא ברכות פ"ג ה"ב, ואיתא שם הכי: תפילת הערב אין לה קבע ר' יוסי אומר עם נעילת שערים, וכן היה ר"א בר' יוסי אומר אבא היה מתפלל עם נעילת שערים. ע"כ.

והן הן דברי הזהר דג"כ ס"ל כר' יוסי דתפילת הערב סמוך לנעילת שערים דהיינו משקיעה"ח ועד ב' כוכבים שהוא נעילת שערי שמים מתפילתם של ישראל כדאמר שם להדיא.

וא"כ למדנו מהתוספתא דהמחלוקת היא אי זמנה דתפילת ערבית כל הלילה או רק עד נעילת שערים, אבל משמע דכו"ע מודו דזמנה דערבית כבר מסמוך לנעילת שערים והיינו משקיעה"ח וכדמב' שם בזוהר. ולכן אחר שאין לן ראיה מהש"ס דפליג על הזהר וש"מ מהזוהר דאינה זמן מנחה אלא ערבית ודאי דעכ"פ אין אפשרות להתפלל מנחה בזמן הזה שהוא אחר שקיעה"ח.

והנה לדעת ר"י והזוה"ח הנ"ל ודאי דמתפללין של שבת בערבית דליל שבת אף שהוא כוכב אחד בלבד דהרי אדרבה זהו עיקר זמנה דתפילת ערבית, וקצ"ע דבגמ' גבי מתפלל מעריב מפלג המנחה משמע דזהו חידוש דאפשר להתפלל ערבית של שבת בע"ש.

וצריך לומר דמ"מ חלוק טובא ערבית בזמנה, מערבית דפלג המנחה. דבשלימא כשזה ערבית בזמנה הרי ג' התפילות הם תפילות דג' זמני היום, וכדכתיב בקרא בקר צהרים וערב אשיחה ואהמה. ותפילת ערבית הוא כנגד חלק הערב של היום, וגם הערב של יום השבת הוא משקיעת החמה עד הבוקר, נמצא דתפילת הערב היא תפילת הערב של יום השבת בזמנה, ואדרבה מכח זה ענינו של קדושת היום שעל ידי התפילה, כיון דזהו זמנה של תפילת הערב דיום השבת.

אבל מה דמתפללין מעריב מבעו"י קודם השקיעה מפל"המ היינו רק דין הקדמה, דנתחדש שיש באפשר להקדים להתפלל מבעו"י ולא זמנו הוא. ולכן בזה נסתפקו טפי אי שייך דין הקדמה וקדושה גם בע"ש ולהתפלל של שבת בע"ש. וכ"מ להדיא בהרמב"ם דדין הקדמה הוא דכ' דהא דאפשר להקדים ממבעו"י קודם זמנה משום הוא כיון דתפילת ערבית רשות ולא הזכיר כאן ר' יהודה כלל. ומיושב בזה מנהג העולם לסמוך מעריב למנחה ותרווייהו אחר הפלג ולא חששו משום תרתי דסתרי

וכדבריו מוכח גם בהירו' דמה דאפשר להקדים תפילת מעריב לפני השקיעה, הוא אפי' לרבנן דר' יהודה דזמן המנחה עד השקיעה ואליבייהו ודאי דהוא דין הקדמה בעלמא.

וממילא ה"נ דס"ל לתלמודא דילן דהוא דין הקדמה, רק ס"ל דזהו שייך דווקא אליבא דר' יהודה, דכיון דלשיטת ר"י לאו זמן מנחה הוא טפי אפשר לאחשובינהו לתפילת מעריב ולאקדומי תפילת ערבית. אבל לעולם דין הקדמה היא.

עכ"פ המורם מכל הנ"ל, דבדיעבד, למיעבד סעודה ג' דשבת לאחר השקיעה יותר קל, מלאחר תפילת המנחה לאחר השקיעה, שסעודה שלישית אפשר למצוא מקום להקל, בדקה וחצי נוספים לאחר השקיעה לרב יוסף, או אולי גבי סעודה ג' אפי' יותר מזה יש מקום להקל עד ב' כוכבים<sup>6</sup> כדס"ל להבה"ג וכמב' בהזוה"ח [או יתכן דבשעת הדחק אפי' עד סוף ג' רבעי מיל מהשקיעה יש להקל כמש"כ בשע"צ]. אבל תפילת המנחה, שהוא כנגד קרבן התמיד או הקטורת, שזמנם בין הערביים, זמנה נמי הוא עד השקיעה דייקא וכמו דמוכח בקרבן פסח, ולא עוד אלא, דאחר השקיעה מיד, הוי כבר זמן מעריב, וכמב' דעת ר"י בתוספתא, ובהזוה"ק, וכמובא שכן הוי מנהג האר"י ז"ל שהתפלל מנחה סמוך לשקיעה"ח, ומעריב מיד אחר השקיעה.

<sup>6</sup> [וכנר' דאין זה מצוי להיות פחות מה' או ח' דק' אחר השקיעה וצריך לישלילה לבקין].



## הרב אריה גוטמן

## באכילת הפסח בחפזון

בפסחים צו. פסח מצרים מקחו מבעשור וכו' ונאכל בחפזון ובגמ' מנ"ל דאמר קרא ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון ובתוס' ד"ה אותו וכו' קשה לריב"א אמאי לא פריך ואימא אותו בחפזון ואין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות ה"נ נאכל בחפזון מועבדת עכ"ל והנה בפרשת בא פי"ב פי"א נאמר וככה תאכלו "אותו מתניכם חגורים וכו' ואכלתם אותו" בחפזון פסח הוא לד' כתיב בקרא ב'פעמים אותו והגמ' ממעטת פסח דורות מהאיתו השני וצ"ב מדוע לא ממעטת ליה מהאיתו הראשון ואפשר דמאותו קמא ממעטינן פסח שני ומאותו בתרא ממעטינן פסח דורות ומיושבת קושית הריב"א

והנה בתרגום יונתן ממעט פסח דורות מהאיתו הראשון ומאותו בתרא לא ממעט מידי וז"ל ובדא הילכתא תיכלון יתיה בזמנא דא "ולא לדריא" חרציכון יהון מזרזין וכו' ותיכלון יתיה בבהלו וצ"ב מאי דריש מאותו בתרא וראיתי במדרש הגדול ובמכילתא דרשב"י המובאים בתורה שלמה אות רל"ט שכותבין וככה תאכלו וכו' בבהילות יוצאי דרכים אין לי אלא אכילתו שיהא בחפזון מנין לרבות קבול דמו וזריקת דמו ת"ל וככה וכו' ד"א אותו אותו בחפזון ואין פסח דורות בחפזון ד"א אותו בחפזון ואין מצות ומרורים בחפזון

ויל"ע האם לד"א בתרא ממעטינן רק למצות ומרורים ולא לפסח דורות או שמא חד דריש מאותו קמא וחד מאותו בתרא ואפשר דד"א קמא ממעט רק פסח דורות ולא מצות ומרורים משום דס"ל כהלל דמצות ומרורים נאכלים עם הפסח ולדעתו המיעוט הוא רק לפסח דורות וד"א בתרא סובר כחכמים דפליגי על הלל וסברי שהמצות ומרורים נאכלים בפנ"ע ולכן הם ממעטים מאותו מצות ומרורים ולא פסח דורות דפסח דורות לדידהו יאכל בחפזון כסברת הריב"א בתוס' אלא שהריב"א הקשה שנמעט פסח שני ולא פסח דורות והמכילתא דרשב"י ממעט מצות ומרורים

והנה בדברי רש"י עה"ת משמע שמתניכם חגורים ואכילה בחפזון שני ענינים הם דחפזון היינו בהלה ומהירות [וכן הוא ברש"י פסחים צו.] ואילו מתניכם חגורים כותב רש"י דהוי ענין של מזומנים לדרך ונהי דאפשר שצריכים להיות מזומנים לדרך משום המהירות דקאמרה התורה"ק דלא סגי לאוכלו במהירות אלא צריך נמי שהאוכלים ייראו כמי שממהרין לילך או כלשון המדרש לקח טוב שהובא בתורה שלמה אות רל"ז

מתניכם חגורים וכ"ו לימדך שכל המיסב בסעודה אין דרכו לאחת מאלו וכך למדנו במסכת שבת איזהו התחלת סעודה משיתיר חגורו ונעליו ומקלו הרי שללקח טוב כוונת התורה"ק באכילת הפסח היא לאוכלו שלא כדרך האוכלים בקביעות אלא בצורה חפוזת בכל זאת אפשר שלדורות, נהי שאין צריך לאכלו במתניים חגורים אבל יכול לאכלו כך.

והנה במשנה דף צו. מבוארים החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות ולא מוזכר שפסח מצרים נאכל במתנים חגורים ולא פסח דורות וצ"ב מ"ט לא מוזכר מזה ואע"פ שמתנים חגורים הוי מענין החפזון אכתי צ"ב מדוע המשנה מזכירה רק מענין החפזון בפועל.

והנה כל החילוקים שמוזכרים במשנה לכאורה יש שהכוונה שבפסח דורות אין צריך לעשות כמו בפסח מצרים ויש אופנים שאין לעשות כמו בפסח מצרים ולא רק שאין צריך לעשות כפסח מצרים דהא דפסח מצרים טעון הזאה באגודת אזור על המשקוף ופסח דורות אינו טעון היינו לא רק שאינו טעון אלא שאין לעשות כן שהרי דמו נשפך על המזבח ולא על המשקוף והא דפסח מצרים מקחו מבעשור ופסח דורות אין מקחו מעשור פרושו שא"צ ליקחו מעשור אבל יכול ליקחו מעשור.

אולם במכילתא מתבאר שפסח מצרים חידשה התורה שא"צ ליקחו דוקא סמוך לשחיטתו ביי"ד אלא אפשר גם להרחיק לקיחתו משחיטתו וליקחו מבעשור ואילו פסח דורות א"א ליקחו מעשור אלא ביי"ד וכך הביא המאירי בפסחים שם מהמכילתא וכתב שמתוך דברי המכילתא פירשו גדולי קדמונינו מקחו מבעשור שלא להקדים אבל לאחר רש"אין עד י"ד ולדברי קדשם פסח דורות אין מקחו בעשור פירושו שנקח רק ביי"ד ולא קודם [אלא שצריך לבקרו בעדרו ממום ד"מים קודם] ולדבריהם גם דין דהזאה על המשקוף וגם דין דמקחו בעשור שאין נוהגים בפסח דורות פרושו שבפסח דורות עושין שלא כמו בפסח מצרים ולא רק שאין צריכין לעשות כמו בפסח מצרים.

ונראה שגם הא דפסח מצרים נאכל בחפזון ולא פסח דורות נמי כך הוא שפסח דורות נאכל בדוקא שלא בחפזון אלא אוכלין אותו בהסיבה ודרך חירות ונראה שהיינו רק לענין חפזון אבל לענין מתנים חגורים י"ל דפסח מצרים היה חייב להאכל כך ופסח דורות אינו חייב להאכל כך אבל אם רוצים לאוכלו במתנים חגורים רש"אין לאוכלו כך דאסור רק לאוכלו בחפזון אבל מותר לאוכלו באופן שנראה כאילו הוא הולך לאוכלו בחפזון והואיל וכך הוא לא קאמרה מתני' שפסח מצרים נאכל במתנים חגורים ופסח דורות אינו נאכל כך המשנה לא נוקטת לזה משום דהיא נוקטת רק לדברים שנעשים בפסח מצרים ובפסח דורות אין לעשותם ואינה נוקטת לדברים שאפשר לעשותם בפסח

דורות ורק אין צריך לעשותם ובזה ניחא אמאי לא נקטה מתניתין בחילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות שפסח מצרים אסור לצאת מפתח הבית עד בוקר ובפסח דורות מותר כמו שנקט לה בתוספתא פרק ח' הלכה ז' וכן לא נקטה מתניתין שאר החילוקים שנקיט בתוספתא שם היינו משום דמתניתין נקטה אלא את הדברים שנהגו בפסח מצרים ובפסח דורות אין לעשות כן ולא את הדברים שרק אין מחוייבים לעשותם אבל אפשר לעשותם ועיין בזה.

## הרב אשר מילר

## הערות בעניני קרבן פסח

## אי בעי טבילת ידיים לאכילת קרבן פסח

א] יעוין רמב"ם פ"ח מחמץ ומצה [בסדר הלילה בזמן המקדש] וז"ל ואחר כך מברך על נטילת ידיים ונוטל ידיו שניה שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה ולוקח שני ריקיין וכו' 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 וכו'. והנה אי בקדשים עסקינן הוי ליה להרמב"ם לחיובי טבילת ידיים כדין טבילה לקודש, ואיך סגי לנטילת ידיים, [שמעתי הערה זו בשם ח"א ושוב מצאתי במקדש דוד שהקשה כן], והיה מקום לחדש ולומר דסתם ידיים לא בעי טבילה רק ודאי ועל פי הרמב"ם בהקדמה למסכת ידיים דסתם ידיים אינו עושה משקין תחילה, אלא דין טומאתו עד שיטול אך אין זה בגדר טהרה מן הטומאה, ואולם ברש"י בחגיגה הנ"ל איתא להדיא לא כן וכן רהיטת ד' הרמב"ם בפירוש המשנה שם דמירי אפילו בסתם ידיים עיי"ש.

ונראה לחדש דאחר שנטל ידיו לחולין היינו לאכילת מצה הנה כבר טהרו ידיו לנגיעה בקודש כדאיתא בתוס' בחגיגה יח: לענין מגע תרומה, נמצא דשוב אין חיוב טבילה עליו מצד הנגיעה, אלא דהמבואר בתוס' בחגיגה הנ"ל דיש חיוב מחודש של טבילה משום אכילת קודש למרות כי כבר טהרו ידיו מלטמא תרומה וקדשים. וע"ז היה מקום לחדש דבסעודת פת גם אם יאכל עמו קודש, מאחר והכל מיגרר גריר בתר פת לענין ברכת הנהנין, גם מה"ט לא יתחייב בטבילה מיוחדת לקודש שהוא טפל לדין הנטילה של פת ואין כאן אכילת קודש בפני עצמה המחייבת טבילה. וכמובן ד"ז צ"ע טובא וכו' להעיר.

## ביאור הילפותא דס"ט ברה"ר טהור מקרבן פסח.

ב] שאלו את בן זומא ומפני מה ספק רשות הרבים טהור אמר להם מפני שהציבור עושין את הפסח בטומאה בזמן שרובן טמאים ואם טומאה ודאית הותרה לציבור ק"ו לספק [תוספתא פ"ו דטהרות ורמב"ם פט"ז מה' אבה"ט ה"א] דימו חכמינו ז"ל

והסמיכו דין ספק טומאה ברה"ר דטהור להא דקרבן פסח קרב בטומאת הציבור הרי טומאה נדחית מפני הרבים. והנה באמת דין טומאה דחוויה בציבור יליף הש"ס מפסח לכל קרבנות ציבור שקבוע להם זמן, אולם נראה פשוט כי הלימוד הנ"ל מהתוספתא היינו מפסח דוקא ששם טומאת הציבור שהמה "בעלי הקרבן" היא גורמת הדחיה, משא"כ בשאר קרבנות ציבור עיקר הדחיה היא מפני טומאת הכהנים ואילו טומאת הציבור לא מעלה ולא מוריד ולא בעלי הקרבן ניהו כאשר בפסח נע' בזה בגבורת ארי יומא דף ו:ו] ולבאר שורש הענין יתכן על דרך דרוש כי רמזו כאן על כוח הציבור – לדחות הטומאה, כי עיקר תפיסת הטומאה היא בבתי גואי של נפש היחיד ומאורעותיו, ואילו הכלל הישראלי לא ימצא בו תפיסת טומאה כלל. וכאשר אמרו חכמינו ז"ל בדברי תורה כי אינם מקבלים טומאה שנאמר הלא כל דברי כאש וגו' כך גם ישראל אינם מקבלים טומאה על פי מה שאמרו ז"ל ישראל וארייתא וקב"ה חד הוא ומה גם שאף עליהם אמור והיה בית יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, נמצינו למדים כי רק היחידים המה המתטמאים לא הכלל כולו [כשהם בכנופיא אחת], וא"כ היינו טעמא מה דקרבן של האומה הישראלית הוא קרבן פסח שעליו נאמר ושחטו אותו כל "עדת ישראל" לדחות את הטומאה. ובזה הסמיכו חז"ל מה שאמרה תורה לטהר הספק ברה"ר כי כאשר יולד ספק ברה"ר הכריעה תורה לצד הטהרה, באשר אין איגוד הציבור מוכשר לקבל טומאה כל כך כאשר בהיות האשדם לבדו. ויתכן דהיינו דקאמרי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם למה נגרע מעשות הפסח וגו' "בתוך בני ישראל" היינו דנקבל אנן כוח הציבור לעשות בטומאה, וקמ"ל קרא דטומאת היחידים נדחית לפסח שני.

### פסול 'שחוט' לפסח.

ג] בבכורות יב. איתא דאין פדיון פטר חמור נפדה על שחוט, משום דילפינן שה שה מפסח, מה התם שחוט פסול אף כאן. וביאר רש"י דטעמא דשחוט פסול לפסח הוא משום דבעינן שחיטה לשם פסח. ויש להעיר הלא ע"כ מיירי בקדם הקדישו למומו, וא"כ כשנשחט אחר הקדישו אמאי יש כאן חסרון של לשם פסח נימא סתמא לשמה, ואלא דנשחט חוץ לעזרה, א"כ חסר כאן שחיטה כל עיקר ולא רק שחיטה לשם פסח. ואולי ס"ל כהרמב"ם דפסח לשם חולין פסול הגם דחטאת לשם חולין איתא בגמ' דכשר, משום דלאו מינה – לא מחריב בה, שאני פסח שכתוב ביה זבח פסח לה'. וא"כ שפיר כ' רש"י דיש חסרון גם בשחוט סתמא דסו"ס לאו לשם

פסח שחית. [ואולי מה דהכריח את רש"י להעמיד השחיטה בעזרה, ופסולו משום 'שלא לשם פסח', ולא באופן שלא היה בו קיום שחיטה בעזרה כלל, דאילו כן לא היה לנו למילף מזה לדין פדיון, דמה דפסול בפסח משום שנשלל ממנו השחיטה מעיקרו, אינו יכול להיות לימוד לפדיון, משא"כ לשם חולין או בסתמא דהוא פסול מסויים בפסח שפיר ילפינן].

### בן פקועה לקרבן פסח

ד' איבעיא לן בבכורות [שם] ובחולין עב: - בן פקועה מהו לפדות עליו מאחר והוא כשחוט לאו שה הוא ופשיט ליה דילפינן 'שה שה מפסח' מה פסח בן פקועה פסול אצלו אף פדיון כן. וביאר רש"י בטעמא דפסול בן פקועה בפסח דהוא משום יוצא דופן, [ולפי"ז מפרכסת כחיה דילדה בן פקועה כשרה לפסח] אולם התוס' בחולין עב: פליגי וכ' דטעם מאי דפסול היינו משום דהוא 'כשחוט' ותימה על רש"י מה הוצרך לפסול יוצא דופן, הלא בלא"ה הלא שחוט הוא כבר אגב אמו כדכ' התוס' [ולמשנ"ת לעיל אות א' בסוגרים י"ל דאילו משום דכבר שחוט לא הוי ילפינן לפדיון, מאחר ואין כאן פסול בהקרבן, כ"א דאין שייך לשחוטו מאחר והוא כבר שחוט מחמת אמו ולכן הוצרך לפסול יוצא דופן] ועיין בזה באחרונים. ואולם ראיתי בתורת חיים חולין עב: דכתב באופן מחודש דנהי דהוא כבר שחוט מ"מ בקרבן דבעינן מיהא דם לצורך זריקה, ע"כ ישחוט הבן פקועה ע"מ לקבל דם לזריקה. ויש כאן חידוש כאשר יתבאר להלן.

### שחיטת ורידין אם הם חלק משחיטת קדשים.

ה' והנה שמעתי להסתפק מלתא חדתא בעיקר דין 'שחיטת קדשים' האם שחיטת הוורידין שהם בעצם מקור הדם לזריקה, הוי חלק מ'שחיטת קדשים' או רק תנאי. ואפרש, הנה בשחיטת חולין שחיטא יבשתא נמי שחיטה הוי, אבל בקדשים שחיטה יבשתא פסולה. וביארה הגמ' בחולין כט. טעמא - מאחר ובקדשים כל עיקרו לדם הוא צריך. א"כ הא מיהת שמעינן דבקדשים בעינן לשחוט גם הוורידין ע"מ שיצא דם, הספק הוא רק האם נעשו הוורידין חלק ממעשה ועבודת השחיטה, או רק כתנאי בעלמא. ונפק"מ רבתא למחשבת פיגול למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכן שאר פסולי שחיטה. וכן אולי לשחוטי חוץ למאן דמחייב במיעוט קמא לשחוטי חוץ - דה"ה לשחיטת הוורידין, וטרם נמצא בענין זה דבר ברור. והנה מבואר בסוטה יד: דסכין הוי 'קידוש ראשון' להדם אשר לכאורה היה נראה מזה כי

הוא חלק מן העבודה, [וכמו שנקט הגרי"ז לפשוט בעבודת 'קבלה' דקידוש הדם שבה הוי חלק מן העבודה ולא עוד דין, אולם במקד"ד נקט לא כן ועיין] אולם יש לדחות מאחר וכבר דנו הראשונים דסכין לא בעי למיהוי כלי שרת, נמצא לפי"ז לא הסכיו מקדש הדם בנגיעה ממש, אלא בעצם 'מעשה השחיטה', וא"כ שוב בעינן למידע שמא הורידין לאו מחפצא דשחיטה הוי כלל והיא חקירה גדולה.

ואולם הא קמן בן פקועה דהוא כבר נידון כ'שחוט', ובעינן למעבד ביה עבודת שחיטה רק לצורך הדם לכאורה עולה מזה דשחיטת הורידין הוא עיקר בהשחיטה, והגם דיתכן מאד כי גם בבן פקועה נבעי שחיטת סימנים עם הורידים ולא שחיטת ורידין לחוד מיהו אילו הורידין לא היו חלק מן השחיטה לכאורה זה הפסח כבר נעדר ממנו עבודת שחיטה, הלא ודאי ד' עבודות מעכבות בהקרבן, וראיתי מי שנקט דשאני פסח דעיקרו לאכילה סגי בהיתר דבן פקועה לחולין, וזה אינו דודאי בעינן ד' עבודות ויל"ע בכל זה.

## הרב שלום הירשפרונג

### אין חוששין שמא גיררה חולדה ובעוד ספיקות בגמרא

א. במשנה דף ט. פסחים "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף", ובגמ' "טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה", ע"כ בגמ'.

והקשה המהרש"א דמ"ט לא הקשו בגמ' על מתני' דלמה לי טעמא דאין לדבר סוף, נימא אכלתיה, ונראה דעיקר כונת קושייתו דעל קושיא זו ליכא לתי' דרבא, דתי' דדוקא במדורות העכו"ם אמרי' דאכלתיה דספק וספק הוא ובחמץ הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי, דכל זה שייך דוקא בחזינא דשקל דהוי ודאי, אבל במשנה דלא חזינא דשקל הוי ספק וספק, וא"כ קשה נימא אכלתיה דאתי ספק ומוציא מידי ספק, ולמאי בעינן לטעמא דאין לדבר סוף, והיינו דטעמא דאין לדבר סוף, הביאור דבאמת היה ראוי לתקן בדיקה משום חשש חולדה אלא דאין לדבר סוף, ומשום טעמא דנימא אכלתיה ליכא כלל חשש, הפני יהושע הקשה אמאי בעינן לטעמא דאין לדבר סוף, והרי אמרינן בגמ' דספק על ספק לא על אין צריך בדיקה.

הרבנו פרץ הקשה על הא דאיתא בגמ' דבחזינא דשקל בעי בדיקה, והרי הוי ספק ספיקא, ספק על ספק לא על ואת"ל על אימר אכלתיה, ותי' דחזינא דשקל היינו דחזינא נמי דעל, וצ"ע דאמאי לא הקשה כן אמתני' דמה צריך לטעמא דאין לדבר סוף תיפוק ליה דהוי ספק ספיקא, ובעיקר קשה מ"ט בעינן לאין לדבר סוף ותיפוק ליה דחזקתו בדוק.

ב. והנה בחי' רבנו דוד הקשה על המשנה וז"ל, "למה תולין הטעם דאין לדבר סוף דמשמע שראוי לחוש, ולא שני ספיקות הן, שמא גיררה חולדה שמא לא, ואת"ל גיררה שמא אכלתיה, ולא מצאנו שחששו חכמים לשתי ספיקות אפי' בדאורייתא, כ"ש בבדיקה דרבנן שאף בספק אחד יש לנו להקל", ותי' (ע"פ הגהה) "מפני דבכל בדיקה יש שני ספיקות ואפשר שהיו מחמירים אף בזו, אלא שבכל שלא הוחזק החמץ ממש בבית לא חששו חכמים כלום משום שאין לדבר סוף".

ומבואר בזה, דאם היו חוששין שמא גיררה חולדה, ע"כ בעצם תקנת הבדיקה היו מתקנין אף על חשש חולדה, ולא היה יוצא ידי חובת בדיקה עד שיתקן חשש דחולדה, ובעיקר דין בדיקת חמץ מעולם יש כמה וכמה ספיקות ומ"מ התקינו בדיקה, וכמ"ש



המ"מ בשם הרא"ה דבדיקת חמץ מעיקרא על הספק נתקנה, לפיכך החמירו בספיקא טפי משאר ספיקות, אלא משום דאין לדבר סוף לא תקנו בדיקה משום חשש חולדה.

והדברים מבוארים במקור חיים סי' תל"ג דבמקומות שאוכלין אנשים חמץ כל השנה צריך בדיקה אף דאיכא ספיקי טובא, לזה אמרה מתני' טעם לזה דאין חוששין שמא גיררה חולדה דא"כ אין לדבר סוף, פי' דלא תקנו כלל בדיקה משום ספק דעכברים וחולדה להחמיר בו אפי' בספק ספיקא יותר משאר ספיקי איסור כמו שתקנו בספק הטמנת בני אדם שהחמירו בו יותר משאר ספיקות, והטעם בזה משום דאין לדבר סוף.

ג. ולפי"ז יתיישב שפיר מה שהקשה במהרש"א דאמאי לא הקשו בגמ' על המשנה דלמה לי טעמא דאין לדבר סוף, נימא אכלתיה, ולפי"ז א"ש דעל המשנה לא שייך להקשות נימא אכלתיה, דמתני' איירי בעיקר תקנת הבדיקה מ"ט לא תקנו בדיקה מפני חשש חולדה, ועיקר הבדיקה על הספק נתקנה, ואפי' איכא כמה ספיקות, לא אמרינן בזה דספק מוציא מידי ספק.

וכן לא קשה דהרי איכא טעמא דחזקתו בדוק, דכל זה שייך רק למסקנא דלא נתקנה בדיקה משום חשש חולדה, דע"ז אמרינן דאי איכא חשש דנכנס חמץ ע"י חולדה אמרי' כיון דהבית בחזקת בדוק דנתקיימה הבדיקה כתקנת חז"ל ונסתפק לנו שמא נתקלקלה הבדיקה, בזה י"ל דחזקתו בדוק, משא"כ אם תקנת בדיקה היתה נמי משום חשש חולדה א"כ מעולם לא היה בחזקת בדוק כלפי האי חשש דחולדה, דעדיין לא נסתיימה הבדיקה כתקנת חז"ל.

ולפי"ז מיושב נמי קו' הפני יהושע דבגמ' אמרי' ספק על ספק לא על, לא בעי בדיקה, ולמאי בעינן לטעמא דאין לדבר סוף, ומיושב שפיר דכל זה אחרי דלא תקנו בדיקה משום חשש חולדה א"כ הוי חזקתו בדוק ובספק על לא חיישינן, משא"כ במשנה דהטעם הוא בעיקר תקנת הבדיקה, לא שייך לומר בזה חזקתו בדוק.

וכן מיושב הרבינו פרץ, מ"ט לא הקשה על מתני' נמי דהוי ספק ספיקא ולמה לי טעמא דאין לדבר סוף, דבמתני' קאי על עיקר הבדיקה מ"ט לא תקנו משום חשש חולדה.

ד. והשתא נבוא לחקור בהא דאמרי' בגמ' דהיכא דחזינא דשקל בעי בדיקה, האם בכה"ג חזר לדין בדיקת חמץ דע"י דנכנס החמץ לבית אודה לי' הבדיקה וחזר דין בדיקה על הבית, או נימא דאף בנכנס החמץ לבית לא חל דין בדיקה על הבית, אלא כיון דנכנס חמץ לביתו צריך לחפש אחריו ולהוציאו ולא הוי מתקנת הבדיקה.

ולכאורה היה נראה להוכיח דלא הוי מדין בדיקת חמץ, דאי הוי מדין בדיקת חמץ איך הק' בגמ' נימא אכלתיה, דהרי על מתני' לא הקשו נימא אכלתיה, ולא נימא טעמא דאין

לדבר סוף, וכפי שנתבאר דהיכי דבעינן לדין בדיקה לא סמכינן על טעם דנימא אכלתיה דעיקר בדיקה על הספק נתקנה, וע"כ מוכח בגמ' דחזינא דשקל לא הוי מדין בדיקה, אלא דצריך לחפש החמץ, ומש"ה הק' נימא אכלתיה.

אמנם יש לדחות ולומר דבאמת הוי מדין בדיקה, ומ"מ שפיר שייך להקשות נימא אכלתיה, דהא חזינא לקמן בעל ובדק ואשכח דאם תלינן דזהו החמץ שאבד, לא צריך יותר לבדוק, ואף דחובת בדיקה הוי על כל הבית, ונראה דהביאור בזה דאף אי נימא דחייל עליה דין בדיקה, מ"מ מהני באשכח החתיכה, דכיון דכל חיוב הבדיקה הוא ע"י דנתקלקלה הבדיקה ע"י האי חתיכה, בזה אמרי' דכשמצא החתיכה הדר הבית לחזקתו, ולפי"ז נראה דה"ה דיש לפרש בקו' הגמ' דנימא אכלתיה, דכיון דהוי חזקה דאכלתיה מהני כמו שמצא החתיכה גופא דנסתלק הריעותא בבית והדר לחזקת בדוק כבתחילה.

והנה במקור חיים כתב ליישב קו' המהרש"א דבמשנה צריכים לטעם דאין לדבר סוף, דבלא זה לא דמי למדורות העכו"ם ולשאר ספיקות דבספק בדיקה מחמירים יותר, ואחר דאמרי' טעמא דאין לדבר סוף, דמי שוב לשאר ספיקות, דבדיקת חמץ הבאה ע"י אדם חמירי יותר משאר ספיקות, וספק הבא ע"י גרירת חולדה – ואף בחזינא דשקל – שווה לשאר ספיקי איסור, וחזינן מדבריו דלא חל דין בדיקה על הבית, אלא הוא דין לחפש החמץ דהוי ספק איסור ולפיכך צריך לחפש אחריו ולהוציאו.

והנה במאירי כתב בסוף הסוגיא וז"ל "כל מה שביארנו בדברים אלו שצריך בדיקה הסכימו הגאונים שאין אומרים הואיל ומחשש עכבר אתה מצריכו לבדוק צריך הוא לבדוק אף בחורים העליונים שהרי עכבר משתמש בכולם – אלא דוקא במקום שמכניסים בו חמץ – לא יהא סופו חמור מתחילתו" עכ"ל.

והדבר תמוה דהרי נכנס העכבר והכניס חמץ בבית והעכבר משתמש בחורים העליונים כבתחתונים, וצריך לחפש החמץ ומ"ט א"צ לחפש בחורים העליונים, ומה שייך בזה "לא יהא סופו חמור מתחילתו" דבתחילה חיובו היה לבדוק במקום שמכניסים בו חמץ, ולא חיישינן דאיכא חמץ בחורים העליונים, אבל עכשיו בסופו איכא חשש דהעכבר הכניס החמץ לחורים העליונים, ומ"ט אין טעון בדיקה שם.

וחזינן במאירי דלא הוי דין לחפש אחר החמץ שנכנס עתה, דאילו היה דין לחפש אחר החמץ, אין לחלק בין חורים העליונים לתחתונים, אלא ע"י דנכנס עכבר עם חמץ לבית, אזדא ליה הבדיקה דמעיקרא, ומחויב לבדוק פעם שניה כדין בדיקת חמץ, וע"כ אין מחויב טפי מחויב בדיקה הראשונה.

וכן משמע קצת בדברי המהר"ם חלאוה דכתב דחורי הבית העליונים א"צ בדיקה, אבל כל שיש שם חמץ ודאי חייב לבערו, והוסיף דבספיקא אינם צריכים בדיקה כמו הניח עשר ומצא תשע או עכבר נכנס וככר בפיו, ואם הוי דין חיפוש מ"ט א"צ לחפש אף בחורין העליונים, ובפשטות מבואר נמי דהוי דין בדיקה.

וראיתי שהביאו דהריא"ז כתב דהיכא דחזינא עכבר דנכנס עם חמץ וכל כהאי גוונא, דחייב לבדוק אף בחורין העליונים, ובפשטות היה נראה דס"ל דלא הוי דין בדיקה אלא דין חיפוש להחמץ שנכנס ולפיכך צריך לבדוק אף בחורין העליונים, אמנם באמת יש לדחות דאף הריא"ז ס"ל דהוי מדין בדיקת חמץ, אלא דכיון דהעכבר משתמש בעליונים כבתחתונים, הוי ליה כל הבית בין חורין התחתונים ובין חורין העליונים כמקום שמכניסים בו חמץ.

ושבתי ונתתי אל לבי דאף בהמאירי י"ל דהוי מדין חיפוש, וטעמא דאין חייב לבדוק בחורים העליונים הוא דין מיוחד ד"לא יהא סופו חמור מתחילתו" דהיינו דלא החמירו עליו לאחר הבדיקה טפי מלפני הבדיקה הראשונה, וקצת משמע כן דהיא הוי מדין בדיקה מ"ט הוצרך לומר דלא יהא סופו חמור מתחילתו, ופשיטא דבדין בדיקה ליכא חיוב בחורין העליונים.

ה. בגמ' שם דף י'. "הניח עשר ומצא תשע היינו סיפא דתניא הניח מאתיים ומצא מנה, מנה מונח מנה מוטל דברי רבי וחכ"א הכל חולין", דלרבי אמרי' דהתשע הוי מאותן שהניח וצריך לחפש רק אחד ולרבנן צריך לחפש כל העשר, ובתוס' שם ד"ה הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן, וז"ל "דלרבי לשיטתו דאמר הוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא וכיון שמצא אחד א"צ לבדוק ולרבנן עד שמצא עשר" עכ"ל.

והיינו דאיתא לעיל מיניה בגמ' מה הדין בנכנס עכבר עם ככר והתחיל לחפש ומצא ככר, האם נימא דהוא הככר שהכניס העכבר או דאחרינא הוא, ואיתא דהיינו מחלוקת רבי ורשב"ג בשדה שאבד בא קבר ומצא שם קבר, דרבי סבר הוא שאבד הוא שנמצא ורשב"ג סבר דצריך לבדוק כל השדה דשמא לא זהו הקבר שאבד, וזה הביאור בדברי התוס' דלכאורה מאי נ"מ אי אמרינן דהתשע הם מהעשר וצריך לחפש רק אחד או דצריך לחפש כל העשר והרי מ"מ צריך לבדוק כל הבית דכל דלא בדק כל הבית איכא חשש אף במצא דשמא לא זהו שאבד אליבא דרשב"ג, וע"ז כתבו התוס' דרבי לשיטתו דהיכא דמצא ככר אמרינן דזהו שאבד, וא"כ ה"ה בהניח עשר ומצא תשע, אם מצא עוד ככר א"צ לחפש יותר דאמרי' זהו שאבד, ולרבנן עד שימצא עשר.

וביתר שאת הוא במהר"ם חלאווה [וכן הוא בבעל המאור] דכתב וז"ל "ומדאוקמא בפלוגתא דרבי ורבנן ש"מ דלכו"ע אמרינן זהו שנמצא דאי לא מאי פלוגתייהו, אפי' ס"ל נמי כרבי או אפי' מצאן כולן, אכתי חיישינן דילמא אחרינא נניהו, אלא ש"מ דסוגיין כרבי" עכ"ל.

וצ"ע טובא דמה הראיה דסוגיין כרבי דילמא הלכה כרשב"ג דתיבדק כל השדה כולה, ומ"מ נ"מ בעל ובדק בכל הבית ולא מצא אלא אחד, דאיכא מחלוקת בין רבנן לר"א מה הדין בעל ובדק ולא אשכח, אי סגי ליה בבדיקה או לא, דלרבי הו"ל על ובדק ואשכח, דא"צ למצוא אלא אחד, ולרבנן הוי על ובדק ולא אשכח כיון דלא מצא עשר, וע"כ חייב לבטל החמץ כמ"ש התוס' שם, ולעולם לרבנן צריך לבדוק כל הבית אף במצא עשר.

ומצאתי כן בחי' רבנו דוד דבתחילה הביא ראה דסוגיין כרבי כמ"ש המהר"ם חלאווה, וכתב ע"ז וז"ל "ואפשר לדחות דאי משום הא לא איריא דאפי' לרשב"ג כשהוא צריך לבדוק אחת בלבד כשמצא אותה אע"פ שהוא צריך לבדוק כל הבית הו"ל על ובדק ואשכח, ואם צריך לבדוק על העשר כולם אם לא מצא אותן אע"פ שבדק כל הבית הו"ל בדק ולא אשכח שכבר פירשנו דינו שצריך לבטל", עכ"ל, ולאחר שזכינו למצוא כדברינו ברבנו דוד תיקשי ביתר שאת מה באמת היא ראיית המהר"ם חלאווה דסוגיין כרבי.

והיה אפשר לומר דסבר המהר"ם חלאווה דלרבנן אף דחיישינן דהתשע לא הוי מן העשר שהיו כאן, מ"מ בגוונא דבדק כל הבית ולא מצא אלא אחד, לא אמרינן דמיקרי על ובדק ולא אשכח, אלא דבכה"ג מודו לרבי, דאף דבעלמא אמרי' דהעכבר לקח כל העשר ואדם אחר הניח התשע, אמנם כשבדק כל הבית ולא נמצא אלא אחד, אמרי' דמדבדק כראוי ולא נמצא אלא אחד כה"ג תלינן כרבי דהעכבר לא נטל אלא אחד, וא"כ מאי נ"מ במאי דפליגי עליה דרבי, וע"כ נ"מ כלפי דינא דעל ובדק ואשכח דלרבי סגי באשכח אחד ולרבנן צריך לבדוק עד שימצא עשר, וא"ש ראיית המהר"ם חלאווה, אמנם הרבנו דוד לא ס"ל כהאי סברא וע"כ דס"ל דאף בבדק כל הבית ולא מצא אלא אחד לרשב"ג אי ס"ל כרבנן הוי על ובדק ולא אשכח כיון דלא מצא את כולן.

ו. ונראה עוד ליישב דברי המהר"ם חלאווה בהקדם מש"כ החתם סופר, דהנה התוס' בביצה הקשו ע"ד רבנן דאמרי הכל חולין בין בהניח אחד ומצא שנים בין בהניח שנים ומצא אחד, וכי אמרינן להקל בדאורייתא ותי' התוס' דאמרי' דאין אדם מניח חולין אצל מעשרות וכתב רש"י דה"ה דאין אדם מפריד מעשר, והקשה החת"ס דא"כ דסברא הוא

דוקא גבי מעשר א"כ מה ענין זה לחמץ, ותי' החת"ס וז"ל "דמייתי הכא גבי בדיקה דליכא הך חזקה משום דלחומרא להצריך בדיקה אפי' בלא חזקה נמי מצריכין בדיקה", ונראה דכל מש"כ החת"ס דלחומרא להצריך בדיקה מצריכין אף בלא חזקה, כל זה הוא דוקא מדין בדיקת חמץ דעיקר בדיקה על הספק נתקנה, אבל מדין חיפוש לא מחמירין.

והנה איתא ברבנו פרץ וכן הוא בחי' הר"ן דבעל ובדק ולא אשכח צריך לבדוק בחורין העליונים, ומשמע דס"ל דלכתחילה אינו חייב לבדוק בחורין העליונים ודוקא בלא אשכח חייב, וצריך לומר דבתחילה חל עליו חיוב בדיקה גרידא, ובזה אינו מחויב לבדוק בחורין העליונים כדין כל בדיקה, ובעל ובדק ולא אשכח, מצד דין בדיקה כבר יצא ידי חובתו דבדק כל הבית ומה יש לו עוד לעשות, אלא דאיכא עכ"פ חיוב חיפוש דהרי יודע דנכנס חמץ לבית וצריך למצאו, וע"ז כתבו בחי' הר"פ ובחי' הר"ן דחייב לחפש אף בחורין העליונים.

והשתא דאתינן להכי א"ש כמין חומר, דלפי המבואר בחת"ס כל מה דלרבנן מחויב לבדוק ולמצוא כל העשר הוי מדין בדיקת חמץ דע"ז תלינן לחומרא, ונ"מ במצא אחד דלא איסתלק עדיין הריעותא ומחויב לבדוק הבית עד שימצא העשר, אמנם לאחר שבדק הבית ויצא ידי חובת בדיקה, בזה אף כשמצא אחד סגי ליה, דהרי ידי חובת בדיקה יצא אף בלא אשכח, אלא מאי דנשאר דין חיפוש על מה שלא מצא, אמנם בזה י"ל ע"פ החת"ס דדוקא בדין בדיקה הוא דמחמירין אבל מדין חיפוש כיון דהוי ספיקא דרבנן בזה אליבא דרבנן נמי תולין להקל ואמרי' דהעכבר נטל רק אחד, וא"כ ע"כ דכל הנ"מ בין רבי לרבנן הוי רק כלפי על ובדק ואשכח.

אלא דכל זה שייך לומר בדברי הבעל המאור דס"ל דהא דאמרי' רבנן דהוי חולין מדין ספיקא הוא, וכתב ע"ז המהר"ם חלאווה וז"ל ונראה מדבריו דהא דאמרי' רבנן חולין מספק קאמרי' וזה קשה דא"כ לחומרא הו"ל גבי מעשר, אלא רבנן ודאי חולין קאמרי' ולענין בדיקה פליגי דלרבנן צריך בדיקה, ומשמע דהוי מדין ודאי, ובזה אין לחלק בין בדיקה לחיפוש, וביותר דהמהר"ם חלאווה סבר דלר' אלעזר דעל ובדק ולא אשכח טמא ה"ה בחמץ צריך לבטל החמץ, ולא משמע דצריך לבדוק בחורין העליונים ומשמע דעדיין נשאר דין בדיקה, ובאמת דכתב מפורש דבהניח עשר ומצא תשע א"צ לבדוק בחורין העליונים, ולכאורה הכונה אף דלא מצא, וכיון דלא יועיל ע"כ מחיוב הבדיקה עליו לבטלו, וצ"ע בזה, ולפי"ז נצטרך לומר במהר"ם חלאווה התי' שכתבנו בתחילה.

ז. צ"ע לדברי המאירי וכן לכאורה כן הוא משמעות המהר"ם חלאווה דליכא דין בדיקה בחורין העליונים, א"כ מאי בעי בעל ובדק ולא אשכח ומ"ט אמרי' דאליבא דר"מ חייב לבטל החמץ, והרי אין כלל דין לחפש אחר החמץ ומה שייך לומר "לא אשכח", וביותר כיון דהעכבר משתמש בחורין עליונים כתחתונים מה שייך לומר "לא אשכח", ובסברא י"ל דאחר דבדק ולא מצא, מסתמא נמצא בחורין העליונים ומ"ט אינו צריך לבדוק שם.

והנה באמת ברבנו פרץ ובר"ן כתבו דבבדק ולא אשכח צריך לבדוק בחורין העליונים, ורצינו לומר דבתחילה חל עליו חובת בדיקה גרידא, ואחר דיצא ידי חובת בדיקה ולא מצא החמץ חל עליו חובת חיפוש כיון דלא אשכח וע"כ מחויב לבדוק אף בחורין העליונים.

וצ"ע נמי מ"ט אליבא דרבנן לא צריך לבדוק בחורין העליונים, ואיך תלינן דהעכבר אכלו, והרי י"ל דנמצא בחורין העליונים דהעכבר משתמש בכולם, והוי כמו שבדק חצי בית דלא אמרי' דאכלו אלא דנמצא בחציו השני.

וביותר דמה שייך לומר להרבנו פרץ דבתחילה לא מחויב לבדוק בחורין העליונים ובלא מצא אז חל חיוב על חורין העליונים, דממה נפשך אם יתחיל בחורין העליונים וימצא שם חמץ, א"כ לכאורה לרבי הוי על ובדק ואשכח, דאף דמדין בדיקה אינו מחויב לבדוק שם, מ"מ כיון דעכבר משתמש בתרווייהו כאחד, א"כ פשוט דאמרי' היינו האי דאבד, ואם לא מצא בכל המקומות שמשמש, צריך לבדוק בעליונים, וא"כ מאי נ"מ בהאי דינא.

הן אמת דאליבא דרשב"ג איכא נ"מ דסבר בעל ובדק ואשכח צריך לבדוק כל הבית, ובזה שפיר אמרי' דלכתחילה אין מחויב לבדוק חורין העליונים, וע"כ בבדק ואשכח אין חייב לבדוק בעליונים, ובבדק בעליונים ומצא שם פשיטא שצריך לבדוק בכל הבית דלרשב"ג לא אמרינן מה שמצא הוא שאבד, אלא דדוחק דכל הנ"מ רק אליבא דרשב"ג וביותר דהבעל המאור והמהר"ם חלאווה כתבו דסוגיין כרבי, וצ"ע.

## הרב חיים שולביץ

## גדר חיוב בדיקה מחמת חשש

פסחים ט. אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. ובירושלמי מבואר דאילו הוה חיישינן היו צריכין כל ישראל לבדוק חמץ כאחת, כדי שלא תביא חולדה חמץ מזה לזה. אולם רש"י כתב שאם חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבא לבדוק זו גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק, היה צריך לחזור ולבדוק, ולכאורה תמוה, מאי מהני שיחזור ויבדוק, והלא אם חושש לחולדה יהיה עליו לבדוק שוב ושוב<sup>1</sup>.

עוד יש לתמוה, מה לי שאין לדבר סוף, וכי משום כך ימלט מחשש איסור שמא יש בידו חמץ, ובקובץ שיעורים כתב שאפשר לפרש שהוא סיבה, שאם באנו לחוש לכך אין לדבר סוף, ומשום לא חייבוהו חכמים כשם שאין גוזרין בדבר שאין ציבור יכולין לעמוד בו, ואפשר לפרש שהוא ראייה, שאילו היה ראוי לחשוש א"כ יש לחשוש אפילו מעיר לעיר, וזה ודאי אין חוששים, ומוכח שא"צ לחשוש, אך טעמים אלו מועילים לבאר רק למה לא תקנו חובת בדיקה, ועדיין לא התבאר למה לא יבדוק כדי להמלט מחשש איסור.

ואמנם כבר בעיקר הדין יש לעיין, כיון שאפילו בחשש ממקום למקום לא חייבו לבדוק, משום שבחשש מעיר לעיר אין לדבר סוף, ולכאורה היינו משום שחכמים לא תקנו חיוב בדיקה שלא יועיל בשלימות, ושוב יקשה למה תקנו בדיקת חמץ כלל, והלא כיון שגם אחר הבדיקה עדיין יהיה חשש שמא תגרר חולדה, ולו אין חוששין כי אין לו סוף, אם כן אין לתקן בדיקה כלל, כי לא תועיל בשלימות<sup>2</sup>.

ובמלא הרועים תמה למה הוצרכה המשנה לפטור מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף, ותיפוק ליה שאחר בדיקה חזקתו בדוק ואין לחשוש להכנסת חמץ ע"י חולדה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ולכאורה היה מקום לומר שרש"י נקט שזו כוונת המשנה ש'אין לדבר סוף', כי צריך לבדוק שוב ושוב, אך זה אינו, שהרי לכך אין סוף גם בחשש ממקום למקום, ולא רק מעיר לעיר.

<sup>2</sup> ולפ"ר ניתן להשיב, שרק במקום שחזקתו בדוק לא חייבו חכמים לבדוק כשאין לדבר סוף, אך כשאין חזקתו בדוק צריך לעשותו בדוק, ואמנם זהו שורש הביאור דלהלן, אלא שצריך לבאר למה די שיהיה חזקתו בדוק כאשר גם אחר"כ יהיה עדיין חשש חמץ.

<sup>3</sup> ויש מקום ליישב קושייתו בכמה אנפי: א. כיון שהספק חל מיד אחר הבדיקה, לא החלה חזקה כלל. ב. לפי הר"ן שהחזקה מהניא למפרע, משום שלא חייבו לברר יותר, אלא עד כדי חזקה, י"ל שאילו חישנן לגרירה, היו מתקנים

ונראה לבאר עפ"ד הר"ן ריש מכילתין, שכתב שהבודק חמץ ואח"כ מצא חמץ בפסח, לא עבר בב"י, כי סומכים על החזקות, וכבר ביארנו במק"א כוונתו, שאף אם בשאר איסורים ספק שהוכרע להיתר ע"פ חזקה, ואח"כ התברר לאיסור, נחשב למפרע שעבר איסור בשוגג, מכל מקום בחמץ שהוסיפה התורה באיסורו חיוב לבדקו, גילתה בכך שהוגבל איסורו, ונקבע שדי לבררו ע"י בדיקה, ואף אם ימצא חמץ אינו עובר למפרע בב"י וב"י, ונמצא שחיוב בדיקת חמץ החל על הבית הוא רק בהיותו מקום שמכניסים בו חמץ, אך אחר שהוא בחזקת בדוק, שוב אין חיוב בדיקה מדיני ביעור חמץ, אלא רק כדי להמנע מחשש איסור, והוא חיוב שחל על האדם, ולא על הבית.

וגדר הבדיקה בזה מבואר בשו"ע הגר"ז (סי' תלה ס"ד) שכתב לגבי הבודק ומבער בתוך הפסח, שצריך לברך, כיון שאם אינו מבערו עובר עליו בב"י, אף אם ביטל חמצו קודם הפסח, כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל, ונותרה עליו חובת בדיקה משום ב"י, אך היינו דוקא באופן שלא בדק, כי בית שיש בו חמץ שאינו בדוק נחשב חפצא דאיסורא, ועובר עליו בב"י והוא סיבת החיוב לבדיקה מעיקר הדין, אך בית שכבר נבדק, אין בו חיוב בדיקת חמץ, ואף אם התחדש בו חשש חמץ, ויש לו חיוב לבדקו כדי להמנע מאיסור, בודאי אין ברכה על בדיקה זו.

מעתה הרי אף אם חוששין שמא גררה חולדה, אין הבדיקה הראשונה בטלה, אלא שיש חשש המחייב חיוב בדיקה מחודש למנוע איסור<sup>4</sup>, וכיון שכבר בדק והוציא את הבית מכלל 'מקום שמכניסים בו חמץ', ודאי שוב אין חוששין שתביא החולדה ממנו חמץ למקום אחר, ולכן נקט רש"י שהחיוב הוא שיחזור ויבדוק, כי אף שבתחילה היה מקום לחשוש לגרירת החולדה, הרי החשש הוא רק בעוד שלא בדק את שאר המקומות שיכולה להביא מהם חמץ, והם בכלל מקום שמכניסים בו חמץ, ויש לחוש שתביא מהם חמץ, אך אחר שכל המקומות בחזקת בדוקים, אף שהם טעונתם בדיקה מחמת החשש, הרי כיון שהם אינם חפצא דאיסורא, שוב אינם גורמים לחשוש שמא תגרר החולדה

יותר, ולא היתה חזקה מועילה [ושלא כמבואר בפנים שנידון המשנה על בדיקה מפני החשש גרידא]. ג. אף שהבית בחזקת בדוק, כיון שעל עצם החמץ ל"מ חזקה, שוב חוזר החיוב על הבית.

<sup>4</sup> והנה רש"י במשנה ותוס' בע"ב נקטו שהנידון אם חוששין גררה ממקום אחר באותו בית. והק' הפנ"י שהרי לדעת רש"י (ב.) חיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בב"י, וזה אינו שייך בחמץ של אחרים, וא"כ החשש רק בבית שלו, ואינו שייך לחשש של מחצר לחצר אחרת, ויש לדבר סוף. והעלה מכך שרק על חמץ של נכרי פטור, אך חמץ של ישראל אחר חייב. אך לפי המבואר, הרי כל הוכחתו נכונה רק אם הטעם שהבדיקה לא תועיל במקום חשש, הוא מצד שבטלה הבדיקה הראשונה, ואין חיוב בדיקה מעיקר הדין אלא על חמץ שלו, אולם אם הוא חשש חמץ מחודש, והחיוב הוא לבדוק כדי להמנע מאיסור, הרי בזה אי"צ לטעמו דרש"י לעיל.



חמץ מהם למק"א, ואינו חייב לבדוק במקום אחר שוב ושוב, אלא די בבדיקה חוזרת אחת.<sup>5</sup>

וכיון שאין החשש מחשיב את המקום לאינו בדוק, ואינו מחייב בדיקת חמץ מעיקר הדין, אלא רק כדי למנוע מאיסור, נמצא שסברת המשנה שאינו חייב לבדוק כאשר אין לדבר סוף מועילה רק לגבי בדיקה למנוע מאיסור, אך סברא זו אינה מועילה לפטור מחיוב בדיקה שחל מעיקר הדין, ולכן אין בה כדי לפטור את עיקר התקנה לבדוק חמץ. ומעתה פשוט שאף במקום שחזקתו בדוק, אינו פטור מחיוב בדיקה שחל מחמת חשש, כי החזקה מועילה רק שלא יחול חיוב בדיקה מעיקר הדין. אך החשש עדיין בעינו.

ובזה יתיישבו כמה תמיהות בסוגיין:

א. רבינו דוד תמה שהרי גם בלי טעם דאין לדבר סוף, תיפול"ל כשביטל הוי רק דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. ותירץ שבבדיקת חמץ החמירו אף בספק, ולפיכך יתכן שהיו מחמירים אף בזו, ורק משום שלא הוחזק החמץ בבית לא חששו כיון שאין לדבר סוף. וכן כתב הפני יהושע ע"פ דברי המ"מ (חו"מ ב יד) שבדיקת חמץ מתחילה נתקנה על הספק. ולכאור' תמוה, שמסוגיין מבואר איפכא, שהרי בגמרא דייקי' טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה כמו במדורות עכו"ם. ואמר רבא שבמדורות עכו"ם יתכן דלא הוי נפל כלל, אך בחמץ דחזינא דשקל, הוי ודאי, ומי יימר דאכלתיה הוי ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ולא אמר רבא שבמדורות עכו"ם הוי תרי ספיקי ובחמץ הוי ספק אחד, והיינו משום שכיון שחיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, כל ספק פוטרו, ואין לחלק בין ספק אחד לתרי, ולכן נקט שהחיוב הוא רק משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, והדרא קושיא לדוכתא.

ותגדל התימה בדברי מהר"ם חלאוה, שבתחילה כתב לחלק בין מדורות עכו"ם דהוי תרי ספיקי ובין חמץ דהוי ספק אחד, ואח"כ הקשה שהרי הבית בחזקת בדוק, ואין יאסר ע"י ספק דחולדה, והלא אין ספק מוציא מידי ודאי, ותירץ, דכיון שחזינא דשקל, הרי פקעה החזקה. והקשה שהרי ספק דרבנן הוא ולקולא. ותירץ שבדיקת חמץ

<sup>5</sup> ובזה לא שייכי טעמי הקובץ שיעורים, שהרי אף אם יש סיבה או ראייה שחכמים לא יבואו לתקן חיוב במקום שאינו מתקן בשלימות, מכל מקום יקשה למה לא יתחייב האדם לבדוק בעצמו כפי יכולתו כדי שלא יכנס לאיסור. אלא הביאור הוא שאין החשש שייך אלא כשיש מקום שאינו בדוק שממנו תביא את החמץ, אך אחר שכל מקום בדוק, הרי אף שיש לחוש שמא הכניסה לאותו מקום, אין לחוש מחמת מקום אחד על מקום אחר.

מתחילתה נתקנה על הספק. ותמוה, שא"כ יקשה שוב למה הוצרך רבא לסברא דאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא חילק בין ספק אחד לתרי ספיקי.

ב. המהרש"א תמה למה מקשה הגמרא ממדורות עכו"ם רק בחזינא דשקל, והלא יש להקשות על המשנה עצמה, בלא חזינא דשקל, למה הוצרכה לפטור משום שאין לדבר סוף, והרי יש לפטור מצד דנימא אכלתו. וכבר כתב המחנה אפרים שעיקר קושיית המהרש"א היא שעל המשנה לא יועיל תירוץ רבא שכיון דחזינא דשקל הוי ודאי, ומי יימר דאכלתיה הוי ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי במשנה לא חזינא דשקל ודי בספק דנימא אכלתיה כדי לפטור.

ג. להלן (י.) אמרו שעכבר שנכנס לבית בדוק, ובדק אחריו ולא מצא חמץ, לדעת חכמים אי"צ ביטול. וכתב מהר"ם חלאוה שאף דקי"ל שהבודק צריך שיבטל, ה"מ בבודק כל הבית, שיש לחוש לחמץ טובא, אבל בעכבר החשש לחתיכה אחת, וכבר בדק, ושוב אי"צ ביטול. ולכא' תמוה שהרי הבית אין חיוב ביטול אלא במקום שיש חזקת חמץ וחייב בדיקה, אך כאן כבר בדק ולמה יבטל.

ולפי המבואר, הרי כיון שראה שנכנס חל חיוב בדיקה מעיקר הדין, כי נעשה מקום שמכניסין בו חמץ, אלא שכיון שהיא רק חתיכה אחת די לבדוק ולהוציאה ואי"צ ביטול, ובדיקה זו נפטרת מחמת הספק ד'נימא אכלתיה', כי ספק פוטר חיוב בדיקה מעיקר הדין, אך חיוב בדיקה מחמת חשש חל על האדם כדי להמנע מאיסור, ובו לא מועיל צד ספק לפוטרו משום דנימא אכלתיה, שהרי עדיין צריך לבדוק להמנע מאיסור, ולכך הוצרכה המשנה לסברא שאינו חייב לבדוק כאשר אין לדבר סוף, ואדרבא כיון דלא חזינא דשקל, הרי בהכרח שאין הנידון על בדיקה מעיקר הדין, ולכן אין לפטור מספק דנימא אכלתיה.

מעתה מובן למה הוזקק רבא לסברא דאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא חילק בין ספק אחד לתרי ספיקי, שהרי הנידון הוא בעיקר החיוב, ובזה די בספק דנימא אכלתיה כדי לפוטרו, ורק משום שאין ספק מוציא מידי ודאי הרי הודאי מחשיבו כמקום שמכניסים בו חמץ, וכמש"כ מהר"ם חלאוה דכיון דחזינא דשקל, הרי פקעה חזקת בדוק מהבית, ושב עליו חיוב בדיקה מעיקר הדין<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> ואיל לתמוה שהרי במדורות העכו"ם אין חיוב בדיקה, אלא רק כדי להמנע מאיסור, ולמה נפטר ממנו בתרי ספיקי. כי י"ל שרבא השיב על כך, שכיון ששורש החיוב הוא רק מספק אם הוה נפל, הרי כשיש נגדו ספק שמא אכליה נפקע שורש החשש, ופוטרו מלבדוק.

ומה שכתבו רבינו דוד מהר"ם חלאוה והמ"מ שאין ספק דרבנן לקולא בבדיקת חמץ, כי מתחילתה נתקנה על הספק, היינו רק במקום שהוא בחזקת בדוק, והבדיקה היא להמנע מאיסור, שהרי הנידון בספק דרבנן אינו שייך לחזקת הבית, אלא לחיוב האדם, וכיון שהנידון על בדיקת חמץ מצד חשש איסור, הרי לא שייך ללכת בו לקולא, מאחר שאחר שאינו נידון על חיוב, אלא על בירור הספק.

## הרב אריה הימלפרב

### ביעור חמץ בשריפה

(א) איתא במס' פסחים דף י"ב: "ורבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה, אלא רבי יהודה לטעמי' דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים, איתיביה רבינא לרבא א"ר יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר", ופרש"י "אימתי אני אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, שלא בשעת ביעורו, בתחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי, אבל בשעת ביעורו בשבע, שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר, וטורח זה למה אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביטנו בכל דבר", ומבואר בשיטת רש"י דלר' יהודה דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה היינו דווקא קודם שש דאכתי לא מטי זמן איסוריה, אבל לאחר שש דכבר מטי זמן איסוריה השבתתו בכל דבר.

ובתוס' שם הביאו שיטת רש"י וכתבו "אימתי שלא בשעת ביעורו. פירש הקונטרס שלא בשעת ביעורו בשש ובשעת ביעורו מכאן ואילך, ופריך הואיל ובשעת ביעורו השבתתו בכל דבר ימתין עד שבע, וקשה לר"ת היכי ימתין עד שבע לבערו הא אסקינן לעיל (ד' י:) דגזר ר' יהודה בשעת איסורו לבדוק דילמא אתי למיכל מיניה, ועוד שעת ביעורו דמתני' היינו בשש, ועוד דמנותר יליף ר' יהודה דחמץ בשריפה ונותר אחר שיעורו טעון שריפה וכמו כן חמץ, ומפר"ת דשלא בשעת ביעורו היינו אחר שש שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים וטעם משום דיליף מנותר והיינו לאחר איסורו אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן השבתתו בכל דבר וכן איתא בירושלמי פרק כל שעה", ומבואר בדברי התוס' דנחלקו על רש"י וס"ל דהא דאמרי' שלא בשעת ביעורו היינו אחר שעה שישית דכבר חל עליו דין נותר ודינו בשריפה, וכן גם בחמץ לאחר שעה שישית חל עליו דין השבתה של חמץ ולכך דינו בשריפה, אבל בשעת ביעורו היינו בשעה שישית דדין הביעור הוא רק מדרבנן ולכך השבתתו בכל דבר, והעולה מהדברים דהא דלר' יהודה דין החמץ בשריפה דילפי' מנותר, תליא במחלוקת רש"י ותוס', דלרש"י כ"ז הוא רק קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו

השבתתו בכל דבר, אבל לשיטת התוס' קודם זמנו יש בו דין שריפה רק מדרבנן ואז השבתתו בכל דבר, אבל לאחר זמן איסורו דינו בשריפה כמו נותר, והנה התוס' הקשו על רש"י מהא דר' יהודה הרי יליף מנותר, ובנותר לאחר שנעשה נותר דינו בשריפה וממילא הה"נ בחמץ לאחר זמן איסורו היה צריך להיות דינו בשריפה.

והאחרונים הקשו על שיטת רש"י מדברי הגמ' בפסחים דף ה'. "רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר" אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" וכתוב "כל מלאכה לא תעשו" ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ומבואר מדברי רע"ק דיליף לזמן איסורא דחמץ מדברי ר"י דביעור חמץ בשריפה, וביו"ט אי אפשר כיון דהוי אב מלאכה, ולשיטת רש"י צ"ב דהרי לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר.

(ב) והנה בתמורה דף ל"ג: איתא במשנה "ואלו הן הנקברין, קדשים שהפילה יקברו הפילה שליא תקבר, ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וצפרי מצורע, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה, רבי שמעון אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו, וכן היה שנשחטה בעזרה, ואלו הן הנשרפין, חמץ בפסח ישרף, ותרומה טמאה, והערלה וכלאי הכרם, את שדרכן לשרוף ישרוף ואת שדרכן להקבר יקבר", ומבואר בדברי המשנה דכל שדרכו בקבורה דהיינו משקין דינו ליקבר דאין שייך בו שריפה, אבל כל שדרכו בשריפה שאינו משקין דינו בשריפה, וברש"י כתב "את שדרכן כו". אעלה וכלאי הכרם קאי אוכלין ישרפו ומשקין יקברו" ועיין ברש"י שדייק בדברי רש"י שכוונת המשנה רק על ערלה וכה"כ, והיינו משום דבשאר מילי יש דין שריפה גם על משקין והיינו בהיסק גדול וכן גם בחמץ לר"י דדינו בשריפה אם יש לו חמץ שהוא משקין דינו לשורפו בהיסק גדול, ולכן כתב רש"י דין זה רק בערלה וכה"כ כיון דשריפה דידהו לא כתיבא בהדיא אלא רק בקרא "פן תוקדש".

אמנם יעויין בכתבי הגרי"ז דמטו משמיה דהגרי"ז ליישב את קושיית הרש"י דיש חילוק גדול בין דין שריפה באיסוה"נ לבין דין שריפה בקדשים פסולים, דבקדשים פסולים הדין שריפה שלהם הוא דין בעצם החפצא של הקרבן דכשם שבכשרים יש דין של הקטרה כך גם בפסולים יש דין של שריפה, אבל באיסוה"נ אין הדין שריפה שלהם מעצם דין היותם איסוה"נ, אלא רק דין איבוד, ובזה אמרה המשנה דדין איבוד מתקיים במשקים בקבורה יותר מבשריפה, אבל בדין שריפת קדשים בזה ודאי בעי' דין שריפה מעצם דינם של קדשים פסולים, והנה לדברי הגרי"ז דבמשנה בתמורה איירי רק על הדין איבוד של איסוה"נ ולכן יש דין של דרכו בשריפה ודרכו בקבורה, ממילא הא דאמרי' במשנה שם "חמץ בפסח ישרף" ולכאורה זהו כשיטת ר' יהודה דיליף לה

מנותר, ולכאורה בנותר הוי זה שריפה מדין קדשים פסולים ולא רק מדין איבוד, ואמאי מנתה המשנה שם גם את חמץ בפסח.

ג) כתב הטור בסי' תמ"ה "וכששורפו בשעת איסורו לכו"ע אסור להנות בו לכך טוב לעשות מדורה ולשורפו בפ"ע, אבל להנות באפרו אחר ששרפו זה תלוי בפלוגתא דר"י ורבנן, לר"י שהוא בשריפה מותר דקיי"ל כל הנשרפין אפרן מותר, ולרבנן אסור דכל הנקברין אפרן אסור", והקשה הגרעק"א הרי כתבו התוס' בתמורה ל"ג: דהא דכל הנשרפין אפרן מותר היינו משום דיש מצוה בשריפתן ולאחר שנעשית מצוותן הלך איסורן ודמאי להא דאמרי' דכל שנעשית מצוותו יצא מידי מעילה, וממילא בחמץ גם אם השבתתו בכל דבר הרי יש מצוות תשביתו בהבערתו וממילא גם לרבנן כיון דיש מצוה ונעשית מצוותו הלך איסורו, וממילא גם לרבנן צריך להיות מותר לאחר ביעורו בכל דבר, ועיין בחי' רח"ה בריש הלכות חו"מ דכתב לחלק בזה בין דין שריפה לר"י לבין הדין כלוי שיש לרבנן דכל מה דכתבו התוס' דע"י שנעשית מצוותו הלך איסורו כ"ז הוא רק היכא שיש מצוה בגוף הדבר לעשות בו דין שריפה, וכמו שהביאו התוס' דוגמה לדבריהם ממה דנעשית מצוותו יצא מידי מעילה, דשם זה רק היכא שהדבר בעצמו טעון את המעשה, ולכן בזה יהא חילוק בין ר"י לרבנן דלר' יהודה שלמדו מנותר ששם זה דין שריפה בעצם הדבר שנעשה נותר ונתנה לו התורה דין שריפה ממילא היכא שעשה לו את הדין שריפה שיש בגוף הדבר אמרי' דכיון שנעשית מצוותו הלך איסורו, אבל לרבנן הא דיש דין כלוי בכל דבר אין זה משום דיש דין בעצם החמץ לכלותו, אלא דיש דין תשביתו על האדם שישבית חמץ בפסח, וכיון דאין זה דין בגוף החפצא ממילא בזה לא שייך לומר דבנעשית מצוותו הלך איסורו.

והנה כדברי הטור כן משמע להדיא בגמ' בפסחים דף כ"א: "ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא, לא צריכא לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה, בהדי דקא שריף ליה ליתנהני מיניה קמ"ל" ולכאורה אמאי חידוש זה הוא רק לר"י הרי גם לרבנן היה ס"ד דמותר כיון דע"י ששורפו מקיים מצוות תשביתו, ועיין בתוס' שם שעמדו בזה וכתבו "בהדי דקשריף ליה ליתנהני מיניה. משום דלר' יהודה דאמר חמץ בשריפה אפרו מותר, דתניא בפ' בתרא דתמורה (ד' לד.) כל הנשרפין אפרן מותר, וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתנהני מיניה, אבל לרבנן דאין מצותו בשריפה והוי מן הנקברין, דאמרין בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור, ופשיטא לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו", ומבואר בדברי התוס' כדברי הטור דלרבנן כיון שהוא מן הנקברין אע"ג דמקיים בזה מצוות תשביתו מ"מ אין זה מתיר להנות ממנו, והחילוק הוא כדברי הגר"ח דלר"י הוא דין בגוף החמץ כמו

בנותר משא"כ לרבנן אין זה דין בגוף החמץ אלא רק קיום של תשביתו וממילא בזה לא אמרי' דע"י שנעשית מצוותו הלך איסורו.

(ד) והנה בגמ' בפסחים דף כ"ח. איתא "חזר רבי יהודה ודנו דין אחר, נותר ישנו בבל תותירו, וחמץ בבל תותירו, מה נותר בשריפה, אף חמץ בשריפה" ופרש"י "חמץ ישנו בבל תותירו. לא יראה ולא ימצא", ומבואר דהא דלר"י יש דין שריפה בחמץ היינו דווקא משעה שישנו בב"י וב"י דאז כיון דחל על דינא ד"לא תותירו" כמו בנותר אז חל בו דינא בעצמותו שיש בו דין שריפה, אבל קודם שחל בו חיובא דב"י וב"י הרי אי אפשר ללומדו מנותר שיהא בו דינא דשריפה בעצם דינו, אמנם ניתן לומר דאף דקודם זמן איסורו אין בו דינא דשריפה משום הילפותא מנותר מ"מ אכתי יהא בו דין שריפה משום חיובא דתשביתו, אלא דבזה הרי ליכא לילפותא מנותר ובזה יהא אפשר לקיים דינא דתשביתו גם בשאר אופנים של השבתה.

אמנם יעויין ברמב"ן בריש פסחים שכתב בביאור שיטת רש"י "נמצאת אומר שלשה מיני ביעור הן, שאמרה תורה שלא יראה חמץ שלנו ברשותנו, לפיכך ביערו מן העולם כגון בשריפה או שאבדו לגמרי זהו מעולה שבהן, ביטלו בדבור בלבד נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה, הפקירו נמי יצא כפי שיטת הירושלמי דלא קרינא ביה לך. וכל אלו לדברי תורה אבל מדברי סופרים הצריכו לבער לגמרי דילמא אתו למיכל מיניה", ומבואר בדברי הרמב"ן בשיטת רש"י דמן התורה המעולה שבקיום התשביתו הוא שישרפנו באש, ועי"ז יש בזה הקיום המעולה של תשביתו, וזה לכאורה אינו נוגע כלל לדינו של ר"י שדנו מנותר דהרי עתה בקיום התשביתו שלו עדיין אין החמץ מצווה בב"י וב"י, וממילא אי אפשר ללומדו מנותר, וע"כ דגם בלי דינו של ר"י יש דין של שריפה בחמץ מדינא דתשביתו, דההשבתה המעולה ביותר היא בשריפה, ומסתבר דדין שריפה זה אינו חלות דין בגוף החמץ אלא רק כדי לקיים את דין התשביתו שלא יהא לו חמץ בפסח, וזה דומה לדין האיבוד שנאמר באיסורא"נ, משא"כ הדין שריפה דילפי' לה מתשביתו, זה הוי דין בגוף החמץ כמו בנותר דהוי דין בגופו של נותר מדינא דשריפת קדשים, והנה לפי המתבאר הא דמנתה המשנה בתמורה גם חמץ שהוא בשריפה, יתכן דאין זה נוגע לדינו של ר"י דילפי' לה מנותר, אלא זה מדין איבוד של כל האיסורא"נ, שבחמץ יש דין זה גם קודם שיבוא זמן איסורו או מחמת חומרא דחמץ או מחמת מה דרגיל בו כל השנה, אבל אין זה דין השריפה דילפי' לה מנותר, כן היה נראה לכאורה, ולפי"ז כל המשנה בתמורה דלא מוזכר שם את דיני שריפת הקדשים, היינו משום דהם שני דיני שריפה וכמו שנתבאר לעיל בשם הגרי"ז דבאיסורא"נ אין זה אלא דין איבוד

כלבד, ואין זה דין כגוף הדבר, אבל בקדשים פסולים הוא דין בעצם החפצא של הקדשים, ולכן לא מנינן לה במשנה.

(ה) אלא דלכאורה בסוגיא בתמורה מבואר דלא כדברנו דאיתא שם "ואלו הן הנשרפין. אמר מר חמץ בפסח ישרף. סתם לן תנא כר' יהודה, דאמר אין ביעור חמץ אלא שרפה", ולכאורה מבואר בדברי הגמ' דהא דאמרי' במשנה דביעור חמץ בשריפה היינו מדינא דר' יהודה דילפי' לה מנותר, אלא דלפי"ז יוצא דהמשנה נקטה את שני הדינים של נותר שהוא דין בחפצא, ואת האיסוה"נ שאינו אלא דין של איבוד, והנה רש"י כתב שם במשנה דהא דהנשרפין לא יקברו "כל הנשרפין לא יקברו - דלמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו", ומבואר בדבריו דהא דהנשרפים לא יקברו היינו רק משום הדין תקלה שיש בהם ולא מצד הדין שריפה האמור בהם, ובאמת הגרעק"א תמה על דברי רש"י וכתב "רש"י ד"ה כל הנשרפין וכו' דלמא אתי איניש. קשה לי למאי צריכים לזה, הא בהנך דנשרפים יש לנו לימוד מקרא, א"כ מש"ה לא יקברו דמוטל עליו לקיים מצות שריפה, והרי אפילו לזרות לרוח ולהטיל לים הגדול דליכא חשש תקלה אינו רשאי, דמצותן דוקא בשריפה, וצע"ג".

ולכאורה היה צריך לומר בביאור דברי רש"י דס"ל דהדין שריפה המבואר במשנה בכל האיסוה"נ אינו דין שריפה בעצם שדינם הוא בשריפה, אלא כל דינם הוא שיאבדם כדי שלא יהנה בהם, וכמו שחילק הגרי"ז לעיל דהוא דין איבוד ולא דין שריפה בעצם כמו בקדשים פסולים, ולפי"ז לא תיקשה קושיית הגרעק"א על רש"י, והא דאמרי' בגמ' דסתם לן תנא כר"י אע"ג דלא איירי הכא בדין שריפה שנלמד מנותר.

ואפשר לומר דאליבא דר"י דיליף מנותר שיש בחמץ דין של שריפה והוא דין בעצם החפצא של החמץ, ממילא גם כשבאים לדון על התשביתו באיזה אופן הוא משביתו, ס"ל לר"י דכשם שהביעור שלאחר זמן איסורו הוא באופן של שריפה, כך גם הדין של השבתה שנאמרה בחמץ נאמרה באופן זה שלכתחילה לעשותו בשריפה, וכלשון הרמב"ן שזו המעולה שבהשבתה, משא"כ לרבנן דלא ס"ל את הלימוד מנותר ממילא גם בהשבתת חמץ אין דין של שריפה, וממילא מזה שמנתה המשנה בין הנשרפים גם את חמץ בפסח, וכמו שנתבאר דלא איירי הכא לאחר זמן איסורו שכבר חל בחפצא דינא דשריפה, דהרי המשנה אינה מונה את הדברים שיש בהם דין שריפה בעצם דינם, אלא רק את אלו שיש בהם דין איבוד שלא יבוא להנות מהם וכדומה לזה הוא גם דין ההשבתת חמץ שיש דין להשביתו כדי שלא יעבור על ב"י וב"י.

והעולה מדברנו דיסוד המחלוקת בין ר"י לרבנן היא בלימוד מנותר דלר"י ילפי' לשריפת חמץ משריפת נותר, וממילא כשם שבנותר הדין שריפה שלו הוא רק לאחר

שקיבל דין נותר ואז חל בו דין שריפה בעצמותו מדין שריפת קדשים, כך גם בחמץ לאחר זמן איסורו חל בו דין שריפה בעצמותו, וכלשון הגמ' שבשניהם יש דין של בל תותירו, וחזק ממחלוקת זו יוצאת עוד מחלוקת בין ר"י לרבנן באופן של קיום ההשבתה, דלר"י גם הדין השבתה עדיף לקיים בשריפה וכלשון הרמב"ן דהיא המעולה שבהשבתה, ואליבא דרבנן אין מעלה בשריפה אלא יכול לפרר וזורר לרוח, אלא דקשה בזה דהרי שיטת רש"י דלאחר זמן איסורו לר"י השבתתו בכל דבר, וליכא למימר דבדין תשביתו של קודם זמנו יהא בשריפה מאחר שלאחר זמנו אינו בשריפה.

(ו) והנראה בזה דהנה בירושלמי בשבת פ"ב איתא "אמר רב חסדא זאת אומרת שאסור להצית את האור במדורת קדשים והיא דליקה והולכת בשבת. והא תנינן ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ובגבולים כדי שיצת האור ברובן. א"ר יוסה בשבת כתיב [שמות כ י] לא תעשה כל מלאכה. נעשית היא מאיליה. ברם הכא התורה אמרה אין שורפין את הקדשים ביום טוב. ואין צריך לומר בשבת. מה חמית לומר כן [שם יב י] לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו אחר שני בקרים. א' בוקרו של ט"ו ואחד בוקרו של י"ו. וכתוב [ויקרא ז יז] והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. מהו להצית את האור במדורת חמץ מאן דיליף לה מנותר אסור. ומאן דלא יליף לה מנותר מותר".

והנה בדברי הירושלמי מצינו חידוש גדול דר"ח ס"ל דאסור להצית את מדורת הקדשים שתהא נשרפת בשבת, ומקשינן דהרי במדורת בית המוקד מותר, ומתרץ הירושלמי דבשבת זה איסור של מלאכה ובאופן זה לא נעשית מלאכה, אבל בקדשים התורה אמרה דאין לשרוף את הקדשים ביו"ט, ויליף לה הירושלמי מנותר דכתיב ביה שני בקרים, ומיניה ילפי' דשבת ויו"ט אין זה זמן של שריפת קדשים ולא מצד האיסור מלאכה אלא מצד זמן השריפה של קדשים פסולים, ועפי"ז המשיך הירושלמי לדון לגבי חמץ, ומסתבר שגם שם זה אותו הנידון באופן שהדליק מעיו"ט והיא דולקת והולכת ביו"ט, ותלי לה הירושלמי לדין זה במחלוקת ר"י ורבנן, דלר"י דיליף לה מנותר א"כ כשם שבנותר יש דין שאין זה זמן שריפתו בשבת ויו"ט, כך גם בחמץ אין זה זמן שריפתו, ואליבא דרבנן כיון דלא ילפי' לה מנותר ממילא אין כאן קיום דין ע"י השריפה וממילא יהא מותר לשרוף חמץ באופן זה, והנה בדברי הירושלמי מבואר דלר"י דס"ל דשריפת חמץ ילפי' לה מנותר היינו דחל דין בעצם החמץ לשורפו, ומטעם זה קאמר הירושלמי דיהא אסור לשורפו אפי' אם מבערו לפני השבת.

והנה מדברי רע"ק בדף ה'. מבואר דלא כדברי הירושלמי דהרי אמרי' בסוגיא "שמע מינה מדרכי עקיבא תלת, שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ושמע מינה הבערה



לחלק יצאת, ושמע מינה לא אמרין הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", ומבואר דכל מה דקאמר רע"ק שאין לשרוף החמץ ביו"ט הוא רק משום דלא אמרי' הואיל, אבל אי אמרי' הואיל היה מותר לשרוף את החמץ ביו"ט, ומעתה יש לדון במאי פליגי הבבלי עם הירושלמי דאפשר לומר דפליגי בדין של אין שורפים קדשים ביו"ט, דלהירושלמי הוא דין של קביעות זמן של שריפה וממילא ילפי' דבשבת ביו"ט אין דין של שריפת קדשים, אבל הבבלי לא ס"ל בזה כדברי הירושלמי וכל האיסור הוא רק מצד מלאכת שבת ולכן גם בחמץ קאמר רע"ק דהוא רק מצד דהבערה אסורה ביו"ט, ואפשר לומר באופן אחר דיסוד מחלוקת הבבלי עם הירושלמי היא בביאור הילפותא מנותר דהירושלמי ס"ל דהיא ילפותא גמורה וכשם שבנותר הוא דין בעצם החפצא של הנותר שיש בו דין שריפה כך גם בחמץ הוא דין בעצם החפצא שלו, ולכן שפיר קאמר הירושלמי דאי אפשר לשרוף חמץ ביו"ט כיון דביו"ט אי אפשר לקיים את דין השריפה שלו כמו בנותר, אמנם הבבלי יתכן דפליג בזה וס"ל דאין זו ילפותא גמורה אלא רק גלוי באיזה אופן יש לקיים את השבתת החמץ אבל לא חל שום דין בעצם החפצא של החמץ.

ז) ולפי"ז נראה לומר דבשני אפשרויות אלו פליגי בזה רש"י ותוס' בסוגיין, דשיטת רש"י דמחלוקת הבבלי עם הירושלמי היא בעצם הילפותא מנותר דלשיטת הבבלי לא נאמר בחמץ דינים בעצם החפצא שלו, אלא רק גלוי באיזה אופן להשבתו, וממילא ס"ל לרש"י דכל דברי ר"י הם רק קודם זמן איסורו דאז הוא מחוייב בהשבתתו, אבל לאחר זמן איסורו בזה לא נאמרה הילפותא כלל, אמנם התוס' ס"ל דמחלוקת הבבלי עם הירושלמי היא בדינא דאין שורפים קדשים ביו"ט, דלשיטת הבבלי אין זה אלא משום איסור מלאכה ביו"ט וממילא אם עושה את המדורה בעיו"ט אין כאן איסור כלל, משא"כ לשיטת הירושלמי דזה קביעות זמן לדין השריפה ממילא גם אם עושה את המדורה בעיו"ט אין לשורפם ביו"ט כיון דאין זה זמן קיום השריפה, אבל בילפותא מנותר ס"ל להתוס' דבזה לא נחלקו הבבלי עם הירושלמי ולכו"ע אליבא דר"י יש דין שריפה בעצם החמץ.

ולכן שפיר כתבו התוס' דלאחר זמן איסורו ודאי דדינו הוא בשריפה דכיון דחל בו דינא דב"י וב"י ממילא מכח הילפותא חל בו דין שריפה, ולכן גם היה הו"א בגמ' דיהא מותר להנות ממנו עם שריפתו, דכיון דנעשית המצוה שבו תו ליכא בו איסור ובזה קמ"ל שיש בו איסור, ולכן התוס' הביאו הוכחתם מדברי הירושלמי, ואילו לרש"י אין כלל ראייה מדברי הירושלמי כיון דס"ל דבזה גופא נחלקו הבבלי עם הירושלמי, ולפי"ז דברי

הרמב"ן שכתב דלרש"י מתקיים ההשבתה המעולה בשריפה היינו מילפוטא דר"י מנותר, דלשיטת רש"י הילפוטא היא באיזה אופן לקיים את מצוות ההשבתה.

(ח) ולפי המתבאר דלשיטת רש"י כל הילפוטא מנותר היא רק לקבוע באיזה אופן לקיים את ההשבתה, אבל לא נאמר דין בעצם החמץ שיש בו דין שריפה, ממילא כשנבוא לביאור המשנה בתמורה שמנתה את שריפת חמץ יחד עם שאר איסורי הנאה, לשיטת רש"י א"ש כיון דגם בחמץ אין בו דין בעצם החמץ אלא רק ילפוטא באיזה אופן לקיים את ההשבתה של החמץ, ולכן שפיר אמרי' שם בסוגיא דסתם לן תנא כר"י דביעור חמץ בשריפה, אמנם לשיטת התוס' דבחמץ נאמר דין שריפה בעצם הדבר כמו נותר ולכן גם היה הו"א להתירו בהנאה עם שריפתו, ממילא בדברי המשנה בתמורה נצטרך לומר כמש"כ לעיל דהמשנה איירי על הדין השבתה לפני זמן האיסור וכדומת הדין איבוד של איסוה"נ וגם בזה נחלקו ר"י ורבנן האם יש בזה דין שריפה או לא.

## הרב שלום פוברסקי

## חובת מצה בלילה הראשון

בעירובין דף כ"ז א' הובא הברייתא דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורין ואמרו ע"ז וכי כל מצות והלא מצה שמחה והקהל שהז"ג ונשים חייבות וכ' רש"י וז"ל מצה לילה הראשונה חובת עשה היא בערב תאכלו מצות (שמות יב), ושאר כל הימים, אם רצה להסתפק בבשר בלא לחם אין חובה עליו לאכול. עכ"ל. וצ"ב כונתו בהאריכו לפרש ענין החילוק בין לילה הראשון לשאר הלילות דמה ענין זה לכאן דלנידון דידן סגי בכך שמצות מצה בין אם היא כל הז' ימים ובין אם היא בלילה הראשון עכ"פ מ"ע שהז"ג הוא. ושיעור דברי רש"י הם דמצות מצה בכך שהיא חובה בלילה הראשון ולא בשאר הימים לפיכך היא מ"ע שהז"ג וצ"ב כונתו.

ונראה דהנה מצינו גם בסוכה דדעת ר"א דחייב אדם בי"ד סעודות בסוכה וכל יום צריך לאכול ב' סעודות, וענין הדבר הוא דדרך אדם לאכול ב' סעודות ביום, וכשאמרה תורה בסוכות תשבו הרי זה כדרך ישיבה בכל השנה וכשבטל מאכילה כלל אין זה רק שאינו מחייב עצמו במצות סוכה אלא זהו פוטר עצמו מן המצוה שעתה הרי זה זמן אכילתו וממילא היא זמן מצותו ופוטר עצמו ע"י שמפקיע מעצמו את אכילתו וממילא אינו אוכל בסוכה, וס"ל לר"א דחייב דסוכה מחייבו שלא להפקיע מצותו אלא לאכול אכילתיו הקבועות של כל השנה ולקיים מצותן באלו הימים בסוכה, ויסוד מצות סוכה נאמרה כלפי דרך ישיבתו ואכילתו של כל השנה.

והנה דעת הגר"א דיש קיום מצוה באכילת מצות כל שבעה, ודנו בזה אם מצוה זו מתקיימת רק במצה שמורה לשמה כמו בלילה הראשון או דאף מצה עשירה כשרה לזה, ואכמ"ל, ומ"מ נראה דיסוד המצוה בזה הוא כמו שנתבאר בדברי ר"א דאמרה תורה מצוה מצה בפסח ואיסור חמץ וענינו מתקיים באכילתיו הקבועות של כל השנה דהיינו ב' סעודות ליום, ואלא דאם אינו אוכל כלל הרי לא עבר איסור ולא ביטל מצוה שרשאי לימנע מאכילתיו הקבועות, אבל כל שעושה אכילה זו ומקיימה כדינה שנאמר עליה שלא בחמץ אלא במצה מצוה יש בזה.

ועתה נראה דאם מצות מצה היתה חובה כל שבעה הרי ענינה היה מין עשה הבא מכח הלאו ולא תאכל חמץ שאמרה תורה לא תהא אכילתך חמץ אלא מצה, ולא הותר להפקיע מצותו ולימנע מאכילתו כדי ליפטר מזה אלא חובה הוא, אבל עכ"פ יסודו הוא קיום בפועל של האיסור שלא לאכול חמץ, וא"כ הרי פשוט דאשה גם היתה מחוייבת

בזה, דכיון שהיא באיסור חמץ הרי כך הוא דין האיסור שיבוא בפועל על ידי שיאכל אכילותיו מצה שאינה חמץ, אבל עתה שאינו כן אלא נשארו אכילותיו בגדר רשות ורשאי לימנע מהם, ומ"מ בלילה הראשון נאמר חובה הוי חובת לילה הראשון מין מצוה בפני עצמה וזוהי מ"ע שהז"ג שהאשה חייבת בה מהיקש שכל מי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. (ואין טעם לומר דנחלק בזה דהאיסור יש לה ואילו החובה שלא לימנע מזה אין לה, חדא דאי"ז שם העשה, ועוד דכלפי זה אי"ז קרוי זמן גרמא ודוק).

ויתבאר יותר דענין החילוק בין מ"ע שהזמן גרמא למ"ע שאין הזמן גרמא, הוא דבאמת עיקר חיוב נשים בתורה ומצות הוא רק באיסורי ל"ת וכלומר דמה שראתה תורה כענין שלילי גם הנשים בכלל, ומעתה מ"ע קבועה ותדירה חשובה גם היא מעין ענין שלילי דלימדה תורה דחיי האדם בלא מצוה זה אינו נכון, ולפיכך מצוה המזדמנת ואינה מוגבלת לזמן הרי זה כמי שאמרה תורה שלא יעבור עליו הדבר בלא לעשותו והנמנע מעשיית זו המצוה הרי הוא שלילי, אבל מה שתלוי בזמן הוא מעלה ודבר חיובי אבל הנמנע מעשותו הפסיד מעלת הדבר אבל לא עשה דבר שלילי ולפיכך לא נתחייבו בזה הנשים, ומבואר היטב דאם אך חיוב המצה בא כקיום בפועל של איסור אכילת חמץ הרי זה מ"ע שגם נשים חייבות בה דאי אכילה יש בה מן השלילה שיש באי המנעות מחמץ ודוק.

ועדיין יש להסתפק במה שנתרבה דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ואשה חייבת במצה בלילה הראשון האם מעתה נתרבה בזה דאף חובת לילה הראשון ענינה כהנ"ל אלא שנשתנה לילה הראשון בכך שכאן חייבה תורה שלא לימנע מאכילתו ומ"מ מצותו היא שאכילתו תהא מצה ולא חמץ, או דזהו קיום דין בפני עצמו של בערב תאכלו מצות, והנה אי נימא דמצד ענין מצה בתורת לא חמץ סגי באינה שמורה הרי מוכח דלילה הראשון דין אחר לה, אך אי נימא דלעולם כך הוא קיום הדין שנאמר קיום זה בשמירה לשמה דוקא שוב אין הכרח לחלק בזה. ומדמקשי' לחייב בסוכה לילה הראשון נראה קצת דמות ראי' לזה דצ"ע היקש זה שלא מצינו היקש ממצוה למצוה בעלמא, ומה שייכות מצוה זו לזו, ואולם אם נאמר דענין ההיקש הוא דכמו במצה נאמר בה חילוק חובה ורשות אף בסוכה כן, הרי מזה משמע דענינם אחד ונמצא דחובת לילה הראשון הוא אותה חובה שבשאר ימות הפסח רשות וכש"נ שהוא קיום הדין של בל תאכל חמץ.

## הרב מנחם זלמן קרמר

## בענין מוסיף על הכוסות

א. שו"ע סי' תעב' סעי' ז': כל מי שצריך הסבה, אם אכל או שתה בלא הסבה לא יצא וצריך לאכול ולשתות בהסבה. הג"ה ויש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסבה (אגודה פרק ערבי פסחים). ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסבה אין לחזור ולשתות בהסבה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה (מנהגים) וכו' עכ"ל השו"ע. ויעוי' במ"ב ס"ק כא' שכתב בשם המגן אברהם, דכל זה לעיקר הדין דהרשות בידו לשתות כמה כוסות [בין כוס ראשון לשני], אבל למנהגו שאין שותין שום כוס אפי' בין כוסות ראשונות וכמבו' בסי' תעג' סעי' ג', הו"ל כנמלך ואם שותה צריך לברך. והוסיף עוד דלפ"ז אפי' בין ראשון לשני אין כדאי שיחזור וישתה דכיון שמברך עליו ראה כמוסיף עוד כוס על הכוסות [כמבואר בטור סי' תעג' בשם אבי העזרי] ולכן לא יחזור וישתה ויסמוך על דעת אבי העזרי כמו בכוסות האחרונות. ומיהו אם שכח ולא היסב בכוס שני, יחזור וישתה בהסבה בלי ברכה דלא הוי כנמלך, שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אין צריך לברך וסומך על ברכת כוס שני. ונכון שקודם שמברך על כוס ראשון יהיה בדעתו לחזור ולשתות בין הכוסות הראשונות ואז אפי' יטעה וישתה כוס ראשון בלי הסבה יוכל לשתות כוס אחר בהסבה בלי ברכה ולא יהיה נראה כמוסיף, עכ"ל. ומבו' להלכה ולמעשה דאם לא כיון קודם קידוש לחזור ולשתות בין הכוסות, כששכח ולא היסב בכוס ראשון אינו יכול חזור ולשתות ויסמוך על ראבי"ה שיצא בזה ידי חובתו.

ב. ושמעתי להקשות בזה בשם הגאון הגדול רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל, דמשמע במ"ב דאם לא כיון קודם קידוש אין לו אלא לסמוך על ראבי"ה, ואמאי, הא יכול אחר כוס שני בסעודה לשתות כוס נוסף בהסבה ולכוין לצאת ידי חובת כוס שני של ד' כוסות, באופן דאם לא יצא בכוס ראשון ששתה בלא הסבה, נעשה הכוס השני ששתה בגאל ישראל לכוס ראשון וכוס זה כוס שני הוא, וכיון דאין צריך לברך עליו דהוא בתוך הסעודה אינו נראה כמוסיף על הכוסות. [אלא דאכתי יש לדון דלא חשיב על הסדר ובין כך לא יצא. ויעוי' להלן בסעי' ח' בביאור הלכה ד"ה שלא כסדר לא יצא, דאם שהה בינתיים ולא שתאן רצופין איכ"ל דלא חשיב תו שלא כסדר ויצא עכ"פ בדיעבד עיי"ש שרצה לתלות זה בפלוגתא בין הב"י להפר"ח, דלהב"י יצא בדיעבד. וא"כ עכ"פ להב"י יוצרך לעשות כן ולא יסמוך רק על ראבי"ה].

ג. ולענ"ד יתכן לישיב, דהנה בפשוטו מקובל להבין, דאיסור מוסיף על הכוסות היינו, דבמקום ד' כוסות שתה ה' כוסות. ואינו מובן כל צרכו, דיעוי' בטור ובב"י ריש סי' תפא' שהאריכו בענין כוס חמישי, דלגיר' הריף והרמב"ם בברייתא בדף קיח. משמע, דמעיקר הדין צריך לשתות כוס חמישי ואומרים עליו הלל הגדול, וגם למאן דפליג, עכ"פ הרשות בידו לשתות כוס חמישי. וכל הנידון בדברי הפוסקים על היתר שתית כוס חמישי הוא רק מכח הדין דאין לשתות אחר ד' כוסות אלא מים וכששותה כוס חמישי נמצא ששתה אחר ד' כוסות. אבל יהיה איך שיהיה אינו נראה שיש חסרון בעצם להוסיף כוס חמישי להד' כוסות, וא"כ מהו דין זה דנראה כמוסיף על הכוסות, הא גם אם יוסיף לא יהא אלא ככוס חמישי. גם בעיקרא דדינא להוסיף על הד' כוסות יש לדון, דמצינו בכמה דוכתי דכשיש תקנה שתקנו מנין כנגד דבר מסוים אין שום איסור להוסיף עליו, כמו גבי שתי נרות בשבת שנתקן אחד כנגד זכור ואחר כנגד שמור דיכול להוסיף כמה שירצה. וכן מצינו בדין שבעה קרואים לס"ת בשבת שנתקן כנגד שבעת רואי פני המלך ויכול להוסיף כמה שירצה, וא"כ בד' כוסות שתקנו חז"ל כנגד ד' לשונות של גאולה או טעמים נוספים, עי' בראשונים ר"פ ערבי פסחים, אמאי לא יוכל להוסיף כמה שירצה. ועי' בפרישה סי' תעג' ס"ק ה' ובהל' ראש השנה סי' תקצא' סק"ב שעמד בזה.

ד. ויתכן לחדש ולומר, דהא דחששו חז"ל שנראה כמוסיף על הכוסות אין החשש במה שנראה כמוסיף על מנין הד' כוסות, אלא החשש הוא שכשותה כוס נוספת בים כוס שלישי לרביעי למשל כיון שצריך לברך על שתיה זו נראה כמוסיף על כוס שלישי, והיינו דנראה כשותה שתי כוסות עבור כוס שלישי עצמו ובזה היה נראה לחז"ל דחשיב תוספת, [ואם אינו צריך לברך אין זה מתפרש כשתיה נוספת אלא כהמשך לשתיה ראשונה אבל אם צריך לברך מתפרשים הדברים כשתיה נוספת], ונראה כמצריך שתית שתי כוסות לחיוב כוס שלישי.

ואם כנים הדברים יש להציע דרך לישיב הקושיא דלעיל, אמאי אמרי' דכשותה כוס ראשון בלי הסבה - לדידן דגם בשותה בין כוס ראשון לשני צריך ברכה משום דהוי כנמלך ואם יברך וישתה הוי כמוסיף על הכוסות - יסמוך על ראבי"ה ולא ישתה עוד, הא יכול לשתות כוס נוספת בהסבה בתוך הסעודה שאינה צריכה ברכה, ויועיל לו שאם לא יצא ידי חובתו בכוס ראשון ששתה בלא הסבה, נחשב הכוס ששתה בגאל ישראל לכוס ראשון וכוס זו לכוס שני, דכיון דכוס זו שותה בלא ברכה, אין כאן כוס נוספת בברכה שיראה עי"ז כמוסיף על הכוסות. דהשתא י"ל, דהגם דצדקו דבריו של הגאון הנ"ל, אי נימא דדין מוסיף על הכוסות היינו משום דמוסיף על כלל המנין של ד' כוסות, דכיון דכוס זו אינו מברך עליה אינו נראה כה' כוסות אלא כד' כוסות. אבל אי נקטי'

דדין מוסיף על הכוסות היינו על כל כוס וכוס, אם נראה כשותה השתי כוסות עבור חיוב של כוס אחד, וא"כ כשותה כוס נוספת בתוך הסעודה עבור כוס שני, כיון דלדין דפסקי' כראבי"ה יצא כבר ידי חובתו בכוס הקידוש ששתה בלא הסבה ובכוס של גאל ישראל ג"כ בירך, נמצא דהשתא כשותה כוס נוספת אפי' בלא ברכה גורם להכוס הקודמת ששתה בגאל ישראל ליראות ככוס של תוספת על הכוס הראשון כיון דאמר שתיהן בברכה ויצא יד"ח לדין דפסקי' כראבי"ה, ובא לתקן ונמצא מקלקל בצד מסוים. ובזה יתישב מה שלא הביא המ"ב פתרון פשוט זה ודו"ק.

## הרב אריה גוטמן

### בחילוק קליות ובשתיית ד' כוסות לתינוקות

בשו"ע סימן תע"ב סט"ו תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו הג"ה ואין ליקח כוס שפיו צר כמו קרו"ג גלאז מפני שלא יכול לשתות רביעית כא' ובכוס של ברהמ"ז בלא"ה אין לוקחין אותו ובסעיף ט"ז כותב השו"ע מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו וצ"ב מ"ט הרמ"א מייתי להא דכוס שפיו צר בהדי הא דתינוקות שהגיעו לחינוך ויעויין בטור שכותב בסעיף ט"ו דגם התינוקות טוב ליתן לכל א' כוסו ולאחר מכן מייתי ומצוה לחלק "להם קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו".

ויעוין בדברי הרמ"א בדרכ"מ שמיייתי לדין דכוס שפיו צר בסימן תע"ג בהא דמוזגין לו כוס ראשון כותב הרמ"א שאסור ליקח כוס צלוחית שקוראין קלוג גלאז וצ"ב מ"ט לא השווה משנתו בהגה"ת השו"ע ובדרכ"מ דבהגהת שו"ע מייתי לדין דכוס קלוג גלאז בין הדין דיין לתינוקות לדין חילוק קליות ואגוזים ובהגהת שו"ע מייתי לדין לתינוקות וחילוק קליות בהדי הדדי ואין מפסיק בייניהו בדין שאין ליקח כוס שפיה צר.

והנה לשון הטור בסו"ס תע"ב הוא וגם התינוקות "טוב" ליתן לכל אחד כוסו לפניו ומצוה לחלק להם קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו והשו"ע כותב תינוקות "שהגיעו לחינוך" "מצוה" ליתן לכל א' כוסו לפניו היינו דלטור רק טוב ליתן ולשו"ע מצוה ליתן להו כמו"כ לשו"ע היינו בקטן שהגיע לחינוך ולטור היינו בתינוקות סתם משמע אפי' בלא הגיעו לחינוך

ויעוין בב"ח שסובר בדעת הטור שפוסק כרבי יהודה דפסחים קח; דתינוקות פטורים מיין דמה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקים להם קליות והיינו בהגיעו לחינוך דבלא הגיעו לחינוך לא הוה פליג ת"ק דחייבין ולכן כותב הטור רק דטוב ליתן כוסו לפניו ויעוין בדברי הרא"ש שנראה דהא דטוב ליתן הכוס לפנייהם אינו מדין תינוקות אליבא דר"י אלא הוי אליבא דחכמים דסברי דתינוקות חייבין בד' כוסות דן הרא"ש האם חייבין ליתן להם כוסות או שמא נותנים רק לבעה"ב וכולן יוצאים בשמיעה ויעוין עוד בתו"ס ריש ער"פ צט; ונידונם הוא לא רק בקטנים אלא גם בגדולים ודייק הרא"ש מלשון מתני' דרק לבעה"ב איכא כוס ומדברי הברייטא דף קח; דקאמר ר"י מה תועלת יש לתינוקות ביין דייקי דלת"ק איכא כוס לכל א' ומסיים הרא"ש ונהגו ליתן לפני כל א' וא' כוסו וכן נכון לעשות מבואר שהרא"ש פוסק כחכמים שתינוקות חייבין בד' כוסות



והא דנכון ליתן לפני כל א' כוסו היינו לא רק בקטנים אלא גם בגדולים כמו ששמע מלשון הברייתא ודלא כמו ששמע ממתני'

ויעוין בלשון הטור שכותב "וגם" התינוקות טוב ליתן לכל א' כוסו לפניו דלא רק בגדולים טוב למעבד הכי אלא גם בקטנים דפסקי' כחכמים דלא כב"ח והשו"ע שכותב כן רק על קטנים נראה שס"ל שגדולים חייבין שיהי' כוס לפני כל א' דמה ששמע במתני' שא"צ ליתן כוס לפני כל א' היינו רק בבני ביתו הקטנים שלא הגיעו לחינוך אבל בהגיעו לחינוך חייבין הם בכוס לפני כל א' כמו גדולים שחייבין בכך כדס"ל לחד תירוצ' בתו"ס הנ"ל בריש ער"פ וכך משמע מלשון השו"ע שכותב תינוקות"שהגיעו לחינוך"מצוה ליתן לכל אחד כוסו כותב ע"ז הגר"א שהגיעו כמו שכתבו תו"ס שם צט; ד"ה לא א"נ בבניו הרי שדברי השו"ע הוא כתירוצ' הנ"ל דתו"ס לכן שינה השו"ע מלשון הטור משום דלהאי תירוצא דתו"ס אין הגדולים יוצאין בשמיעה אלא צריך שיהא כוס לפני כל א' והו"ה בקטנים שהגיעו לחינוך כך הוא

והטור שנוקט התינוקות אפשר דכוונתו גם לקטנים שלא הגיעו לחינוך כתירוצ' אחרון דתו"ס שכותבים דמשמע דלת"ק חייבין ליתן לכל א' כוסו לפניו "גם לתינוקות שלא הגיעו לחינוך"

אולם ממה שמסיים הטור ומצוה לחלק להם קליות מבואר שפוסק כר"י ולא כחכמים דר"י קאמר וכי מה תועלת לתינוקות ביין אלא מחלקין להם קליות ואגוזים בער"פ כדי שלא ישנו וישאלו הרי שפוסק הטור כר"י כמו שכתב הב"ח וא"כ מש"כ שטוב ליתן לפני כל א' כוסו היינו לא מעיקר הדין אלא רק טוב למעבד הכי בין בגדולים בין בקטנים וביותר בקטנים שהם פטורין מעיקר הדין מד' כוסות כי פסקי' כר"י דקטנים פטורין מיין ויהבי' "להם"לאותם קטנים שאיירו בהו דהיינו קטנים שהגיעו לחינוך יהבי' קליות כדברי ר"י

אולם השו"ע אינו כותב כלשון הטור אלא כותב בסעיף ט"ו תינוקות "שהגיעו לחינוך" מצוה ליתן לכל א' כוסו לפניו ובסעיף ט"ז כותב מצוה לחלק "לתינוקות" קליות מבואר בלשונו דסט"ו וסט"ז לא איירו באותן תינוקות אלא בסט"ו איירי בהגיעו לחינוך ובסט"ז איירי בלא הגיעו לחינוך ולכן אינו כותב בסט"ז מצוה לחלק "להם" אלא כותב מצוה לחלק לתינוקות משום דלא איירי באותם תינוקות שבסט"ו אלא איירי בתינוקות שלא הגיעו לחינוך ובזה לא פליגי חכמים ור"י אלא לכו"ע הם פטורין מיין ונותנין להם רק קליות ויעוין בגר"א סט"ז שכותב מצוה וכ"ו שם אמרו וכ"ו כוונתו להא דדף קט, אמרו עליו על ר"ע שהיה מחלק קלית ואגוזים לתינוקות וצ"ב מדוע לא ציין הגר"א גם

לדברי ר"י דדף קח; ולמבואר נִיחא כי השו"ע לא פסק כר"י אלא כרבנן שמחייבין את התינוקות ביין וא"כ ע"כ הא דכותב השו"ע דמצוה לחלק לתינוקות קליות אינו מדברי ר"י אלא מדברי ר"ע כי לא פסקי' כוותיה דר"י וגם לדעתו מחלקין קליות רק בקטנים שהגיעו לחינוך דלחכמים חינוכם ביין ולר"י חינוכם בקליות אבל בלא הגיעו לחינוך ליכא יין וליכא קליות ומה שפסקי' שמחלקין קליות היינו כדברי ר"ע דס"ל שר"ע איירי גם בלא הגיעו לחינוך דהג"מ מיייתא דבשני זמנים קאמר ר"ע שהגיע הזמן לעמוד בבהמ"ד בער"פ ובערב יוה"כ בער"פ בשביל התינוקות כדי שלא יישנו ובעיוהכ"פ כדי שיאכילו את בניהם הנה הא דעיו"כ איירי בתינוקות שהגיעו לחינוך כדי שלא יסתכנו דבלא הגיעו לחינוך אין ענין להאכילם ובער"פ איירי בלא הגיעו לחינוך ממה שלגבי עיו"כ קאמר כדי שיאכילו את "בניהם ובער"פ קאמר "בשביל התינוקות" ולא קאמר בשביל בניהם כמו שאמר בעיו"כ הבינו רבותינו שהיינו אפי' בלא הגיעו לחינוך

ונראה שלכן בהגה"ת השו"ע הביא הרמ"א להא דכוס קרוג גלאז קודם הדין של חילוק קליות ולא כמו שהביא בדרכ"מ לאחר הדין דחילוק קליות היינו משום דלדעת הטור שדין חילוק קליות הוא בהגיעו לחינוך וזה הוה במקום יין כדעת ר"י מיייתי הרמ"א לדין הכוס אחרי הדין של קליות דקליות הוה מדין היין משא"כ בהגה"ת השו"ע שס"ל שחילוק קליות הוא בלא הגיע לחינוך וזה לא הוה במקום יין אלא הוה מדינו של ר"ע כדי שלא יישנו וישאלו או כלשון השו"ע כדי שיראו שינוי וישאלו האי דינא אינו במקום היין לכן אחר שגומר השו"ע לדיני היין מיייתי לדין הכוס של יין ורק לאחריו בסט"ז מיייתי לדין חילוק קליות שאינו מדין היין כלל ועיי"ב.

## הרב יוסף אמייתי

### בדין אכילת מרור בכזית

בגמ' פסחים קי"ד ע"ב תניא אכלן לצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכ"פ. והך ברייתא במרור מיירי כדמוכח בגמ' וכן פירשו ברש"י וברשב"ם שם.

ומבואר בגמ' דמרור נמי בעי כזית בכא"פ והיינו טעמא לכאורה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ויאכלו דקרא קאי נמי אמצות ומרורים ולא על הפסח גרידא.

ועיין בראש שם אות כ"ה שכתב ז"ל משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחות מכזית אבל בירקות בטיבול ראשון שמברך עליהם בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך בהם כזית.

ועיין בקרבן נתנאל שם שכתב דהר"מ פליג בזה וס"ל דגם בטיבול ראשון בעי כזית עיי"ש.

ועיין בר' ירוחם שכתב ז"ל ואוכל ממנו כזית וכו' כי הברכה קראו אכילה ואין אכילה וכו' ועיין תרוה"ד ח"ב ס' רמ"ה שכתב נמי דהא דבעינן כזית במרור היינו משום דמברכינן על אכילת מרור ואין אכילה פחות מכזית והביא סמוכין מדברי הרא"ש הנ"ל.

ומבואר מדברי הרא"ש לכאורה דמצוות מרור לא בעי כזית מדינא ורק מאחר ותקינו בה ברכה על אכילת מרור מימלא הצריכו בה כזית. דליכא למימר דהרא"ש בא רק להוכיח דבעי כזית ולא שזו הסיבה דהא כבר בברייתא איתא דבעינן כזית בכא"פ ולמאי הוצרך הרא"ש לראיה, וכי הוצרך להביא ראיה לדינא דברייתא, ועוד דתלי תניא בדלא תניא.

ואמנם צ"ע בזה וכמו שתמה עליו בשאגת אריה ס' ק' דאי לא בעינן כזית אמאי תקינו הברכה בלשון אכלה והו"ל לתקן נוסח אחר וכגון על מצוות מרור ועוד דמיחזי כשיקרא דמברך על אכילה והרי לא נצטווה בזה.

ועוד הקשה דמשמע בברייתא דאם לא אכלה בכא"פ חוזר ואוכל ואמאי מאחר ולמצוה סגי בכ"ש והברכה שבירך לא יתקן וצ"ע.

ועיין בחת"ס או"ח ס' ק"מ שחלק על דברי השאגת אריה וכתב לבאר דברי הרא"ש באופן אחר עיי"ש. ואמנם דברי הרא"ש נראה כהבנת הש"א אלא דצ"ע כנ"ל ועיי"ש בש"א דהקשה עוד כמה קושיות בדעת הרא"ש.

והנה בעצם דברי הרא"ש ביארו האחרונים וכן הגר"ח על הש"ס דהרי חזינן דמרור בזה"ז דרבנן והיינו דקרא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ובזמן דאין פסח אין מצוה במרור ואל להר"מ פ"ח מחו"מ דאין כורך המצה ומרור עם הפסח מ"מ מצוות מרור הוא בזמן שיש מצה ופסח, ובאמת גם במצה מכח הך קרא ליכא מצוה בפנ"ע רק מדינא דעל מצות ומרורים וכו' אלא דאהדריה קרא בערב תאכלו מצות דאיכא גם מצוה בפנ"ע וגם בזה"ז ועיין בזכר יצחק דבאמת תרי דינים הם ואיכא נ"מ לכמה דינים עיי"ש.

ועיין שמות י"ב ח' דכתיב צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו ובמדבר ט' כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. ובח"ס שם עמד על שינוי הלשון וכתב דקרא דשמות מיירי בפסח ראשון דמצה הוי מצוה גם בפנ"ע, ולכך לא כתיב על מצות דמצה הוי מצוה בפנ"ע ולכך כתיב רק על מרורים. אבל קרא דבמדבר מיירי בפסח שני דהתם גם במצה בפנ"ע ליכא מצוה רק בהדי פסח לכך כתיב על מצות ומרורים וכו'.

ועיין באחרונים שכתבו לפ"ז דבהך דינא דכל מצות ומרורים יאכלוהו סגי במצה ומרור פחות מכזית. ורק דאיכא עוד דינא דמצה בפנ"ע ובעי כזית וכן במרור מדרבנן.

ועיין בגר"ח שם שכתב דלכך אע"ג דבשאר דוכתי אף דלא כתיב בהו אכילה בעינן בהו כזית וכגון כלאי הכרם וכו' והיינו דמאחר ואיסורם איסור אכילה אין אכילה פחות מכזית, מ"מ הכא גרע דלא נאמר בו דין בפנ"ע אלא בהדי פסח.

אולם אכתי קשה מאחר ובה"ז נמי דליכא פסח, מצוה במרור עכ"פ בדרבנן, א"כ הדר דינא דלבעי בהו כזית, ועוד קשה כנ"ל דא"כ מאי אהני לן דכך לשון ברכתו סו"ס הרי לא בעינן כזית, וכן קשה כנ"ל דאמאי באמת תקינו כן.

והנה בגדר מצות אכילת מרור בזה"ז בפשוטו היינו דתיקנו מדרבנן דמרור הרי הוא כמצה דהוי מצוה בפנ"ע גם בלא פסח.

אולם עיין בר"י מלוניל שכתב דאכילת מרור בזה"ז זכר למקדש, וכ"כ מהראב"י והר' דוד בפסחים, וכ"כ בשו"ע הרב ס' תע"ה סט"ו והחזו"א או"ח קכ"ד לדף קט"ו והיינו טעמא דביסודו ליכא מצוה בפנ"ע רק בהדי פסח ומצה.

ונמצא לפ"ז להנך ראשונים דאינה מצוה גם בזה"ז אלא זכר למקדש וא"כ השתא נמי אין דינו בכזית דאינו אלא זכר למקדש דחשיב כאילו אכיל מרור בהדי פסח ומצה. אלא דאכתי קשה דא"כ אמאי מברכינן על אכילת מרור מאחר ואין מצוה בעצם אכילתה.

ונראה דאע"ג דאין מצה ומרור שעיס הפסח מצוותן בפנ"ע ואין צריך בהו כזית, מ"מ בעינן בהו שם אכילה, עכ"פ ע"י ד"א, והיינו דהא דכתיב יאכלוהו היינו דהמצה ומרור יהיו בהדי אכילה כי היכי דשם אכילה יהא עליהם נמי עכ"פ ע"י ד"א.

נמצא א"כ דאף דמרור מצ"ע סגי בפחות מכזית מ"מ בעי שיהא זכר למקדש דאז עכ"פ היה עליו שם אכילה ע"י הפסח, והיה מקום לאמר דלא יהני אף בכזית מאחר ובעינן דשם אכילתן יהא ע"י הפסח ומצה, וע"ז כתב הראש דהתקנה היתה בברכתן על אכילת מרור והיינו דתקנו דליהוי ביה שם ודין אכילה כאילו אוכלן השתא עם הפסח והוא נמי זכר למקדש ולכך בעי כזית כדי שיהא בהם היכר ושם אכילה דומיא דמקדש, אע"ג דבעצם לא הוי דין אכילה שבהם מצד עצמם רק מכח פסח ומצה. ונמצא דבעצם שעור מצוותן סגי בכ"ש דומיא דזמן המקדש אלא מאחר ובעינן דברכתן נמי ליהוי זכר למקדש לכך בעי כזית ומימלא הך כזית הוי השתא נמי לשם מצוותן דליחול ביה בהך כ"ש שם אכילה, והוסיף הרא"ש דמ"מ בטיבול ראשון אע"ג דהוי נמי מצוה באכילתן לא בעינן כזית.

ועיין בתרוה"ד שם שכתב בתחילה דאי בריה מהני לעניין שעור אכילה בברכה אחרונה דא"צ כזית אע"ג דשם אכילה כתיב ביה ק"ו במרור דכל דין כזית ידיה רק מכח הברכה, אלא דכתב אח"כ דאפשר דבריה מהני רק לענין ברכת הנהנין דהתם אע"ג דזורק הפסולת והגרענין חשיב בריה מאחר ואכל מה שראוי אבל לעניין מצוה בעינן דהחפצא יהא בריה ושלם למצוותו ומאחר והשורשים לא ראויים למצוות אכילת מרור לא חשיב בריה.

אמנם צ"ב דהא לדברי הרא"ש למצוות מרור לא בעי כזית ורק בשם אכילה ידיה וא"כ הוי לכאורה כברכת הנהנין.

אמנם להנ"ל אפ"ל דבאמת מכח מצוותו נמי בעינן דליהוי זכר למקדש בשם אכילה ולכך בריה לא יהני כ"ז דאין ראוי כולו למצוותו.

ועיין בר"מ פ"ו מחור"מ ה"ג ז"ל אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים וכו' יצא יד"ח ועיין בכ"מ ה' שופר שהקשה בסתירת דברי הר"מ דפסק בה' שופר דמצוות ד"כ ותירץ דשאני אכילת מצה דעינינו אכילה והוי כמתעסק בחלבים ועריות חייב, ועיין בר"ה כ"ח דכן משמע בסוגיא שם ועיין רש"י שם.

והנה בר"מ לא הוזכר מרור ועיין צפנת פענח שעמד בזה.

ונראה דמרור דאין מצוותו בפנ"ע אלא עם הפסח, בזה אפשר דל"ש מתעסק בחלבים ועריות וכו' מאחר דאין רצון התורה שיאכלוהו רק כטעם ומרירות בהדי פסח ומצה

ובעינן רק דליהוי ביה שם מעשה אכילה ולא אכילה ממש הלכך בזה ל"ש דינא דמתעסק בחלבים ועריות ואף דבזה"ז נמי איכא מצוה ובכזית היינו כנ"ל דהוי זכר למרור הנאכל עם הפסח.

ואמנם אפשר דלפמש"כ לעיל דבנאכל עם הפסח אית ביה שם אכילה מכח פסח ומצה שנאכל עמהם א"כ שם אכילה עליה וצ"ע עוד בזה.

## הרב אברהם ישעיהו סטפונסקי

### ליל הסדר, בליעת כזית מצה בבת אחת

פסחים קטו. כך היה הלל עושה בזמן שבית המקדש היה קיים, היה כורך מצה ומרור ואוכלן יחד, לקיים מה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו". כלומר, שהלל דורש מהפסוק "יאכלוהו" שצריך לאכול פסח מצה ומרור בכריכה אחת.

הקשה המרדכי במס' פסחים שם: ואם תאמר הא אין מחזיק בית הבליעה כל כך, דהא אמרינן בכריתות יד. דשיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, והכא צריך לאכול יחד ג' זיתים דפסח מצה ומרור. ותירץ, י"ל דהני מילי כשהאוכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק יותר, וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי האי. כלומר, שאוכל מרוסק גמיש יותר, ויוכל ליכנס יותר בבית הבליעה בבת אחת. ועי' מנחת ברוך סי' ע"ג שהקשה על תירוצו מהסוגיא בכריתות שם.

וכתב התרומת הדשן ח"א סי' קלט, דמכאן מוכח שאע"פ דקיי"ל כל האוכלין מצטרפין לכדי אכילת פרס, ואף במצה גופה איכא ברייתא בפסחים קטו: דאם אכלן לחצאין בתוך כדי אכילת פרס יצא, מכל מקום מצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בבת אחת, ולא יבלע מעט מעט. שאם לא כן לא היה קשה למרדכי מידי, דשפיר יוכל להכניס כל הג' זיתים לפיהו ולכוס אותו ביחד ולבלועו ביחד מעט מעט. אלא על כרחיק מצוה לבלועו בבת אחת להלל, והוא הדין לדידן זית אחד של מצה או של מרור, עכת"ד.

והנה התרומת הדשן נקט בלשונו מצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית בבת אחת, ומשמע דהוי "הידור" בעלמא. אך אם כן צ"ע מה הוקשה למרדכי בכורך, דלמא אה"נ כיון שצריך לאכול כולן בכריכה לא יוכל לקיים מצוה מן המובחר, ובאמת יבלע מעט מעט ולא יהדר במצוה. ובאמת הדרכי משה והמגן אברהם כתבו דלפי התרוה"ד צריך לבלוע כל הזית בבת אחת, ואם בלע מעט מעט הוי "דיעבד". ולפי"ז שפיר י"ל דהוקשה למרדכי דלא מסתבר שכל אכילת פסח מצה ומרור בליל הסדר הוא באופן של דיעבד, ועי' בית מאיר מש"כ בזה.

ובמגן אברהם תע"ה סק"ד הביא שמהרי"ל חולק על תרומת הדשן ונקט שיכול לכתחילה לאכול כזית מצה מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס. ולדינא נקט המג"א שלגבי מצה דאורייתא יש להחמיר כהתרומת הדשן ולכתחילה

לבלוע בבת אחת, ולגבי מרור וכורך דרבנן יש להקל אם קשה לו ולסמוך על מהרי"ל שאין צריך לבלוע בבת אחת.

ומבואר שנחלקו התרומת הדשן והמהרי"ל האם לכתחילה צריך לבלוע את הכזית מזה ומרור בבת אחת או שמא לכתחילה יכול להמתין כשיעור אכילת פרס. וביאור הדברים, דהנה קיי"ל מהלכה למשה מסיני דכל האוכלין מצטרפין בכדי אכילת פרס, ויש לחקור מה היה הדין לולי ההלכה, האם היה חייב אף ביותר מכדי אכילת פרס, דכל שאכל כזית אפילו בזמן מרובה חייב, ובאה ההלכה והגבילה את השיעור לכדי אכילת פרס, או להפך, דלולי ההלכה היה צריך לאכול בבת אחת, וההלכה הרחיבה את השיעור לכדי אכילת פרס. ובפשטות מבואר במס' חולין קג: לדעת רש"י שם דלולי הלמ"מ היו צריכים לאכול כזית בבת אחת ממש, וכמש"כ רש"י שם דסתם אכילה בבת אחת משמע, ולפיכך נחלקו התם לגבי אבר מהחי דכיון דחידוש הוא אפשר דלא נתחדש האי הלכתא וצריך לאוכלו בבת אחת. ועי' אחיעזר ח"ג ס"ה שדחה ראייה זו. והשתא נקט התרומת הדשן דהלכה זו ניתנה לגבי דיעבד, דעד כדי אכילת פרס מצטרפין, אך לכתחילה צריך לאכול בבת אחת כמו קודם ההלכה. ולגבי איסורים פשוט דלא שייך לכתחילה ובדיעבד, אך לגבי קיום מצוה שפיר י"ל דהוי בדיעבד. משא"כ המהרי"ל סובר שההלכה זו דצירוף כא"פ נאמרה אף לכתחילה.

ובמגן אברהם שם ובט"ז ס"ק י"א ובביאור הגר"א הוכיחו כדעת התרומת הדשן מלשון הגמ' והשו"ע אכלן לחצאין יצא, דמשמע רק בדיעבד, אך לכתחילה אין לסמוך על צירוף דכדי אכילת פרס.

והנה הגר"ח (הובא במאסף תורני משלחן מלכים פסח, הועתק בכתבי הגר"ח החדש) דחה את הראיה מהמרדכי, דלעולם י"ל כמהרי"ל שצירוף כדי אכילת פרס הוא לכתחילה, והא דהקשה המרדכי איך אפשר לבלוע ג' זיתים בבת אחת היינו לגבי כורך, דהתם בעינן אכילה של ג' זיתים ביחד, וכל חלק מהזית מזה צריך להאכל יחד עם כזית פסח וכזית מרור, וכל חלק מהזית מרור צריך להאכל יחד עם כזית פסח וכזית מזה מזה וכן לגבי פסח, ולגבי זה לא שייך צירוף כדא"פ. דהא פשוט שאם יאכל כזית מזה ואח"כ כזית פסח ואח"כ מרור בכדי אכילת פרס לא חשיב "כורך", דלגבי שם כורך בעינן יחד ממש, וכל אחד צריך להאכל ביחד ממש עם השאר.

ומעתה צ"ב טובא מה הוכיח תרומת הדשן מהמרדכי דצירוף כדא"פ אינו לכתחילה, דלמא המרדכי איירי רק לגבי כורך. ונראה דהתרומת הדשן עצמו בא לשלול סברא זו, דהא בקושייתו על המרדכי כתב דאם מהני צירוף כדא"פ לכתחילה שפיר יוכל להכניס



ג' זיתים לפיהו וכו', ולכאורה אם מהני כדא"פ לכתחילה אין צריך להכניס כלל ג' זיתים לפיו. ועל כרחיק התרוה"ד גם ידע שבכורך לא מהני בזה אחר זה, אלא דהוקשה לו שבשביל הצירוף של כורך שיחשבו שנאכלים יחד אין צריך לבלוע את כולם יחד, אלא סגי להכניס לפיו שלשתן יחד. ומדהוקשה למרדכי שצריך לבלוע כולם יחד על כרחיק שלא נאמר כלל הצירוף של כדי אכילת פרס. אך הגר"ח נקט שבשביל הצירוף של שלשתן יחד לכורך נמי צריך לבלוע כולם יחד.

אך הסברא בזה צריכה ביאור, מדוע לגבי הצירוף של כורך סגי במה שמכניס כולם יחד לפיו, ולגבי שיעור כזית בבת אחת צריך לבלוע הכל יחד.

ונראה לבאר, דהנה בחולין קג: נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש האם הנאת גרונו בעינן או הנאת מעיו בעינן. ומבואר בסוגיא שם שיש ד' שלבים בכניסת האוכל למעים, א, חלל הפה, ונקרא בין השניים, ב, גרון, והוא סמוך לבית הבליעה כמש"כ רש"י, ונקרא בין החניכיים, והוא החך שבו טעם המאכל, ג, בית הבליעה, והוא משך הוושט, ד, המעים, שבו מתעכל המזון. לדעת ר' יוחנן עיקר שם אכילה נקבע בעוד שהמאכל נמצא בגרון, שהוא השלב השני. ולדעת ר"ל עיקר שם אכילה נקבע כאשר המאכל במעים, שהוא השלב הרביעי. ומבואר בסוגיא שם ג' נפק"מ בפלוגתא זו. א', האם המאכל שנדבק בין החנכיים מצטרף לשיעור כזית. ב', אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו, הנאת גרונו איכא בכזית אך הנאת מעיו איכא רק בחצי זית. ג', לפי הצד שאבר מהחי חידוש הוא ואינו מצטרף בכדי אכילת פרס, האם סגי במה דאיכא כזית בבת אחת סמוך לגרונו, או שמא צריך בליעה בבת אחת. ויל"ע לדעת ר' יוחנן איך יתכן שבין החניכיים מצטרף לכזית, הא פשוט שבפועל צריך לבלוע הכל, ואם ישאיר את המאכל בין החניכיים לא יתחייב כלל, ואם כן לגבי מה שבין החניכיים לא גמר את האכילה, ואין אכילה בכזית. וצ"ל דכיון שהבליעה היא תנאי בעלמא, סגי במה שבלע את הכזית כדרך אכילה, וכיון שהדרך שנדבק מעט בין החניכיים חשיב קיום אכילה לכל הכזית, וכ"כ במנחת שלמה קמא סי' צ"א אות י"ז.

והנה החתם סופר בחולין שם הקשה על המרדכי, מדוע חייב לבלוע את כל הכזיתים בבת אחת, הא קיי"ל כר' יוחנן דהנאת גרונו בעינן, וסגי במה שהיו ג' הזיתים בגרונו בבת אחת, דהא מבואר להדיא בגמ' שאף באבר מן החי דליכא חידוש שכא"פ מצטרף מכל מקום אם בלעו בזה אחר זה מצטרפין, ומדוע צריך שיבלע את הכזיתים בבת אחת. וכן הקשה במחצית השקל על המג"א שם, ויישב דלגבי מצוות לא סגי בהנאת גרונו,

ואף לר' יוחנן צריך הנאת מיעוי, ולדבריו לגבי מצוות מה שבין החניכים אינו מצטרף לשיעור כזית. אך המנ"ח מצוה ו' ושו"ת פנים מאירות ושו"ת חתם סופר או"ח קכ"ז ועוד הרבה אחרונים נקטו שאף במצוות קי"ל הנאת גרונו בעינן ומה שבין החניכיים מצטרף, ולפי"ז הדק"ל.

ויתכן לבאר בדעת המרדכי, דהנה מצינו שחצי שיעור באיסורים לדעת ר' יוחנן אסור מן התורה, אך במצוות נקטו הרבה אחרונים דלא עביד מידי, ואם יש לו רק חצי זית מצה אינו צריך לאוכלו. והביאור הוא, דבאיסור המאכל עצמו הוא חפצא דאיסורא, ואף פחות מכזית יש בו את החפצא דאיסורא, ולכן הוא אסור מן התורה, אך בקיום מצוה כל עוד שלא קיים את המצוה אין בחפצא עצמה כלום, וכל אכילתה הוא בתורת קיום מצוה ששיעורו בכזית. ובזה יש לבאר נמי לענין הנאת גרונו, דרק לגבי איסורים שייך לומר שאע"פ שיש תנאי של בליעה מכל מקום החפצא דאיסורא חל בהנאת גרונו, ושם נקבע שם אכילה, אך לגבי מצוה כל שיש תנאי המעכב לקיום המצוה לא קיים המצוה, ועל כרחינו אנו צריכים להתייחס לגמר המצוה. ולפיכך נקט המרדכי שלולי החידוש של כדי אכילת פרס היה הדבר חלוק, דבאיסורים היה חייב על הנאת גרונו, ובמצוות לא היה מקיים המצוה אלא בהנאת מיעוי. וזהו הטעם שצריך לכתחילה לבלוע את כל הכזית בבת אחת, שהרי לכתחילה אין לסמוך על צירוף של כא"פ.

ובזה נבא ליישב קושיית הגר"ח דלמא לגבי כורך לא מהני צירוף כא"פ משום שכל חלק מהמצוה צריך להצטרף עם כל הכזית פסח וכזית מרור. דלפי דברינו י"ל דלגבי צירוף הפסח מצה ומרור לכורך, שייחשב שאוכל את כולם בכריכה אחת סגי בצירוף כל דהוא, ובהנאת גרונו נמי איכא צירוף לר' יוחנן, שהרי לגבי איסורים מבואר שזהו עיקר האכילה, אלא שלגבי מצוות בעינן גמר המצוה בשביל קיום המצוה, וכל עוד שלא גמר המצוה אי אפשר לצרף את כל השיעור, אך לגבי צירוף שייחשב שאכל כל חלק מהמצוה עם כל הכזית פסח וכזית מרור סגי בהנאת גרונו. ולפיכך נקט התרומת הדשן שמקושיית המרדכי יש להוכיח שאין לסמוך לכתחילה על צירוף דכדי אכילת פרס. (ואע"פ שהנאת גרונו היינו סמוך לבית הבליעה, אפשר שהתוס' בחולין שם פליגי דאף בלעיסה איכא הנאת גרונו, וכמש"כ שם שאם נחלק בלעיסה לר' יוחנן חשיב שהיה אבר שלם בשעת החיוב. ועוד אפשר דכונת התרומת הדשן שיכניסו לפיו עד סמוך לבית בליעתו).

והנה המגן אברהם תע"ה סק"ח נקט שבכורך צריך לבלוע את שני הזיתים יחד אא"כ קשה לו, דאז יכול לסמוך על המהרי"ל, כיון שכורך דרבנן. ובבית מאיר חלק עליו דכיון שכורך אינו מעיקר הדין אלא לזכר בעלמא אף לפי התרומת הדשן אין צריך להחמיר לבלוע בבת אחת, כיון שבדיעבד יוצאים ידי חובה בזה אחר זה. וכתב שם שמעיקר

הדין היה מקום לומר שאין צריך שיעור כזית כלל, אלא שהטור הזכיר לאכול כזית, אך להחמיר לאכול בבת אחת אין מקום. ובמשנ"ב ס"ק כ"ב כתב בשם הבית מאיר שבכורך סגי במה שמכניס את שניהם לפיו ואין צריך לבלוע שניהם בבת אחת. ותמה הגרשז"א על המשנ"ב ממנ"פ, אם אין צריך להחמיר את התרומת הדשן מדוע צריך להכניס לפיו בבת אחת, הא לפי המהרי"ל לכתחילה יש לסמוך על צירוף דכדי אכילת פרס.

ולדברינו הדברים מבוארים היטב, דלהכניס את הכורך לפיו בבת אחת צריך אף לפי המהרי"ל, ואין זה שייך לנידון של צירוף בכדי אכילת פרס, דאם יכניס בזה אחר זה אין כאן צירוף של כורך וכסברת הגר"ח. ואמנם התרומת הדשן נקט דלזה היה סגי במה שמכניס לפיו בבת אחת, אך במכניס בזה אחר זה ליכא קיום כורך כלל.

ונמצא לדברינו חידוש לדינא, דהנה בארחות רבינו (ח"ב פסח אות נ') בשם החזון איש והגרי"י קנייבסקי ובהליכות שלמה נקטו דאין להחמיר את התרומת הדשן, ולכתחילה יש לסמוך על המהרי"ל ולאכול בכדי אכילת פרס, אך מכל מקום בכורך יש להקפיד לכה"פ להכניס את שני הזיתים לפיו בב"א מחמת סברת הגר"ח שכל חלק במצה צריך צירוף עם כל הכזית מרור וכל חלק במרור צריך צירוף עם כל הכזית מצה, וכפי שביארנו שלזה סגי בהכנסה לפיו ואין צריך בליעה בבת אחת, אך עכ"פ יש להקפיד להכניס לפיו את שני הזיתים בבת אחת.

## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

### שימוש כיום בכיריים טוב

#### הקדמה - הדלקת כיריים שבהם 'שסתום בטחון'

בכירי גז המצויים כיום עפ"י התקן מחוייבים להוסיף בהם שסתום בטחון שנועד לסתום את צינור הגז במקרה בו כבתה הלהבה, השסתום פועל ע"י יצירת זרם חשמלי כפי שיתבאר בהמשך. בכיריים אלו, בעת הדלקת האש צריך להשאיר את כפתור ההפעלה לחוץ לאחר שהודלקה האש למשך מספר שניות עד שהאש מחממת את המתכת ובכך נשאר השסתום פתוח.



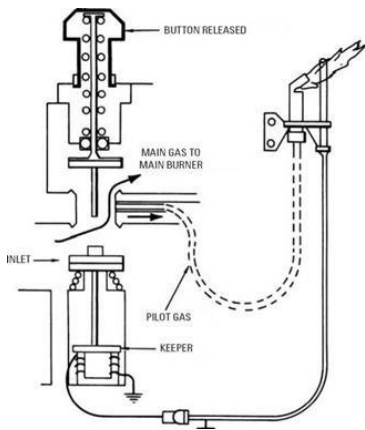
עיקרון פעולת השסתום - בסמוך ללהבה ישנן שני מתכות בעלי תכונות מנוגדות, וכאשר מתחממות ע"י הלהבה נוצרת תנועה של האלקטרונים שבמתכות, ומחמת הניגוד של שני סוגי המתכות מופר האיזון האלקטרוני של שני המתכות (נוצר 'מתח'), בתוך בין שני המתכות יש סליל שע"י המתח הנ"ל נוצר בו 'שדה אלקטרומגנטי' (electromagnetic), וכשהוא במצב זה שהוא 'מגנטי' מושך אליו את שסתום המתכת שסותם את צינור הגז כך שכל זמן שהאש דולקת הצינור נותר פתוח, ובעת כיבוי האש מתרחש תהליך הפוך - מופסק הזרם, המגנטיות מפסיקה, השסתום משתחרר ונדרחף חזרה לתוך צינור הגז ע"י קפיץ למקומו בצינור הגז.



זרם חשמלי זה מיוצר באופן עצמאי בתוך הכיריים וללא שום תלות בזרם החשמל שבבית, כך שנוצר זרם חשמלי ע"י הדלקת האש, גם בעת שהכיריים אינם מחוברים לשקע החשמל<sup>1</sup>.

לפנינו שרטוטים של תכנית שסתום גז, (קיימות תוכניות רבות מאוד אך זהות בעיקרון פעולתם, לפנינו דוגמא אחת)

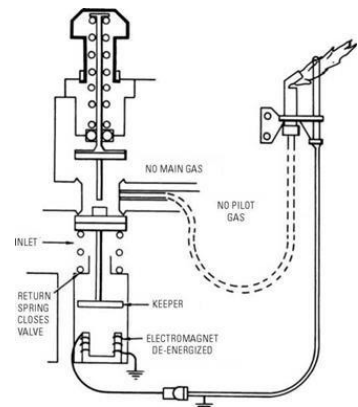
<sup>1</sup> בנידון שסתום הבטחון, ראה מאמר מקיף מהגרש"י גלבר שליט"א שנדפס בסוף משנה ברורה ח"ה מהדורת 'דרשו'.



**שרטוט ימני: השסתום 'KEEPER' בצד שמאל למטה תחתיו האלקטרומגנט כשהוא מנוטרל מחמת כיבוי האש**

**שרטוט שמאלי: שסתום הגז כשהוא במצב 'פתוח' ע"י חום האש, רואים בצד שמאל למטה את השסתום כשהוא נמשך כלפי מטה ע"י**

ה'אלקטרומגנט' ובכך מאפשר מעבר לגז לעבור



\*

**בספר חוט שני (חלק ה' מזוהה עמ' שפב) מובא מכתבו של הגרמ"מ לובין שליט"א שאישורו חמיו מרן הגר"נ קרליץ שליט"א. ז"ל:**

"מאחר והתפרסמו דברים בענין הדלקת הגז ביר"ט בכיריים שמוחקן בהם שסתום בטחון, כפי הנראה לא ירדו הכותבים לדעת רבותינו שליט"א בהבנת דברי מרן החזו"א זצלה"ה.

א. דברי החזו"א במכתב הנדפס (או"ח סי' קנ"ז) בהכנסת זרם חשמל לחוט מתכת חשיב תיקון מנא אף ללא חיבור פרקים כלל. הלכה זו ברורה ומקוימת ואין בה שום מקום להקל.

וטעם הדבר כמבואר בדבריו שם דחוט מתכת ללא חשמל חשיב גולם, וע"י כח החשמל נהפך לכלי שמוש, וא"כ בודאי בכה"ג חשיב עשיית כלי מתחילתו שלא הותר ביר"ט בכל גווני.

ומש"כ הר"ן בביצה [דף ט"ו ע"א מדפי הר"ף ד"ה א"ר נחמיה] דטעם איסור עשיית כלי משום דהיא מלאכה הנעשית לימים רבים, עיי"ש. בודאי אין כונתו להתיר עשיית כלי ליום אחד, דהרי מבואר במתניתין [ל"ב ע"א] דאין עושין פתילה, וכן [שם ע"ב] אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר וכו', וכולהו אסורין משום דמתקן מנא, וכל הני אין שימושן לימים רבים כמבואר ברש"י במתניתין, אלא כוונת הר"ן לחלק בין עשיית כלי מתחילתו לתיקון כלי, וכל שהגדרתו עשיית כלי אסור לעשותו ביר"ט, ולכך לא מצינו בש"ס ובפוסקים אופן היתר בעשיית כלי ביר"ט, וכיון שכך ההופך גולם לכלי שימוש בודאי אסור.

ב. עוד יש בעשיית החשמל איסור מוליד, כמבואר בשו"ת אחיעזר [ח"ד סי' ו'] בשם שו"ת בית יצחק, וכמבואר שם דכן מורה תמיד לאיסור ביום טוב אף לצורך אוכל נפש [והחזו"א (סי' נ' ס"ק ט') לא מירי כלל ביצירת כח החשמל].

מנחם מנדל לובין

עברתי על הנ"ל, והנני מאשר את זה

חיים קנייבסקי

נסים קרליץ

### יצירת זרם חשמל ב'שסתום בטחון' לצורך אוכל נפש

א. בנידון השימוש ב'שסתום בטחון' ו'יצירת זרם' אין היתר מחמת שעושה כן לצורך אוכל נפש, כפי שביארנו לעיל בפרק זה שמטעם 'מוליד' אין היתר להוליד דבר חדש ביו"ט כדין 'סחופי כסא אשיראי' שאסורה ביו"ט, כ"ש כאן שמייצר זרם חשמלי חדש. (וכמבואר בסוף מכתב הגרמ"מ לובין שליט"א הנ"ל).

ב. לשיטת החזו"א יש שני טעמים בהולכת זרם במתכת, (א) 'תיקון מנא', (ב) תקיעה, והיא תולדה דבונה. לפי הטעם הראשון אין כל היתר לעשות כלי חדש גם כשדרך המלאכה להעשות ליומו ולשימוש, כפי שהוכיח הגרמ"מ שליט"א במכתבו הנ"ל.

ג. גם לפי הטעם השני שכתב החזו"א שהולכת זרם החשמל אסורה מטעם מלאכת בונה ומשום 'תקיעה', מכל מקום אין צד היתר מצד שהוא צורך אוכל נפש, אדרבה, כפי שיתבאר לשיטת הרמב"ם ופסק השו"ע גם לצורך אוכל נפש חשיבא מלאכה דאורייתא ביו"ט שלוקה עליה.

השו"ע (סי' תצה) פסק כשיטת הרמב"ם בדיני מלאכות האסורות והמותרות ביו"ט, והנה, בדברי הרמב"ם (פ"א מיו"ט ה"ד ואילך) מבואר שישנן שלשה חלוקות במלאכות יו"ט: (א) מלאכות הנעשות לצורך אוכל נפש, כדוגמת בישול, שמותר לצורך או"נ, ואם עשה שלא לצורך אכילה אינו לוקה. (ב) מלאכות הנעשות לצורך אוכל נפש אך אפשר לעשותן לימים רבים, כדוגמת קצירה צידה וכו', שאסורים מדרבנן כדי שלא יעסוק כל היום במלאכות. (חוץ מהוצאה והבערה שהותרו). (ג) מלאכות שאין נעשות לצורך אוכל נפש, שאף אם עשאו לצורך אכילה חייב על עשייתן מלקות, וכגון: בנין וסתירה תופר ובונה.

להלן המקור לכללים הנ"ל בדברי הרמב"ם, כתב (ה"ד): "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת, אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה, חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה, וכו', ושאר מלאכות, כל שיש בו צורך אכילה מותר, כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן".

ופי' המגיד משנה (שם): "המכוון אצלי בדעת רבינו כך הוא, מלאכה שחייבין עליה בשבת ואותה מלאכה היא שלא לצורך אכילה, אם עשה אותה ביום טוב לוקה, חוץ מן ההוצאה וההבערה שאע"פ שאינן לצורך אכילה אינו לוקה, ואפילו עשאו שלא לצורך אכילה. ופירוש מלאכה שהיא שלא לצורך אכילה נתבאר בדברי רבינו שכולל כל מלאכה שאינה נעשית באכילה ושתייה, וא"כ היה מן הדין שיהיו הבערה והוצאה

נאסרין כמו כתיבה ואריגה, אלא שמתוך שהותרו לצורך אכילה הותרו שלא לצורך, וכו'. אבל שאר מלאכות שאינן לצורך אכילה כגון הכתיבה וההריסה והאריגה והבנין אפילו עשאן לאכילה לוקה". ועיי"ש בלח"מ מקורו של המ"מ בדברי הרמב"ם. והובאו דברי המ"מ הנ"ל בדברי הגר"א על השו"ע (סי' תצה סעי' א ד"ה כל מלאכה).

הכלל, שמלאכות הנעשות לימים רבים אסור לעשותן ביו"ט מדרבנן, כתב הרמב"ם להלן (ה"ה-ה"ז) ז"ל (ה"ז): "כיצד אין קוצרין ולא דשין ולא זורין ולא בוררין ולא טוחנין את החטים ולא מרקדין ביום טוב, שכל אלו וכיוצא בהם אפשר לעשותן מערב יום טוב ואין בכך הפסד ולא חסרון".

ומבואר, שבסוג מלאכות הנעשות שלא לצורך אכילה, יש בעשייתן מלאכה דאורייתא, גם כשנעשות לצורך אכילה, וגם כשדרך מלאכה זו להעשות לאותו יום. ולפי"ז, לפי מה שנקט החזו"א שבהולכת זרם החשמל יש מלאכת בונה (וכ"ש כאן שמדובר ב"יצירת זרם" ולא רק בהולכתו), הרי שגם ביו"ט יש בכך מלאכה דאורייתא. ראה עוד ביאור שיטת החזו"א בהרחבה בקונטרס 'מעשה וגרמא בשבת'.

### סיכום - הדלקת כירי גז שבהם שסתום בטחון ביו"ט



כיום מצוי בכיריים שמופעלות באמצעות גז - 'מפסק בטחון' שע"י הדלקת הלהבה מייצר זרם חשמלי שמשחרר את השסתום ומאפשר את זרימת הגז, גדולי הפוסקים חששו לאיסור יצור זרם החשמל ועשיית האלקטרומגנט, שלדעת החזו"א יש בכך מלאכה דאורייתא של 'בונה' ולדעת הרבה אחרונים יש בכך משום 'מוליד'.<sup>2</sup> בכיריים מסוג זה אסור להדליק להבה ביו"ט, אלא ידליק את הנצרך מערב יו"ט.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> שיטת החזו"א מבוארת בקצרה הארכנו בזה בקונטרס 'מעשה וגרמא בשבת' פרק א,ב, ובהרחבה בפרק ד' ואילך. בנידון זה לכאורה שייכים כל טעמי החזו"א לתולדה דבונה אע"פ שהמעגל הפיזי סגור כל הזמן, משום 'תיקון מנא' - שמתקנו 'ממות לחיים', משום 'תקיעה' כתב החזו"א שם: "ובפתיחת החשמל שמכניסים הזרם בהחוטין חשיב לעולם כתקע", וכן מבואר בדברי החזו"א (סי' נ ס"ק ט) בהסבר דברי החיי אדם שהעורך את השעון חייב חטאת משום תיקון מנא: "אלא הכא ע"י עריכתו יוצר כח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים שינועו כולם, והעמדתו על תכונה זו הוא בונה או מכה בפטיש". אף ששם איירי בגלגלים העומדים על מתכונתם הפיזית כל הזמן, מ"מ הכנסת כח התנועה באופנים נחשב בונה.

<sup>3</sup> ראה דברי האחרונים בהרחבה הארכנו בזה בקונטרס 'מעשה וגרמא בשבת' פרק ב, וכאן יוצר זרם חשמלי במעגל.

<sup>4</sup> פשוט, וכן שמעתי לדינא מאמו"ר שליט"א ששמע ממרן הגריש"א זצ"ל לאחר שהסביר לו את צורת פעולת המנגנון הנ"ל אמר שפשוט שאין שום היתר להדליק אש כזו ביו"ט,

## הרב חיים שולביץ

### מצוות סיפור יצי"מ בתחילת הלילה

כתב הרמב"ם בספר המצוות [קנז] צונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה. וצ"ב, היכן מקורו שיש חיוב לספר בתחילת הלילה, ובודאי אין כוונתו לענין זריזין מקדימין, שהרי חיוב זה נוהג בכל המצוות, וגם אין לומר שכוונתו שצריך לספר דוקא בתחילת הלילה, ולא אחר חצות, שהרי מצינו בהגדה שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה.

והמהר"ם שיק (על ספהמ"צ) ביאר כי כיון שחיוב ההגדה הוא 'לבנך' צריך להתחיל בתחילת הלילה כדי שלא ישן הבן, וביאורו דחוק, שהרי אין זה שייך לעיקר המצוה, ואין זו אלא היכי תמצא בעלמא לקיומה, ואם ישן הבן ביום שוב לא יהא צורך בתחילת הלילה, וכל מקרה לגופו [ואמנם מחלקין קליות כדי שישאלו, והשאלה היא על הקליות, ונמצא שהיא נעשית חלק מהסיפור, שעונין לו שמחלקין כדי שלא יישן וישמע את הסיפור, אך מ"מ מה שגורם שלא ישן אינו נחשב כסיפור. וידידי הרי"מ הראה במכילתא דרשב"י שגם צדה לא לקחו' היינו קליות לתינוקים, וא"כ יתכן שהתשובה על שאלת הקליות היא בסיפור זה].

והנה בתוספתא [פסחים פ"ב הט"ו] שנינו 'מאימתי אוכלין את הפסח, משתחשך, לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה, לא אכלן כל הלילה לא יאכלם מעתה'. ובאור שמח פ"ו מחמץ ומצה הוכיח מכך כי אע"פ שנאכל כל הלילה, מכל מקום מצוה לאוכלו תיכף משתחשך, משום דכתיב 'כבוא השמש'. ולפ"ז י"ל דכיון שדרשו במכילתא 'בעבור זה בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך', ובשבלי הלקט איתא הגירסא אף "פסח" מונחים לפניך, והיינו שחובת 'והגדת לבנך' תלויה במצה ומרור ופסח. וכיון שמצוות אכילת הפסח בתחילת הלילה אף מצוות ההגדה בתחילת הלילה. אכן הרמב"ם כתב על מצוות אכילת פסח 'מצוה לאכול בליל טו', ולא פירש בתחילת הלילה, וא"כ חוזרת התמיהה, כיון שבקרבן פסח לא נאמר תחילת הלילה מהיכן נתחדש חיוב ההגדה בתחילת הלילה.

ויש שרצו לבאר עפ"ד הגרי"ז על דרשת המכילתא לגבי חיוב סיפור יציאת מצרים 'יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', שביאר כי ההוא אמינא היתה שיוכל לספר מבעוד יום מדין תוספת יו"ט, ולפום



ריהטא היה ניתן לומר שכוונת הרמב"ם לנידון המכילתא, ולומר שרק מתחילת הלילה ניתן לספר, ולא יקדים לספר בתוספת יו"ט, אולם זה אינו, שהרי הרמב"ם נקט כי מה"ת אין תוספת אלא ליוה"כ.

והנה בהגש"פ לבית בריסק הובא שהגרי"ז דן בביאור הילפותא 'בעבור זה, לא אמרתי לך אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' אם הכוונה לקבוע את זמן מצוות הסיפור שהיא בעת חיוב אכילת מצה ומרור, או שמא נאמר בזה שצורת מצוות סיפור היא רק כשמספר על מצה ומרור. והוכיח כצד האחרון, מגירסת המכילתא 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך' וכן ממה ששנינו בתוספתא שהיו מספרים ביצי"מ כל הלילה, וכשעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם את הקערה, ומשמע שאילו לא היו המצה והמרור לפניהם לא יכלו לקיים מצות סיפור. ולכאורה לפ"ז בעודו בביהכנ"ס אין חיוב סיפור, אלא רק כשמגיע לאכול על שולחנו.

אכן מאידך הובא שם בשם הגרי"ז שיישב את תמיהת האחרונים איך ראב"ע סיפר עד הבוקר, והרי דעתו שאין הפסח נאכל אלא עד חצות [ואברבנאל כתב שסיפר עד הבקר כדי להראות עצמו כאילו יצא ממצרים, ובודאי בליל היציאה ספרו כל בלילה, ויל"ע אם זהו גדר בדין סיפור או דין נוסף], וביאר הגרי"ז שסיפר בהלכות מצה כגירסת התוספתא 'חייב לעסוק בהל' הפסח', ומצוה זו אינה תלויה במצה ומרור לפניך. ברם גירסת הגר"א בתוספתא 'חייב לעסוק ביציאת מצרים', וכן לשון בעל ההגדה במעשה דראב"ע 'שהיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה'.

ובבד קודש [ח"ה] ביאר כדברי שו"ת הרא"ש [כלל כד סי' ב] כי הטעם שאין מברכין על מצוות סיפור יצי"מ, הוא משום שמצוות הסיפור היא חלק ממצות מצה ומרור, וכשם שאין מברכין על סיפור יצי"מ שאומרים בהפרשת בכורות, והעלה מכך שלדעת הגר"א שכל ז' ימים יש חיוב מצה, יש גם חיוב לספר כל ז' ימים, ואין חיוב הסיפור מדין החג אלא מדיני המצה.

ברם, בפשוטו נראה שכוונת הרמב"ם לאפוקי מכל הני סברות, ולומר כי בעת שהגיע שעת חיוב המצה צריך לספר, וכשם שמצינו שספרו כל הלילה, כי כל שעת קיום המצוה היא שעת סיפור אף שאין המצה ומרור לפניו.

אך אין בכך הוכחה שחיוב הסיפור הוא מדיני חג המצות, ויתכן ששעת הקיום היא בעת קיום אכילת מצה ומרור, כי מצינו ששעת הקיום היא שונה משאר זמני החיוב שעל האדם, וכדלהלן.

הנה האחרונים התחבטו מהו מקור החיוב להכין כלי המצווה, ולמה לא יאמר אדם אין לי שופר אין לי מצה וכדו', וכי מה חייבו להכין את צרכי המצווה קודם שהגיע זמן קיום המצווה. ובאבני נזר [או"ח שכא] כתב שהוא בכלל השבועה בהר סיני, שיהיו מוכנים לקיים כל מצווה בשעתה, וחכמים רק הגדירו את זמן החיוב שהוא משלושים יום קודם החג, ולכן היוצא לדרך ל' יום קודם פסח חייב לבדוק. ואילו באור שמח [קר"פ א ח] כתב שגדר חיוב זה תלוי במחלוקת ר"א ור"ע אם מכשירין דוחין יו"ט, שאין דוחה אלא גוף המצווה, ונחלקו אם המכשירין מדיני המצווה, או תוספת עליה.

וראה מנחת חינוך [ה, שפ] שההכנה היא חלק מהמצווה אך אין על ביטולה כרת, כי הכרת חל רק על המבטל בעת קיום המצווה. ואכן רש"י בפסחים [צט א] כתב שאין חיוב כרת למי שלא מל אלא בתוך שש שעות, וביאור דבריו הוא, כי כיון שאז הוא זמן הקיום, רק ביטולו בשעה זו מחייב בכרת.

וכעין זה מבואר בשו"ת אגרות משה [יו"ד ח"א ו] שהקשה אם קטן אינו בכלל התחייבות המצוות, במה יתחייב אח"כ כשהגדיל, והרי לא קבלם אז, אלא ודאי שגם קטן בכלל החיוב תיכף כשנולד, כי קבלת האבות היתה עליהם ועל זרעם, אך אף שישנו בכלל חיוב המצוות כיון שאינו בר דעת פטור לענין הקיום בפועל אף שחל עליו החיוב בעצם, והיינו שכל אדם הוא בר חיוב בכל המצוות בכל עת, אלא שיש מצוות שזמן קיומם מוגבל. ונמצא שעל כל אדם יש חיוב תמידי בכל מצווה, ובכלל חיוב זה הוא לדאוג שיוכל לקיימה בעת קיומה, וביטול חיובו זה נחשב רק הפסד מצווה, אולם המבטל את העשה בזמן הקיום, הרי היא מבטל את עצם המצווה, וכשיש בה כרת, ביטול זה מחייבו בכרת.

ולפ"ז יש לומר כי החידוש בחיוב ההגדה בתחילת הלילה הוא, כי אע"פ שאינו אוכל את הפסח והמצה בפועל מיד בתחילת הלילה, מ"מ חיוב ההגדה מתחיל בתחילת הלילה, כי ההגדה אינה תלויה באכילת הפסח והמצה בפועל, אלא בזמן קיומם, והוא מתחיל כבר בתחילת הלילה.

## קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה

בהגש"פ מבית לוי מובא שהגרי"ז ביאר כי כיון שלעתיד לבוא יבוא יום אשר הוא לא יום ולא לילה, בהכרח שחושך הוא בריאה בפני עצמה, שהרי אילו החושך אינו אלא

העדר אור א"כ כל שאינו יום בהכרח שיהא חושך, ונמצא שהבקשה "רם הודע כי לך היום אף לך הלילה", ביאורה שבזאת יתוודע שאף הלילה והחושך נבראו בידי הקב"ה.

וראה במדרש [ב"ר פ"ו פ"ב] "לך יום אף לך לילה, מה יום ברשותך אף לילה ברשותך", ובגליון ידי משה שם כתוב צ"ע מהיכ"ת לומר שהלילה לא יהיה ברשותו, ולהנ"ל הביאור פשוט, שהכוונה לדון על חושך הלילה אם הוא בריאה או העדר, ועל כך דרשו מהכתוב לך יום אף לך לילה, כי כשם שהיום בריאה נוצר ע"י הקב"ה ונכלל ב"קונה הכל", אף לילה "נברא" ע"י הקב"ה והוא שלו.

והנה בתהלים [קה] כתיב 'שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו' ודרשו בשמו"ר [יד א] אמר הקב"ה למלאכים המצריים ראויין ללקות בחשך, מיד הסכימו כולן כאחת ולא המרו. מהו 'שלח חשך ויחשיך' למה"ד לאדון שסרח עליו עבדו אמר לאחד לך והכהו נ' מגלבין הלך והכהו ק' והוסיף לו משלו, כך הקב"ה יתעלה שלח חשך על המצריים והוסיף החשך משלו, הוי 'שלח חשך ויחשיך'. 'וימש חשך' כמה היה אותו חשך, רבותינו אמרו עבה כדינר היה שנאמר וימש חשך שהיה בו ממש. ולא נתברר מהו הנידון ברשעת המצריים, ואילו הכוונה שהללו והללו עובדי ע"ז, למה לא דנו בכך עד כה. ולכאורה צ"ל שבכל מכה היתה הצלה לישראל במניעת המכה אצלם, ולא היה בכך אלא חילוק ו'הפלאה', אך חשך שהוא הפך האור בהכרח שהא' מקבל שכר כאשר האחר נענש, והטעם שהסכימו המלאכים הוא משום שהמכה היתה בהוספת חושך משלו, והוא אינו היפך האור, אלא חידוש בריה של חשך שיש בו ממש, אולם זה שלא כמבואר לעיל שכל חשך הוא בריאה עצמית.

ונקדים לעיין בסדר המכות, כי לכאורה קושי המכות צריך לבא בסדר עולה, כי אם לא ישמעו לאות חמור איך ישמעו לקל, וא"כ יש לתמוה למה ארבה וחושך נתנו כמכות אחרונות והרי הן קלות ביותר מבחינת הסכנה שבהן, ולא היה בהן פחד מוות כקודמות להן. אלא בהכרח שסדר המכות היה להעמיד גילוי כבוד ה', ואחר שנתגלה כוחו וגבורתו, בא ללמד על הנהגתו, ובארבה נטל מהן את השפע שכבר היה בידם וטענו לבעלות עליו, והראם שהכל בא ממנו ית', ובכיסוי עין הארץ גילה שמטרת הרקיע רק 'להבדיל' ולא לנתק את הארץ מן השמים, וכל השפע תלוי בהשפעה משמים ולא בכח האדם או באיתני הטבע [כשמש שחשכה להם], ובמכת חשך הפסיק את האור הטבעי לגמרי, כדי לגלות את עיקר בריאת האור, שהוא גנוז לצדיקים, כמ"ש בפסחים [ב א] 'וכאור בקר יזרח שמש - וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא' [וראה רש"י בראשית א ג, ועי' מלבי"ם שמות י כב].

והנה מכת חשך היא התשיעית, ובסדר עולה היא כנגד המאמר השני בסדר י' מאמרות, והוא 'ויהי אור', ובין המאמר השני לשלישי נבראו המלאכים<sup>5</sup>, ומאז כביכול אינו 'אחד', ועל כן שאל למלאכים 'ולא מרו את דברו', והנידון היה אם המצרים כבר הגיעו להכרה כזו שראוי ללקות במכה שנראית כשני הפכים, כי הסיבה שאין ב' הפכים בבריאה, הוא גופא בריאה היא [גבורות הק' ב], והוא ההסתר הראשון שנבצר מהנברא להבין ב' הפכים, והוא החשך דעלמא שקדם למלאכים [שהחושך נדרש ליצירתם, כי הם שואלים איה מקום כבודו, וזה אחר 'ישת חושך סתרו'], וגם הוא שלב בגילוי, נמצא שבתחילה 'שלח חשך' דעלמא והוא נעשה ככל המכות ע"י מלאכים, שלא היתה בהם בריאה חדשה, אלא שליחת אות ומופת בשינוי דרך הטבע, ורק אח"כ הוסיף 'ויחשך' והיא תוספת מכה ע"י הקב"ה עצמו, והיינו משום שאחר 'הסכמת' המלאכים וביטול מריים מגיע שלב הגילוי המלא, ועצם הגילוי הוא במכה של פרעון, והיא נעשית ע"י המלך עצמו [כמבואר ברמב"ן שמות יב יב], ולכן הוסיף משלו חשך שיש בו ממש, והוא החשך שקדם למאמר 'יהי אור' [ע"י רמב"ן בראשית א ד], ולכן בחושך זה זכו ישראל לאור הגנוז, ובו כל רשעי ישראל בשלשת ימי אפילה.

<sup>5</sup> והיינו ביום הראשון, ואף שדרשו חז"ל 'יום אחד' שהיה יחיד בעולמו, הרי אמרו (זהר בראשית מו. זו"ח ריש בראשית) ואלין אינון מלכיא דאתבריא ביומא קדמאה, וביאר בלש"ו (ח"ב סי' א פ"ג) שיש מהמלאכים שנבראו ביום הראשון, ויש שנבראו ביום השני, ויש ביום החמישי, כי המלאכים הם כנגד פרטי הדצח"מ שבעולם, ולכן יצאו הם אחר בריאת השמים והארץ, אך קודם בריאת פרטי הדצח"מ.

## הרב אליהו סוסבסקי

## עד שדרשה בן זומא

[א] אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים. כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה. כל ימי חייך להביא לימות המשיח.

ויל"ע מה שייכות מחלוקת זו העוסקת בהזכרת יציאת מצרים של כל השנה, לענינה של סיפור יציאת מצרים שבליל פסח.

[ב] כתב בהגדת צפנת פענח (לבעל השערי אורה) על פיסקא זו כבר ידעת מיהו בן זומא מארבעה שנכנסו לפרדס, ויל"ע מה כוונתו בזה.

[ג] והנה איתא בגמ' חגיגה י"ד ע"ב, בסוגיה של ד' שנכנסו לפרדס, בן עזאי הציץ ומת עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, בן זומא הציץ ונפגע ועליו הכתוב אומר דבש מצאת אכול דייך פן תשבענו והקאתו, אחר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבא יצא בשלום, שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם ובארצכם לא תעשו כל שבארצכם לא תעשו, שאלו את בן זומא בתולה שעיברה מהו לכהן גדול וכו', ויל"ע מאי שייטא ב' שאלות הללו לענין מה שנכנסו לפרדס, וביאר בזה בספר הדע"ה ע"פ המבואר בדברי רבותינו שהד' שנכנסו לפרדס רצו לתקן בכך את חטאו של אדה"ר, ובכך לקרב את הגאולה, ועל זה שאלו את בן זומא אי ראוי לעשות כן אי מותר לסרס כלבא, שהכלב הוא כח הרע וכל שעדיין לא הגיע זמן הגאולה ועדיין יש כח לכלב האם ניתן לסרסו, ועוד בתולה שעיברה מהו לכהן גדול, והיינו שמצד ישראל הם עדיין כבתולה שאינה ראויה להריון (והרי הגאולה נחשבת כלידה, כידוע מענין חבלי משיח שהם חבלי לידה, וכמו שנאמר כי חלה גם ילדה ציון, וכן רבות), ומפרש שם שמה שהיה סבור בן זומא לעשות כן להביא הגאולה הגם שלא היו ישראל ראויים לכך, משום שכבר היה לעולמים שהרי גם בגאולת מצרים ישראל לא היו ראויים כלל ליגאל וכמו שאמרו המלאכים הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, ומ"מ נגאלו, א"כ גם הגאולה העתידה יכול להיות אף באופן זה שיהיה ללא זכות ואף שאינם ראויים לכך מצד עצמם<sup>6</sup>. ואילו מאן דפליג ס"ל שאין הכי נמי גאולת

<sup>6</sup> ומ"מ באר שם שהודה ב"ז באיזה צד שטעה בזה וע"כ נענש.

מצרים היה באופן זה שנגאלו ללא זכות, אך לעת"ל הכל יהיה בזכות ויהיו ראויים לגמרי לגאולה, וזה הוא מה שנאמר (דברים ט"ז ג'), לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים כו' כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים. דהיינו כי משום שהרי יצאו שלא בזכות ולא זכינו לבטל את כח החמץ השאור שבעיסה (שהוא היצה"ר), ולכך הוצרכנו לצאת בחפזון, אבל לעתיד לבוא שיהיה הגאולה מצד מה שכבר ראויים לה, ואז יתבטל כח הרע לגמרי, נאמר (ישעיה נ"ב) כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלקי ישראל.

והנה שיהיה גאולה אף למי שאינו ראוי לו, כשיש קטרוג של ע"ז, אף בהיותינו ערום ועריה מכל זכות, ומ"מ גאלנו, הוא הנס היותר גדול שבניסי גאולת מצרים, וכאשר נגאל לעתיד אליבא דחכמים שלא בחפזון ושלא במנוסה, אז נס זה לא תהיה, שהרי נהיה ראויים לאותה הגאולה.

נמצא א"כ דא"ש היטב שמחלוקת בן זומא וחכמים לשיטתם בזה, דהנה הגלות דומה ללילה (עי' זו"ח בראשית ד"ח), וענין מזכירים יציאת מצרים בלילות היינו שגם בליל חזק החשך של הגלות, אף שמצד המעשים אין אנחנו ראויים לגאולה, מ"מ כשם שאז נגאלו אף שלא היו ראויים לגאולה כן אפשר שיהיה גם אחרית כראשית שאף שלא נהיה ראויים לגאולה, יכולה להיות הגאולה, וע"כ מזכירין יציאת מצרים בלילות. אך אליבא דרבנן הגם שכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, וראשונות לא תזכרנה מצד עוצם הניסים בשידוד מערכות הטבע, ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם, מ"מ נס זה שיהיה גאולה למי שאינו ראוי לה כלל זה דבר שלא יהיה עוד זולת גאולת מצרים, וע"כ לא יעקר הזכרת יציאת מצרים לגמרי (עי' ברכות י"ב ע"ב) ונס זה הגדול מכל נס של שידוד מערכות הטבע שפיר יזכר אף לימות המשיח, ואמנם יספרו בניסי הגאולה העתידה אך לעולם יהיה הזכרה לנס זה מצד הנס בהנהגה שנגאלו ללא זכות.

נמצא שמחלוקת זו הוא על מהות ענינו של הזכרת יציאת מצרים ומה עיקר ענינה של סיפור יציאת מצרים האם הוא על הצפייה לישועה הגם שאין אנו ראויים לה כלל, מ"מ כשם שנגאלנו אז ללא זכות כן יכול להיות גם בגאולה העתידה, ובכלל האמונתך בלילות, הוא שבתכלית חשכת הגלות אף בהיותינו במצב חלילה שאינם

ראויים ליגאל יכולה לבא הגאולה אחרית כראשית, או שאדרכא סיפור זה בא לספר עוצם הנס, מה שהיה ושוב לא יהיה שללא זכות כלל גאלנו, וזהו המיוחד שבגאולה זו שלא יתבטל זכרונה אף אחר הגאולה העתידה על אף ריבוי נפלאותיה, מ"מ שגאלנו מאהבתו אותנו אף ללא זכות ליגאל כלל, זה דבר שרק היה בגאולת מצרים, וע"כ זכרוננו הוא אף לימות המשיח שלא יהיה כדוגמת נס זה בימות המשיח.

הרי שהנידון הוא על עיקר מה הלימוד של סיפור זה, עוצם האמונה שיתכן שנגאל עתה אף ללא זכות, או סיפור השבח מה שהיה רק אז שנגאלנו אף ללא זכות, וע"כ בפתח עסקינו בסיפור יציאת מצרים אנו מביאים ב' הדעות בדברי רבותינו אי שייך סיפור זה לכל לילות המשולים לגליות, שאין חשכות של לילה הגם שאין בה זכות ליגאל, שאין בה אפשרות לגאולה<sup>7</sup>, או אדרכא ענינה השבח לא-ל המוציאנו ממצרים, הוא בענין זה ששוב לא יהיה לעולמים ליגאל ללא זכות לכך כלל.

<sup>7</sup> ואולי יש להוסיף בזה בביאור הלשון עד שדרשה בן זומא דלא קאי על דרשת הפסוק בלבד אלא שיש בזה בחינת ביקוש הגאולה, וכמו שאמרו חז"ל (ר"ה ל', סוכה מ"א) ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה, והנה איתא בזה"ק בכ"ד (ועי' בארוכה בדברי הגר"א ביהל אור פקודי רנ"ד ע"ב) שהד' שנכנסו לפרד"ס היינו שנכנסו באותם ד' אופנים שהתורה נדרשת ר"ע נכנס בסוד ואחר ברמז בן זומא בדרש וכן עזאי בפשט, (וזה מה שאיתא בשלהי סוטה משמת בן עזאי בטלו השקדנים משמת בן זומא בטלו הדרשנים), והנה איתא בבי' המגלה עמוקות על ההגדה שהד' בנים רומז על ד' פנים שהתורה נדרשת, החכם שנגד בעל הסוד הרשע כנגד בעל הרמז שדורש דרשות של הבל (ביאור הדברים שאין בעל רמז כענין בפנ"ע, כי הרמז אינו אלא לבוש לסוד, והבא מצד הרמז עצמו, ללא שבא מכח החכמה ממה שקיבל מרבו אלא בא לדרוש התורה מתחילתה ברמזים הרי זה מגלה פנים שלא כהלכה ודורש דרשות של הבל, ואכ"מ) והתם הוא כנגד דרש, והשאינו יודע לשאול כנגד הפשט, יעו"ש היטב, א"כ נמצא שכן זומא שענינו הדרש, הוא כנגד הבן התם, והנה כתב הרמ"ע מפאנו במאמר מעין גנים ח"ג (בסדר של פסח) תם מהו אומר מה זאת בסוד הנהגה הגלויה (שבהיותה בגלוי קרואה זאת) מה תהיה עליה (ועי"ש שביאר התשובה שבחזוק יד הוציאנו ה' ממצרים שה' הוסיף חזוק ואומץ אל היד, וחזק יד בגימ' ה' הוא האלקים, דהיינו האין בסדר ההנהגה יתגלה שה' הוא האלקים) הרי נמצא שהתם הוא הדורש ומבקש על ההנהגה, ולהנ"ל א"ש שכן זומא הוא שדרש הזכרת יציאת מצרים שיתגלה כבוד שמים (ועי' עוד בפירוש הרשב"ץ להגש"פ, שפי' שכנגד ד' בנים דברה תורה, הם כנגד ד' הללו שנכנסו לפרד"ס החכם הוא ר"ע, והרשע הוא אחר, אלא שבכאן כתב שלא כנ"ל שכ' שהתם הוא בן עזאי, והשאינו יודע לשאול הוא בן זומא, עי"ש, וזהו שלא כמבואר בזה"ק, שהרי פשוט שהפשט שייך טפי לשאינו יודע לשאול מאשר הדרש).

## הרב אפרים הכהן קליין

### בדין מצות הסיבה בארבע כוסות

איתא בגמ' בפסחים דף קח, א יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. א"ל להאי גיסא, וא"ל להאי גיסא. א"ל להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. וא"ל להאי גיסא אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הוה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר. ומסקנת הגמ' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה.

והקשה הר"ן דלמה אמרי' אידי ואידי בעו הסיבה הא בעלמא קי"ל ספיקא דרבנן לקולא ומאי שנא הכא דמחמרין למיסב בכולהו ותי' בתחילה דכיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו דאי ניזול לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי נקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי עכ"ל.

והקשה בחי' רעק"א שם דהא לכאורה בב' כוסות האחרונות יצטרך הסיבה בממנ"פ, דאם קמאי בעי הסיבה וא"כ לא יצא בהם, ממילא הנך דהשתא הם קמאי, א"כ לא יהיה בידו לפגוע באחרונות להקל, דהא ממנ"פ חייבים בהסיבה אם מכח דאחרונות בעי הסיבה, ואם מכח דלא יצא בראשונות, והן הן עתה הראשונות, א"כ ממילא נדון דקמאי לא בעי הסיבה משום ספק דרבנן לקולא.

ובקהילות יעקב ברכות סי' א' כתב ליישב דמש"כ הר"ן דדמי לב' שבילין א' טמא וא' טהור והלך בא' ועשה טהרות ובא' חבירו והלך בשני ועשה טהרות דאמר ר' יהודה (לעיל דף י') דאם נשאלו כ"א בפ"ע שניהם טהורים ואם נשאלו בבת אחת שניהם טמאים ומשום דכל היכא דב' הספיקות באין לפנינו בב"א אי אפשר לומר היתר לשום צד מפני שהצד השני עומד לעומתו ומאי חזית להכריע לזה יותר מזה משו"ה תרוייהו אסורין וזהו שכתב הר"ן דה"נ א"א למיזל לקולא בשום כוסות שלא להסב דמיד בתחילת הלילה חלו עליו כל מצוות הסדר וספיקא דהסיבה איכא קמי אף אתרי כסי בתראי ודמי לבאו לישאל בבת אחת דבע"כ שניהם טמאין וה"נ מה"ט חייב להסב בכולם.



ועפ"ז תירץ הקה"י ג"כ קושיית המל"מ בפ"א מהל' מגילה הי"א שהקשה סתירה בדברי הר"ן דהכא כתב הר"ן דבמקום תרתי דסתרי בעינן לאחמורי בתרווייהו אע"ג דספיקא דרבנן הוא ואילו בפ"ק דמגילה כתב לענין עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא דלפוטרו בב' הימים מדין ספק דרבנן אי אפשר דא"כ יתבטל בודאי ממקרא מגילה אלא יקרא בי"ד ושוב יפטר בט"ו אלמא ס"ל להר"ן דסגי להחמיר בחדא וא"צ להחמיר בשתייהם ומאי שנא מהכא. וכתב הקה"י דלפמשנ"ת מיושב שפיר דדוקא הכא שחלין עליו כל מצוות הסדר בכת אחת דמי לבאו לישאל שתייהם בב"א דשניהם טמאים אבל במגילה הרי ביום י"ד אין עליו לדון כעת על יום ט"ו שהרי עדיין לא הגיע וביום ט"ו כבר אין לפניו יום יד וא"כ לא באו לפניו בב"א ומשו"ה א"צ להחמיר בשתייהם.

והקשה הקה"י דמ"ש מב' שבילים שאם באו לישאל כל אחד בפ"ע מטהרין לתרווייהו ומ"ט הכא מחייבין מיהא לקרות בי"ד וכתב הקה"י דאולי יש לחלק בין ספק איסור דרבנן דלא מחמירין בה לספק מצוה דרבנן דלא דחינן לה לגמרי מטעם ספק דרבנן ומש"ה צריך לקיים מיהא בחד מינייהו.

ונראה דלפי סברת הקה"י יש ליישב מה שתמה הגרע"א בפסחים שם על דברי הרי"ף (במועד קטן דף טו) דפסק על הא דאיבעיא בגמ' מנודה מהו ברחיצה ובנעילת הסנדל ולא איפשטיה דהוי ספק דרבנן ואזלינן לקולא ומותר ברחיצה ובנעילת הסנדל, הא מתני' דקתני וכן אתה מוצא במנודה מוכח דקאי עכ"פ על חד מנייהו, אי אנעילת הסנדל אי ארחיצה וחד מנייהו ודאי אסור, א"כ איך אפשר להקל בשניהן, והרא"ש שם כתב על הרי"ף, כיון דאחדא ודאי קאי שדיי' אנעילת הסנדל כדתני בתוספתא ובירושלמי, והב"י יו"ד (סי' שנד) כתב עלה, כיון דלא פשט הגמרא מתוספתא איך נפשוט אנן, והלכך לקולא עי"ש, וקשה לי, הא אדרבא אם א"א לפשוט מהתוספתא יהיו תרווייהו לחומרא, דבאיזה ניקל יותר, ובתרווייהו א"א להקל דעביד חד ודאי שלא כהוגן, וצ"ע.

והנה לפי סברת הקה"י יתכן לומר דדוקא במילי דמצוה קפדי רבנן ומוטל שלא לבטל אותה משא"כ במילי דאיסורא יתכן דלא שייך כלל הקפידא שתתקיים התקנה די"ל דלא גזרו כלל באופן המסופק ומשו"ה מקילינן אפילו בתרתי דסתרי.

אבל נראה בכל זה חילוק אחר בעיקר הדבר דהנה לענין מגילה הספק על ב' הימים ספק אחד הוא האם זמן מצותו בי"ד או בט"ו כי מספקא לן מתי תיקנו עליו מצוות הפורים ומשו"ה סגי להחמיר באחד מהן, כי כשמקיים אחד מהם כבר קיים תקנת חכמים. משא"כ לענין הסיבה אין חיוב ההסיבה כאחד מחיובי ליל הסדר ואין זה שבליל

התקדש חג מוטל עליו חיוב הסיבה רק הספק הוא מתי לעשותו, אלא עיקר חיוב הסיבה הוא אופן של קיום מצוות הלילה והיינו שבבא ליל הסדר מוטל על האדם מצוות שונות אכילת מצה שתיית ד' כוסות ועוד ומוטל עליו לעשותם דרך חירות שהוא בהסיבה וא"כ כשיש ספק על ב' הכוסות הראשונות האם אופן קיומם הוא בהסיבה בדרך חירות הוא ספק לעצמו ואין לו שייכות אם הספק שיש על ב' הכוסות האחרונות כי גם בהם יש ספק מהו צורת קיומם האם הוא ע"י הסיבה או לא והן אמנם דזה ידוע לנו בלא ספק שחיוב קיום הדרך חירות של הסיבה הוא רק בשני כוסות ולא יותר ושני הספיקות תלויים אחד השני אבל הם שני ספיקות נפרדים זה מזה והספק על שני הכוסות הראשונות הוא ספק לעצמו האם בהם צריך לקיימם דרך חירות או לא וכמו"כ הספק בשני הכוסות האחרונות הוא ספק לעצמו האם לקיימם דרך חירות ואם נימא בהו ספיקא דרבנן לקולא נצטרך לומר לקולא בשני הספיקות ולא יקיים את תקנת חכמים של ההסיבה כלל וכן לחומרא אם נחמיר רק באחד מהם לא יועיל כלל לספק השני ולא ייצא יד"ח בזה כי עדיין יש מקום לספק בני הכוסות האחרונות האם חייב בהם הסיבה ולכן באמת מחמירים בשניהם משא"כ לגבי קריאת המגילה כיון שהוא ספק אחד אם מחמירים ויקרא ביום אחד כבר נפשט ספיקו וקיים חיובו ביום אחד ואינו חייב לקרות בעוד יום.

ולפי"ז תתיישב שפיר קושיית רעק"א דממנ"פ ייסב באחרונים כי כל זה שייך רק אם נימא שחיוב הסיבה הוא כחיוב קריאת מגילה שהוא חיוב בפנ"ע בלילה והספק הוא מתי לקיימו ממילא הקשה רעק"א שבהסבת האחרונים מקיים חיובו ממנ"פ והוא עדיף אבל אם נימא כדברינו שחיובו הוא אופן בקיום שתיית הארבע כוסות והספק הוא על שני הכוסות הראשונות בפ"ע אין עדיפות שהיבב באחרונים כי עדיין הספק קיים לגבי הראשונים ולא תועיל הסיבת האחרונים לראשונים כי כל זמן שלא החמיר להיסב בשניהם הוא עדיין בכלל הספק שלא קיים תקנת חכמים כתיקונו, כי במקום ספק תקנת חכמים דהסיבה מחייבת הסבה בכל הד' כוסות משום חמורא לקיים את תקנת חכמים.

וא"כ נראה דיסוד פלוגתת הר"ן ורעק"א היא כפלוגתת הרא"ש והרמב"ם בעיקר דין ההסיבה דהנה הרא"ש כתב לענין מצה דכל שלא אכלה בהסיבה לא קיים מצותה כתיקונה והיינו שחיוב ההסיבה הוא אופן ותוספת בקיום מצות אכילת מצוה וה"ה לאבע כוסות החיוב הסיבה בהם הוא אופן ותוספת בקיום מצות שתיית ד' כוסות אבל בשיטת הרמב"ם כבר כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי שהוא חיוב בפני עצמו כדי להראות דרך חירות וכן בד' כוסות כנ"ל.

## הרב אריה גוטמן

### באיסור עשיית ואכילת גדי מקולס בלילי פסחים

בשו"ע סי' תע"ו ס"א ובכל מקום אסור לאכול שה צלי כלו כאחד בלילה זה כותב ע"ז הגר"א סעק"א ובכל מקום אסור מתני' ספ"ב ועיין באר הגולה ; כותב הדמש"א מתני' ספ"ב דיו"ט כב; ועושיין גדי מקולס בלילי פסחים וחכמים אוסרין ועבה"ג דמציין ברייתא פסחים נג, והיינו דאיתא שם תודוס איש רומי הנהיג לאכול גדי מקולס בל"פ שלחו ליה אלמלא תודוס אתה

וצ"ב למאי ציין הגר"א לעיין בדברי הבה"ג ונראה דהבה"ג סבר דמדברי המשנה דביצה אין ראיה לפסוק לאיסורא דאפשר דפסקי' כת"ק ולא כחכמים שאוסרין ורק בבריייתא דפסחים מתבאר שפוסקים לאיסורא ועוד י"ל דהבה"ג לא ציין למשנה דביצה משום דהמשנה לא איירי באיסור אכילת גדי מקולס אלא באיסור עשיית גדי מקולס ואיסור עשייה אפשר דאסור אפי' כשאין דעתו לאוכלו כי האיסור הוא משום שנראה כמקדיש בהמתו לפסח כמו שמבואר בפסחים נג, דאסור לומר בשר זה לפסח משום שנראה כמקדיש בהמתו ובגדי מקולס נאסר אפי' בלא אמירה כמבואר בעמוד ב'שם ומשום שנראה כקורא שם כמבואר שם ברש"י ולכן על דברי השו"ע שאוסר אכילת גדי מקולס מציין הבה"ג לדברי הג"מ דפסחים נג, בהא דתודוס שהאכיל גדי מקולס ולא ציין לדברי המשנה דביצה דהמשנה איירי מדין עשיית גדי מקולס ולא בדין אכילתו ודין אכילתו מבואר רק בהא דתודוס

והנה בסית"ס"ט כותב השו"ע אסור לומר על שום בהמה וכ"ו בשר זה לפסח לפי שנראה שמקדישו מחיים לקר"פ ונמאא אוכל קדשים בחוץ הג"ה וגדי מקולס וכ"ו אע"פ שלא פירש ואמר זה לפסח אסור לעשותו כדלקמן ריש סימן תע"ו וצ"ב היכן מוזכר בסי' תע"ו שאסור לעשותו הרי מוזכר שם רק מאכילתו וראיתי שרבינו הרב בשולחנו כותב קצת באופ"א וז"ל בסי' תס"ט ס"ד אסור לעשות גדי או לה מקולס וכ"ו ואפי' בדיעבד אסור לאוכלו בליל פסח אע"פ שלא פירש בשר זה לפסח כמו שיתבאר בסי' תע"ו עיי"ש כל פרטי דין זה עכ"ל הרי שהרב לא כותב שדין איסור עשיית צלי מקולס נתבאר בסי' תע"ו אלאנתבאר שם שאפי' בדיעבד אם אשאו אסור לאוכלו ובמוסגר שם מבואר שהאיסור לצלותו מקולס הוא רק בער"פ אחר חצות או בליל פסח אבל האיסור לאוכלו הוא אפי' אם צלאו כמה ימים קודם הפסח הרי שאיסור האכילה

בליל פסח לגדי מקולס אינו תלוי באיסור צלייתו ואפשר שכך נמי סובר הבה"ג ולכן ציין בהא דסי' תע"ו לג"מ דפסחים נג, ולא לדברי המשנה דביצה כיהמשנה איירי באיסור עשייתו בליל פסח או גם בער"פ אחר חצות ואנו צריכים מקור לאיסור אכילתו גם אם נצלה כמה ימים קודם הפסח שאסור לאוכלו את זה יש ללמוד רק מהא דתודוס

והנה יעוין בתוספ"ב דיו"ט שקאמרה עושין גדי מקולס ביו"ט הראשון של חג ויו"ט האחרון של חג עגל מקולס ביו"ט הראשון של פסח אבל לא גדי מקולס החזון יחזקאל הגי' עושין גדי מקולס "בלילי" יו"ט הראשון שלחג "ובלילי" יו"ט האחרון של חג [וקמ"ל דלא גזרו בלילות הללו אטו ליל ראשון דפסח] עגל מקולס "בלילי" יו"ט הראשון של פסח [אפי' בליל יו"ט הראשון של פסח מפני שעגל לא כשר לקר"פ ולא אתי למיטעי ורק לצלות עגל מותר אבל לאכול בשר צלוי של עגל אסור לאכול בליל פסח כדאייתא בירוש"שאין הכל מכירין שבשר עגל הוא ואתו לאיחלופי בבשר גדי או כבש, חזו"י;] ממשיכה התוספ' אבל לא גדי מקולס א"ר יוסי תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי ליקח טלאים בליליפסחים ועושין אותן מקולסין אמרו לו אף הוא קרוב להאכיל קדשים בחוץ מפני שקורין אותן פסחים

לשון התוספ"ה הוא "לעשות" מקולסין ודלא כדברי הג"מ פסחים נג, וביצה כג, שהנהיג אותן "לאכול" גדי מקולס והטעם שאמרו לו שאסור לעשות כן הוא מפני שמאכיל אותן כעין קדשים בחוץ [לשון הג"מ] או שקרוב הוא להאכל קדשים בחוץ [כלשון התוספ' ו]האיסור הוא שיאמרו מותר "להקדיש" ולאכול קדשים בחוץ כלשון רש"י בביצה כב; ד"ה וחכמים אוסרין [ויעוין עוד בדבריו דף כג, ד"ה אימא כעין קדשים]

מבואר שאיסור העשיה אינו באותו גדר של איסור האכילה שאיסור האכילה הוא גם בעגל והעשיה רק בגדי וכן העשיה אסורה רק בליל פסח ובר"פ מחצות והאכילה אסורה גם אם נעשה מקודם לכן כותב הבה"ג שהמקור של סי' תע"ו הוא מהברייתא דפסחים ולא מהמשנה דביצה

אולם רבינו הגר"א למד שאיסור עשיית גדי מקולס הוא לא איסור אכילה גרידא אלא האיסור הוא רק אם יאכל אותו דבזה שאוכלו נראה שהקדישו ויאמרו שמותר להקדיש ולאכול בחוץ כמו שמשמע מפשטא דלישנא דרמ"א בסי' תס"ט שכותב שגדי מקולס אע"פ שלא פירש ואמר לפסח אסור לעשותו כדלקמן סי' תע"ו והתם איירי באיסור אכילה והרמ"א כותבו לאיסור עשיה ע"כ היינו משום דס"ל שהאיסור אכילה הוא לא עשיה גרידא אלא עשיה ואכילה שאם יאכלו בליל פסח יאמרו שהקדישו לקרבן

ויאמרו שמותר להקדיש ולאכול קדשים בחוץ והואיל וכן הוא שפיר כותב הגר"א שהמשנה דביצה היא המקור לאיסור אכילת גדי מקולס

ויעוין בסי' תס"ט בט"ז שכותב שבטור משמע שאסור לעשות גדי מקולס אפי' אם לא יאכלנו ובאמירת בשר זה לפסח אסור רק לאומרו ואינו נאסר באכילה ומהב"ח הביא שנאסר באכילה ויעוין עוד במג"א סעק"ב משכ"ב כותב ע"ז הפמ"ג במשב"ז די"ל דגדי מקולס יש בו ב' איסורין א' לעשותו שלם אסור בעשייתו וא' לאכול שלם וראייה מביצה כב; ועושין גדי מקולס וחכמים אוסרין משמע אף עשייה אסור [ויעוין ב"י משמע מפסחים נב, וצ"ע] ולפ"ז קשה משכ"ב הרב [הרמ"א] כדלקמן סי' תע"ו התם לאכילה קאמר ולהב"ח אתי שפיר דאכילה אסור משעת עשייה וצ"ע עכ"ל הפמ"ג

מבואר בדברי קדשו דלב"ח איסור אכילה הוא משעת עשייה ניחא לשון הרמ"א כדלקמן סי' תע"ו אולם אם הוי ב' איסורין שאינן תלויים זב"ז העשייה והאכילה א"כ המקור לאיסור אכילה הוא לא המשנה דביצה אלא הג"מ דפסחים וכך ס"ל לבאר הגולה וכך נמי סובר הגר"ז בשולחנו וכמבואר שלכן שינה מלשון הרמ"א בסי' תס"ט שלא כתב שאסור לעשותו מקולס כדלקמן ר"ס תע"ו אלא כתב אסור לעשותו מקולס וכ"ו ואפי' בדיעבד אסור לאוכלו כמו שיחבאר בסיתע"ו דשם איירי באיסור אכילה ובסי' תס"ט איירי באיסור עשייה וב' איסורין חלוקין הן

והנה בג"מ איתא שתודוס הנהיג אותן "לאכול" גדי מקולס וכן הוא בירוש' שהובא בר"ח ביצה כג' אולם בתוספ' מיייתי שתודוס הנהיג ליקח טלאים בלילי פסחים "ועושין" אותן מקולסין אפשר דלתוספ' האיסור עשייה לשם אכילה ולבבלי וירוש' יש ב' איסורין עשייה ממשנה דביצה ואכילה מהא דתודוס

ויש עוד חילוק בין לשון התוספ' ללשון הג"מ דבג"מ פסחים נג; מבואר דגדי מקולס אסור לאוכלו אפי' כשלא פירש שזה לפסח ובאינו מקולס אסור רק כשאומר הר"ז לפסח דנראה כקורא שם משמע דמקולס נאסר משום שנראה כפסח ואילו בתוספ' מבואר שאין ליקח מקולס "משום שקורין" אותן פסחים "ואפשר שלכן לירוש' שהובא בחזו"י אסור אכילת מקולס לא רק בטלה אלא גם בעגל משא"כ לתוספ' מבואר שרק טלאים אסורין ועגלים מותרין כי האיסור לתוספ' הוא לא שנראה סתם כאוכל פסח אלא שהיות וקורין אותן פסחים אסור לאוכלן וקורין פסחים רק לטלה ולא לעגל אולם רבותינו החסדי דוד והחזון יחזקאל לומדים שגם לתוספ' יש ב' איסורין איסור עשייה ואיסור אכילה ודינם שונה דאיסור עשייה הוא רק טלה ואיסור אכילה גם עגל כמו שמביא החזו"י מהירוש' וכן לחס"ד מתבאר בתוספ' שלא רק בלילי פסחים אסור לעשות גדיים מקולסין אלא גם

ביום דפסח אסור דגזרי' כל יום ראשון בין ביום בין בלילה כמהר"י עייאש שמייתי  
בחס"ד ודלא כמג"א

ובמשנה דביצה הרי מבואר שהאיסור הוא "בלילי" פסחים וע"כ היינו משום דהסוגיא  
דביצה איירי באיסור עשי' ודינא דתוספ' איירי באיסור אכילה אולם אפשר דגם איסור  
אכילה הוא לא רק בליל פסח אלא גם ביום ומה שנקטה מתני' בלילי פסחים היינו  
לרבותא דת"ק שמתיר לעשות גדי מקולס שהיינו לא רק ביום אלט גם בלילה אבל  
חכמים שאוסרין שפיר י"ל דאוסרין גם ביום של פסח כדברי המהר"י עייאש וכמו  
שמשמע בתוספ' ועיי"ב.

## הרב דוד אפין

## בענין ספיקא דרבנן במגילה ובארבע כוסות

כתב המשנה למלך בפ"א ממגילה הלכה יא' וז"ל: וכתב הר"ן וז"ל, ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים וכו', ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול, הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטר משניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטר בשני, עכ"ל הר"ן. וכונת דבריו נראה, דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא אלא דלא אפשר למיזל לקולא דא"כ נמצא אתה פוטר בשניהם, דבכל יום איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה, מש"ה אמרי' דיקרא בראשון ופטר בשני, משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא בראשון. ומאי דאמרי' דיקרא בראשון, דכיון דעכ"פ צריך לקרות יום אחד, או בי"ד או בט"ו, צריך לקרות בי"ד, דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה וכו'. עוד כתב להלן שם, אך מה שיש לדקדק בדברי הר"ן הללו הוא, דכיון דלא מצינו למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטר בשניהם ובטל ממנו מקרא מגילה, א"כ נחייבו שיקרא גם בי"ד וגם בט"ו, דמאי חזית דנקל בט"ו טפי מי"ד. והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים, עלה דההיא דאמרינן [בדף קח.] והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, כולהו צריכין הסבה, כתב, דאע"ג דבעלמא קיי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ הכא בעו למיעבד הסבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני, ואי נקל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסבה לגמרי, עכ"ל הר"ן שם. ולפי מה שכתב הר"ן במגילה ה"נ גבי הסבה הו"ל שיעשה הסבה בתרי קמאי דוקא, עכ"ד הרב משנה למלך וע"ע שם בכל דבריו.

ואשר נראה בזה לישב, דהנה בחי' מרן רי"ז הלוי כתב לבאר מחלוקת הראשונים בענין הסבה, לדעת הרמב"ם הוי הסבה מצוה בפני עצמה, אלא דזמן קיום המצוה הוא בעת שאוכל מצה ושותה ד' כוסות. אבל לדעת התוס' והרא"ש אין ההסבה מצוה בפני עצמה כלל, אלא הוא דין בקיום מצות אכילת מצה ושתית ד' כוסות, דאופן אכילת מצה ושתית ד' כוסות הוא דוקא בהסבה אבל אין ההסבה מצוה נפרדת. והנה בגמ' פסחים הנ"ל בדף קח. מספק"ל אי דין הסבה בד' כוסות נאמר בב' כוסות קמאי או בב' כוסות בתראי וע"ז הוא דמסיים, דהשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו צריכין הסבה. ונראה דיש חילוק בב' הספק בין שי' הרמב"ם לבין שי'

התוס' והרא"ש. לדעת הרמב"ם דהד' כוסות הוא רק זמן קיום מצות הסבה א"כ הספק הוא אימתי הוא זמן ההסבה אם בב' כוסות קמאי או בב' כוסות בתראי. אבל לדעת התוס' והרא"ש דהסבה אינה מצוה בפ"ע אלא רק דין בקיום מצות שתית הד' כוסות, הספק הוא, באיזה כוסות נתקן זה הדין אי בב' קמאי או בב' בתראי.

ונראה עוד, דכשכתב הר"ן את סברתו בפסחים, דאי ניזיל לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני, כוונתו היא, דכיון דהספק בב' כוסות קמאי הוא אותו הספק ממש בב' כוסות בתראי, אם החמרת בב' כוסות קמאי מכח סברא דא"א לעקור המצוה לגמרי, אי אתה יכול תו להקל בב' כוסות בתראי דכיון דבאותו ספק ממש דהיינו בקמאי החמרת אי אתה יכול להקל באותו הספק בבתראי. ומעתה י"ל, דכ"ז דוקא הוא לדעת התוס' והרא"ש, דאין הסבה מצוה בפני עצמה כלל אלא רק דין בקיום מצות ד' כוסות וא"כ כשהחמירו בב' כוסות קמאי היינו שהחלטנו בזה דהחשש שמא לא נאמר דין הסבה בב' כוסות קמאי אינו סיבה להקל. וא"כ כד אתינא לב' כוסות בתראי, אין אנו יכולין להקל ולפוטרו מהסבה מכח ספק דרבנן לקולא דשמא לא נאמר דין הסבה בב' כוסות בתראי, כיון דזהו אותו ספק ממש שנסתפקנו בב' כוסות קמאי והחלטנו לחומרא [מכח הטענה דא"א לעקור המצוה לגמרי], כיון דהספק הוא על דין שתית הכוסות גופא אם נאמר בהם דין הסבה או לא וכשם שיש צד דנאמר דין הסבה בקמאי ה"ה בבתראי. אבל לדעת הרמב"ם, דהסבה הוי מצוה בפנ"ע והספק הוא על מה נתקנה מצוה זו ומתי זמנה, אם בב' כוסות קמאי או בתראי, א"כ הגם דהחמירו בב' כוסות קמאי וחיישי' שמא אז הוא זמן קיום המצוה ולא אמרי' ספיקא דרבנן לקולא מכח הסברא דא"כ תיעקר המצוה לגמרי, אכתי אין זה אותו הספק ממש בב' כוסות בתראי, דאחר שהיסב בב' כוסות קמאי יש להקל טפי בבתראי, שמא יצא כבר ידי חובת מצות הסבה כשהסב בקמאי, כיון דלהרמב"ם הספק אינו על מצות שתית הכוסות אם נאמר בהם דין הסבה אלא על מצות ההסבה על מה נתקנה ואחר שהסב בקמאי יש לנו יותר להקל בבתראי דשמא כבר יצא ידי מצות הסבה. ואם כן, יש לנו להכריח לכאורה, דהר"ן דפשיטא ליה דאין אנו יכולין להקל בזה יותר מבזה בד' כוסות, סבר ע"כ כדעת התוס' והרא"ש, דרק לדידהו הספק שוה בקמאי כבתראי.

ובזה תתישב ברווחא גם תמיהתו של המל"מ בדעת הר"ן, מ"ש דבמגילה כשיש ספק אם צריך לקרוא ב"ד או בט"ו, הגם דלא סגי בדין ספיקא דרבנן לקולא לפוטרו לגמרי מקיום המצוה כיון דאין דין סב"ל יכול לעקור לגמרי את המצוה,



אכתי מהני דין סב"ל לומר דסגי ליה בי"ד לחוד ואי"צ לקרוא מספק גם בט"ו, ובהסבה כתב הר"ן דלא מהני דין סב"ל גם לזה דמאי חזית דנקל בהני טפי מהני. דהשתא י"ל, דהספק במגילה דומה לספק בהסבה לדעת הרמב"ם, דאחר שקרא בי"ד יש לנו להקל טפי בט"ו מבי"ד דשמא כבר יצא יד"ח וקיים מצות מגילה דתו אין זה אותו ספק ממש ובזה גם הר"ן מודה דמהני ספק דרבנן לקולא לפוטרו בט"ו.

## הרב רחמים יזדי

### בגדרי מצוות הסיבה

א. יש לדון האם מצוות הסיבה בליל הסדר מדאורייתא היא או מדרבנן.

הנה כתב הר"מ פ"ז הלכה ו' מחמץ ומצה וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר "ואותנו הוציא משם" וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד היית", כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", עכ"ל. ובהלכה ז' כתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", עכ"ל. משמע מדבריו שהסיבה זו מן התורה היא ועל ידה מקיימים מצות "וזכרת כי עבד היית", ובקיום הסיבה זו האדם מקיים בעצמו כאילו יצא ממצרים, וזהו לדברי הר"מ משמעות הכתוב ואותנו הוציא משם.

אמנם, הר"מ בספר המצוות בביאור מצוות "וזכרת כי עבד היית" כלל גם מצוות ד' כוסות בפסוק זה, אף שמצוות ד' כוסות מדרבנן הם [כמבואר בתוס' פסחים קח, א ד"ה שאף ובעוד כמה דוכתי]. ודבריו צ"ב דמחד גיסא יליף מפסוק זה דין ד' כוסות אף שהוא מרבנן, ומאידך בי"ד משמע שיליף מפסוק הסיבה מדאורייתא.

ב. ואשר נראה לומר בביאור דעת הר"מ, דאכן עיקר מצות חירות בלילה זה דאורייתא הוא שחייב אדם להראות עצמו כבן חורין כאילו יצא ממצרים, אלא שאת הביטוי לחירות המחויבת מדאורייתא ביאורו חכמים, דהוא ע"י הסיבה, ד' כוסות, ושתיית יין משובח, שהם רק פעולות וביטויים של יסוד מצוות החירות דאורייתא, ואלו הם רק אופנים וגדרים למצווה. ולעולם ס"ל להר"מ שהסיבה גופא הוי מדרבנן, אולם יסוד המצווה שהיא מצוות חירות הוי מדאורייתא, ורק פרטי ודיני המצווה הם תוספת מדרבנן.

והוא כעין מה שכתב החת"ס בשו"ת גבי מצוות פורים שעיקרו מדאורייתא ופרטי המצווה מדרבנן, דהא כל מי שנעשה לו נס בין נס דרבים ובין יחיד חייב בזכרון הנס ולהודות ולשבח לבוראו והוא מדאורייתא, ומה שאמרו שקריאת המגילה ושאר מצוות היום מדרבנן הוי, הביאור הוא דהם אמרו רק את האופן היאך יש לקיים המצווה דאורייתא. והוא הדין בנידון דידן, דעיקר הדין הוא מדאורייתא אלא הפרטים הם מדרבנן כגון הסיבה וכו'.

ג. ולביאור זה מובן שפיר מפני מה תלמיד אצל רבו פטור מהסיבה, כיון שכבוד רבו מדאורייתא הוא והסיבה הוי מדרבנן, ולכן בכה"ג פטור מהסיבה. עוד מובן עפ"י דבן אצל אביו כשאין אביו מוחל על כבודו חייב הבן בהסיבה, [כן כתב הפמ"ג סימן תע"ב סק"ד עיי"ש], כיון שהסיבה מדרבנן היא וחיוב כבוד אביו מדאורייתא.

ד. הנה יש לחקור חקירה נוספת בגדר מצוות הסיבה, האם היא מצווה בפני עצמה ואין זה חלק ממנהות המצווה דשתית יין ואכילת מצה, או דיש לומר דמצוות הסיבה היא חלק ממנהות המצוות המחויבות בלילה זה.

להצד הראשון שהוא חלק נוסף על קיום המצוות, אם לא היסב הרי דקיים את גוף המצווה אלא דחסר לו הפרט דהסיבה. ולהצד השני אם לא היסב נמצא חסר בגוף המצווה עצמה, וכשלא היסב ביטל את גוף המצווה.

ה. ויש להוכיח לענ"ד דמצוות הסיבה הוא חלק ממנהות מצווה ולא עוד פרט נוסף למצווה, דהגע עצמך דהרי הלכה פסוקה היא שאם לא היסב במצה ובארבעה כוסות לא יצא יד"ח וחוזר ואוכל, ואי נימא שהסיבה מצווה בפ"ע היא ללא קשר לגוף המצווה, מה מקום יש לחזור ולאכול פעם נוספת הלוא את המצווה עצמה כבר קיים, ומה שייך לקיים הסיבה בלא אכילה של מצווה שהרי בה יצא כבר. אלא ודאי שהוא חלק מן המצווה, ולפיכך כשחוזר ואוכל הוא מקיים המצווה עם ההסיבה דבלא ההסיבה לא יצא כלל בגוף המצווה.

ו. ונשוב לנידון דידן אי הסיבה הוי מדאורייתא או מדרבנן, ונראה לבאר בסי"ד בגדר מצווה זו דהסיבה באופן אחר, והוא דחז"ל רק גילו לן את אופן עשיית המצוות בלילה זה שצריך לעשותם בהסיבה שכן היא צורת המצוות דאורייתא דאכילת מצה ושתית יין שיעשו באופן של חירות והיינו הסיבה, ובלא הסיבה חסר בצורת המצווה, וצורת המצווה שדרשה התורה היא באופן של חירות והסיבה בלבד, וזו היא החירות. נמצא דיש מצוות אכילת מצה סתם ויש מצוות אכילת מצה בליל הסדר ומנהות מצה זו היא מצת חירות, ויש יין של קידוש [ליל שבת] ויש מצוות שתית יין של חירות בליל פסח ומנהות חירות, והם מצוות שונות זו מזו. וא"כ ההסיבה זה לעיכובא במנהות המצווה כי זה מצה אחרת, ולא דרך חז"ל נתנו גדר בדאורייתא, אלא דגילו מה כוונת התורה בצורת המצווה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> וכמו שיש חילוק בין בשר לקרבן פסח ואין זה בשר אלא מהות אחרת, הוא הדין הכא דענין אכילת המצה היא באופן של הסיבה.

והנה לביאור זה הסיבה היא מצווה דאורייתא ממש אלא שחז"ל רק גילו שזה צורת המצווה, ואין כאן שום גדר ודין חדש, ואף לא מצווה בפ"ע. ואילו לביאור הקודם זה תקנה חדשה מדרבנן, ואף יתכן שאינה ממהות המצווה כדלעיל.

ז. ומעתה אתי שפיר דברי הר"מ, דאכן גוף מצוות הסיבה מדאורייתא היא אלא דחז"ל גילו היאך היא צורת המצווה, ולכן את מצוות הסיבה הוא לומד מן הפסוק כי זו מדאורייתא וחז"ל גילו שכך היא צורת המצווה. ויין שכל דינו הוא מדרבנן ודאי שההסיבה היא מדרבנן, ופשוט.

ח. אך א"כ קשה, מפני מה תלמיד אצל רבו פטור והרי הוא מדאורייתא, והיאך כבוד רבו דוחה מצוות הסיבה, וכן בכבוד אביו כשלא מחל, דהרי הוא מן התורה.

ואשר יראה, דפטור תלמיד אצל רבו הוא משום דאין זה בגדר חירות כלל דהלוא אימת רבו עליו, ולא שייך בו גדר בן חורין, וכן אצל אביו אלא אם כן הרשהו, ולכן אף שהוא מצווה מדאורייתא מכל מקום לא שייך בו חירות כלל ולכך פטור. ואין זה דחייה לכבוד רבו אלא באופן זה הוא ביטול המצב להיות בחירות, ולכך אינו פטור אלא לא יכול לקיים זאת.

ט. ועולה מדברינו, שני דרכים בגדר מצוות הסיבה, אופן א' דהסיבה הוי מדרבנן, דהחייב להיות בחירות באופן כללי הוא מדאורייתא, אולם פעולת ההסיבה גופא הוא מדרבנן.

אופן ב' דהסיבה גופא דאורייתא היא, ורבנן גילו את צורת המצווה. ונראה יותר כגדר זה, ולזה גדר הפטור של תלמיד אצל רבו אינו מדין דחייה אלא ביטול המצב של חירות. י. הנה, יש לדון באדם שיש לו מכה ביד שמאל וההסיבה גורמת לו צער רב, פשוט הוא שפטור הוא מהסיבה ויאכל המצה בלא הסיבה. אך כאשר אדם זה הפטור מהסיבה נתאמץ וכפה עצמו והיסב בצער האם יצא כלל ידי המצווה של ד' כוסות ואכילת מצה, שהרי קיים את המצווה באופן הפוך מחירות – במצב של צער, וא"כ יתכן שלא יצא כלל ידי המצווה. ומלבד מה שכתב הירושלמי שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, הכא חמיר טפי כיון שמעמיד עצמו במצב של איפכא מחירות. ובאמת דזה יותר צריך ביאור על פי דברינו לעיל שכל החירות היא צורת המצווה והכא שציער עצמו בכך יתכן שחסר לו במהות המצווה שצורתה חירות, וצ"ע למעשה.

דין נשים בהסיבה ובחירות

יא. ז"ל השו"ע סימן תע"ב סעיף ד' אשה אינה צריכה הסבה אלא אם כן היא חשובה", ע"כ. וכתב הרמ"א שנשים דידן חשובות הם, ומ"מ אם לא היסבו יצאו יד"ח דסמכין הראבי"ה, עי"ש.

והנה ז"ל הר"מ פ"ז ה"ח "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח", ע"כ. ויש להבין מה מקום יש להסיבה זו שצריך להסיב בסעודה דהרי אינו מדין מצוות הלילה. ועוד דלדברינו שההסיבה היא צורת מצוות אכילת מצה ושתיית יין שבה מבטאים את החירות, א"כ במה משובח הוא יותר בהסיבה בכל הסעודה, והרי יסוד ההלכה דהסיבה היא רק במצה ויין דחירות.

יב. ואשר יראה דבליילה זה יש דין נוסף, שחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ומחוייב לילך בהרגשה זו כל אותו הלילה, וכל מה שיוכל לעשות ולהגביר אצלו המצב של חירות זו קיום מצוות הלילה. ולפ"ז כמה שיגביר מעשים ופעולות להעמקת הרגשה זו מקיים בהידור יותר מצווה זו דחירות, וכגון לבישת בגדים מיוחדים, כנהוג בלבישת קיט"ל<sup>2</sup>, או לצנוף צניף מלכותי וכדומה, דפעולות אלו מהדרים יותר את קיום המצווה ד"יצא עתה ממצרים". ובזה מבוארים דברי המהרי"ל שכשיש לו כלים נאים של נכרי שממושכנים אצלו שיניחם על השולחן, [אך לא ישתמש בהם], וביאורו הוא כדי שיחוש יותר מצב של מלכות.

יג. ולפ"ז נראה לענ"ד לחדש, שיש מקום להדר במקום מושבה של האשה שיהא מקום יותר נאה ומשובח, כי היא רק בזה מקיימת מצוות חירות, והוא חמיר טפי מהבעל דהרי הבעל מקיים דרך חירות בהסיבה והיא אינה מסיבה, כמש"כ השו"ע סימן תע"ב סעיף ד' שנשים פטורות מהסיבה אלא א"כ חשובה, וביאורו האחרונים שאינה פטורה מחמת אימת בעלה עליה, אלא מאחר שאין דרכם להסיב, כלומר שחייבות הם בחירות אלא דאין בהסיבה ביטוי של חירות אצל נשים, ולפ"ז כל החיוב של האשה בקיום החירות הוא בהידור בשאר דברים, כגון מקום מושבה נאה ומפואר טפי, דהוא התחליף להסיבה.

נמצא דנשים פטורות מהסיבה אולם חייבות בחירות, וגדול חיובם להביע החירות באופנים אחרים כדי ליתן תחליף למצוות הסיבה שאינם שייכים בו. וצריכים לבטאות זאת ע"י מושב יותר מפואר ושאר דברים המבטאים יותר חירות.

<sup>2</sup> ויתכן דזהו הטעם של לבישת הקיט"ל וזה מלבד ולהיפך מהטעם שזכיר לו יום המיתה.

יד. העולה מדברינו, שנשים אינם חייבות בהסיבה לא משום אימת בעליהם אלא שאין דרכם להיסב, ואולם בדין חירות כן חייבות. ולכן יש להדר במקום מושבם ושאר עניני חירות טפי מאחר שאינם בהסיבה.

## הרב ישראל פורגס

## ברכת שיעשה ניסים בלילי פסח

## וב' חלקים בסיפור יצי"מ

א) ביוצר לשבת הגדול (בפיוט אלוהי- הרוחות לכל בשר, מרבי יוסף טוב עלם), זה לשונו: ובבואו מבית רחשון, מוזגין לו כוס ראשון, ראשון מברך על היין ואח"כ קידוש וזמן, ואינו אומר נס עדיין, שצריך לאומרו באגדה, וראוי לכופלו אין, ע"כ. ובא לתרץ קושיית רבוותא הראשונים מ"ש לילי פסחים מחנוכה ופורים, שבהם נקבעה ברכה מיוחדת<sup>1</sup> על הנסים שעשה ה' לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ואילו בזה הלילה של פסח שבו רוב נסים הפליא ה' עם עמו אין מברכין ברכה חשובה זו, וע"ז תירץ שכיוון שאומרו בהגדה אין לכופלו. ומשמע כוונתו שבהגדה בהמשך יאמר ברכה שהיא כעין על הניסים וא"כ אין לכפול הברכה<sup>2</sup>. בראבי"ה (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכה) כתב וז"ל ושעשה ניסים אינו מברך, מפני שעתיד לומר בלפיכך אנחנו וכו', וכוונתו שקודם ההלל אנחנו מזכירים לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה, וא"כ מזכיר כבר הניסים בלילה זה.

ב) והנה בסדור רב עמרם גאון סדר פסח, זה לשונו: ואין צריך לומר (בליל הסדר) שעשה ניסים, שכך אמר ראש ישיבה, המקדש בפסח אין צריך לומר על הכוס שעשה ניסים. מאי טעמא, הואיל וצריך לומר ועשה לנו את כל הניסים האלו, ושם צריך להזכיר

<sup>1</sup> עיין ברמב"ן (תורת האדם ענין הרפואה) וז"ל ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו (ברכות נד א) אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה במקום, ומשמע שברכת על הניסים היא ברכות שבח והודיה (עיין רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ד ופ"א ה"א). אך בגמ' מגילה כא ב משמע דדין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן קאי גם אברכת על הניסים דמגילה (ואף ברמב"ן פסחים ז א יש משמעות שברכת על הניסים קאי אמצוות ראייה של נ"ח, ולכאורה הוא סותר למה שכתב בתורת האדם). ואפשר, שאף שעל הניסים היא ברכת הודאה לא נתקנה לעצמה ביומה אלא כנסמכת על מצוות היום שהיא על הנס ולכן דינה כברכת המצוות, וכן משמע מדברי המהרי"ל שלהלן (ועיין עוד בקובץ 'בית ועד לחכמים' קובץ א' וב' מה שהרחיבו הלומדים בגדר ברכת על הניסים).

<sup>2</sup> ומשמע לשונו שלולי מה שאין כופלים היה ראוי לאומרו תחילה על הכוס, וצ"ע טעמא מאי, הא בין כך יאמרו בסדר ההגדה בהמשך. ואפשר שהטעם הוא משום שהי כעין מה שאיתא בגהות מיימוני הלכות חנוכה פ"ג ה"ד

כתב רבינו שמחה דאם דעתו להדליק בביתו נראה דאין צריך לברך על הראיה עד שיסדר כולן על ההדלקה בביתו, וכן כתב רבי"ה, מידי דהוה אסוכה דמסדר להו כולהו אכסא (סוכה מו א). והיינו שאף שמשורש הדין היה ראוי לברך על הניסים בראייתו אף שעתידי לברך בביתו (כמשמעות רש"י שבת כג א ד"ה הרואה. ועיין רמב"ן פסחים ז א בענין ברכת הרואה, ומה שהאריכו שם האחרונים בביאורו שיש מצווה בראיה ולכן שייך לברך על הראיה על הניסים כמו על ההדלקה), מ"מ ראוי לסדרן כולהו על ההדלקה, דומיא דמסדר להו לברכות סוכה אכסא. וא"כ ה"ע היה ראוי לסדר על הניסים בליל פסח על כוס ראשון עם שאר ברכות החג.

שעבוד ועבדות ונס וגאולה, אינו צריך להזכיר כאן. ואם מזכיר שתי פעמים, מוציא שם שמים לבטלה. ובחנוכה ובפורים אנו אומרים אותה ברכה בפני עצמה, ששם אין קדוש ולא הגדה ולא סדר נסים כפסח, וכך מנהג בשתי ישיבות שאין אומרים. ופשטות לשונו מורה שאין כוונתו שמזכיר ברכת אשר גאלנו שהרי ועשה לנו את כל הנסים האלו וכו' הוא קודם הלל וברכת אשר גאלנו, ועוד שבסוף דבריו סיים אבל בחנוכה ופורים שאין שם קדוש והגדה וסדר נסים, משמע שבפסח כיון שהוקבע סדר מחוייב להזכרת הנסים שוב אין כאן חיוב נוסף לברכה (ועיין עוד ספר כלבו סימן נ' זה לשונו: וכתב רב עמרם ז"ל וז"ל לא לטעי איניש למימר שעשה נסים דיום ישועה הוא ועדיף מנסים. ולכאורה הכוונה שיום א' דפסח מיוחד כולו להזכרת הישועה בהגדה וסיפור סדר הנסים ועדיף מהזכרת שעשה נסים בלחוד, וכנ"ל).

ג) ועיין מהרי"ל (מנהגים) סדר ההגדה וז"ל: והא דלא מברכינן שעשה נסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכינן שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן<sup>3</sup>, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, [אבל] מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס. ויש אומרים דסומכין על מה שמזכירין בהגדה הנס. וקשה לרב אדהיכא סומכין, אם על שעשה נסים לאבותינו זה לא הוי ברכה, ואם על ברכת אשר גאלנו אין בו משום לשון נס, ע"כ טעמא כדפירשתי, עכ"ל.

ד) ויש לעיין מהי סברת ר' עמרם גאון שמועיל סדר הגדה והזכרת הנסים במקום ברכה (כקושיית מהרי"ל). עוד יש לעיין לשון ר' עמרם שכתב וז"ל הואיל וצריך לומר ועשה לנו את כל הנסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה, ע"כ. וצ"ב מאחר שהביא שאומרים את כל הנסים האלו מהו שהוסיף ושם צ"ל שעבוד ועבדות ונס וגאולה, וגם מהו הכפילות הן בגנות - שעבוד ועבדות, והן בגאולה - נס וגאולה.

ה) ועיין גמ' מגילה (יד א) תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה (פירש"י שירת הים) - ממיתה לחיים לא כל שכן? - אי הכי הלל נמי נימא - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. - יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן

<sup>3</sup> מהמהרי"ל משמע שברכת על הנסים נתקנה להיות סמוכה לקיום מצוות ע"ש הנס, ולכך חילק בין מצוות דרבנן (כמגילה ונר חנוכה) שעיקר מצוותן נתייסדו מחמת הנס ושייך לברך על הנסים, לבין מצווה דאורייתא שנצטוו גם לולי הנס וא"כ לא שייך להסמיך להן ברכת על הנסים. ואע"פ שמצוות ד' כוסות היא מדרבנן ונתייסדה על הנס (וכמו שאמרו פסחים קח ב נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס) צ"ל שכיוון שעיקר מצוות הלילה שהם דאורייתא לא שייך לברך עליהם על הנסים, אין לברך באותו הלילה בסמוך למצווה דרבנן.



שירה - כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה, עיי"ש עוד. ומקושיית הגמ' א"ה הלל נמי נימא (הגם שתקנת המגילה היא כנגד השירה על גאולת מצרים) מבואר דאיכא ב' דיני הודאה על גאולה, האחד שירה [ולפרש"י שם כעין שירת הים שאמרו ישראל בסוף גאולתן ממצרים שהיתה גאולה מעבדות לחרות] והשני חובת הלל [עיי"ן פירש"י (ישעיהו פרק ל כט) עה"פ השיר יהיה לכם כליל יתקדש חג, השיר יהיה לכם - בליל הפסח תבא לכם שמחה זו. כליל התקדש חג - כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנוחרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים מדרש תהלים. ובפסחים (צה ב) פרש"י השיר יהי לכם בגאולה העתידה כליל התקדש כמו שרגילין לומר הלל כליל פסח. ועיי"ע פסחים קיז א]. ובפורים חדשו נביאים קריאת המגילה בק"ו, כעין שירת הים שאמרו בגאולתן ממצרים [והביאור הוא שאי"צ דווקא שירה אלא כל מעשה לזכר הנס, ולכך קריאת מגילה חשיבה כשירת הים, וכמ"ש שם הריטב"א שגם מצווה חדשה של הדלקת נר חנוכה נתחדשה מהאי ק"ו כמגילה. ומבואר בדבריו ששירה לאו דווקא]. וא"כ גם בפסח עצמו יש ב' דינים האחד שירה (כעין מה שבמצרים בסיום הגאולה אמרו שירת הים) והשני דין הלל. ויש לעיין מה הם ב' דינים אלו.

ו) ועיי"ן בספר עמק ברכה (עמ' קכג בענין הלל על הנס) מה שהביא בשם הגרי"ז על הא דאיתא בפסחים קיח ב מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים, אומות העולם מאי עבדיתייהו הכי קאמר הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו. וביאר דב' מיני ברכות הודיה ושבח הן, הא' על טובות השם (כגון הטוב והמטיב והגומל לחייבים טובות) והב' על גבורות ונפלאות השם (כגון עושה מעשה בראשית), וזהו הביאור בגמ' שכשעושה הקב"ה ניסים לישראל יש כאן ב' חיובים, אומות העולם חייבים להודות על גבורות השם שרואים שעושה ביניהם, וישראל חייבים גם בהודאה על חסדיו עמהם, וזהו הכל שכן אנו דגבר חסדו עלן. ומבואר בדבריו שעל טובה שיש בה נס חייב האדם לברך חיוב כפול האחד על הטובה שגמל עמו והשני על גלוי הנס וגבורותיו. ונראה להטעים דבריו ולשון הגמ', ששאני ברכת ה' על הנס שראו שעשה בהדייהו אומות העולם, מחיוב בעל הנס עצמו, כי כשנעשה לאדם נס להצלתו הרי הנס מיוחד לו בפרטיות, וא"כ מלבד ברכת גבורות השם על הנס יש כאן חיוב מיוחד בהודאה גם על גבורת ה' שנעשתה ביחוד עבורו, וזהו כ"ש אנו דגבר חסדו, שגם על גבורות ה' עצמה אנו מחויבים בכ"ש, ומחויבים בהודאה גם על הגבורות והנפלאות מלבד ההודאה על הטובה והישועה עצמה ומלבד הברכה של גבורות השם. ולפי"ז מובן היטב מה שמשמע בגמ' במגילה שעל תשועות נסים יש

חובה כפולה של שירה ושל הלל, האחד על עצם הישועה והשני על הנס וגבורת ה' שדרכו נעשת הישועה. ומהגמ' במגילה משמע דהשירה (והמגילה ולריטב"א נ"ח) הם על עצם הישועה [שזה על הישועה מעבדות לחרות ומחיים למוות], ולפי"ז ההלל הוא ההודאה על צורת הישועה שהיא בדרך נסים לנו ודרך השגחתו והנהגתו בעולם. ובזה מובן מה שתיקנו ברכת על הניסים על מצוות נ"ח ומגילה, לפי שהם כעין ברכות גבורות השם להודיע על המצווה שהיא כשירת הישועה (שהרי ילפינן לה משירת הים) שנעשית בדרך נס. ולפי"ז גם בליל הסדר שחלק מחיוב סיפור יציאת מצרים היא ההודאה, הרי שיש כאן חיוב הודאה כפולה ראשית על עצם גאולתנו ופדות נפשינו, ובנוסף על דרך הגאולה שנעשית בדרך אותות ומופתים. והנה הלל אמרינן וזהו הודאה על שעשה לנו ניסים, אבל ההודאה על הישועה [מה שכנגדה בפורים הוא המגילה ובחנוכה הוא הדלקת הנר, שנלמדו משירת הים] היא כל סדר ההגדה.

(ז) והנה אי' מהגר"ח (הובא בחי' הגרי"ז סטנסיל סימן ריא') שהיו שתי גאולות במצרים, עפי"מ דאיתא בילקוט פ' בא (סי' ר"ח) עה"פ ויקם פרעה לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו', א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם, מבואר בזה דהיו צריכים שפרעה ישחררם בלשון שחרור. והביאור נראה דע"י הגזירה של ועבדום וענו אותם נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה והיה עליהם תורת עבדות וע"ז היו צריכים שחרור, וזהו ענין הפדיה שהיה שם נוסף על הגאולה שנגאלו מרשות מצרים, היו צריכים גם לפדיה מהשם עבדים שחל עליהם ע"י "ועבדום", וע"י השחרור נעשו בני חורין, וזה היה באמצע הלילה, ואולי הגאולה שיצאו מרשות מצרים לא היתה עד למחר, וזהו ביאור "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו" ע"כ מהגר"ח [והוסיף הגרי"ז שעפי"ז יש לבאר מה שאומרים בהגדה הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, דקאי אהנך ב' דברים מעבדות לחרות הוי מה שהופקע מעליהם השם עבדות, ומשעבוד לגאולה היינו מה שנגאלו מתחת ידם ומהעבדות בפועל של חומר ולבנים לחרות. וכן מה שאומרים ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשונו מכוון על ב' דברים הנ"ל. וזהו גם מה שאנו אומרים בברכת המזון ועל שהוצאתנו ה' אלוקינו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים, דהציאה מארץ מצרים היא עצם זה שאין אנו עובדים, ופדיתנו מבית עבדים היינו זה שבעצמיותנו נפדינו ונעשינו בני חורין בחפצא].

(ח) והנה בגאולת מצרים היה ענין מיוחד להודיע לכל על שה' הוא המנהיג ומלך יחיד ומושל בכל לדעת שהוא ה' לבדו, והוא חלק נכבד ממצוות סיפור יציאת מצרים (שמות

(י) וּלְמַעַן תִּסְפֹּר בְּאַזְנֵי בִנְךָ וּבֶן-בִּנְךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת-אֶתְנִי אֲשֶׁר-שָׁמָּה בָּם וַיִּדְעֶתְם כִּי-אֲנִי יְקֹנֶךָ. (והוא מטרה גדולה בצורת היציאה ממצרים והגאולה כמ"ש (דברים ד) או הַנִּסָּה אֱלֹהִים לְבוֹא לְקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסַּת בְּאֶתֶת וּבְמוֹפְתִים וּבְמַלְחָמָה וּבִיד חֲזָקָה וּבְזִרְעָה נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כָּל אֲשֶׁר-עָשָׂה לָכֶם יְקֹנֶךָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ). ועיין ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז ה"ב) שבספור יצי"מ יש ב' חלקים, את החלק הפשוט והוא עצם העבדות והגאולה שמחויב לספר לכל בן אם יש בו הבנה כל שהיא (כקטן וטיפש) ואת החלק העמוק יותר והוא העינוי והאותות והמופתים (וזה תלוי בדעת הבן), וז"ל מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן. וכשנדייק בדבריו נלמד כנ"ל שעיקר הסיפור בפשוטו היא העבדות בעצם והגאולה מזה, אבל עומק הסיפור הוא העינוי שהיה לנו שם וצורת הגאולה ע"י הניסים שעשה ה' ע"י משה, וזה לפי דעת של בן. ונראה שב' החלקים שבגנות, מה שהיו מעונים ומה שבנוסף היו עבדים מקושרים בב' החלקים שבגאולה גם בעצם הגאולה ולקחת לו גוי מקרב גוי, וגם בדרך הישועה ע"י אותות ומופתים, זה בחיצוניות וזה בפנימיות.

וא"כ זהו שכתב ר' עמרם וצריך לומר ועשה לנו את כל הנסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה. שכאן בסיפור יצי"מ יש ב' חלקים הגנות וב' חלקים בשבח, וצורת הנס היא עיקרית בו, והיא חלק נכבד מכל הענין [וכמו שכתב הרמב"ם שהוא החיוב על האב ללמד ולספר לפי דעתו של בן, את צורת הגאולה ע"י הניסים וענינם], ולכך שאני הגדה ממגילה ונ"ח, ואי"צ לברך בפירוש על הנס, כי כבר כלול כאן ענין הנסים בעצם רעיון חובת הסיפור וההגדה, וא"כ אין להזכיר ב' פעמים, ומיותרת הברכה על הנסים.

## הרב אהרן אוריאל הרצברג

### סמוכים על שלחן אחרים במצה

#### האיך יוצאין הסמוכין על שולחן אחרים במצה בלילה הראשון

בפסחים (לח.) ובסוכה (לה.) אמר רב אסי עיסה של מעשר שני לדברי ר' מאיר דמע"ש ממון גבוה פטורה מן החלה לדברי חכמים חייבת בחלה מצות של מעשר שני לדברי ר' מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לדברי חכמי יוצא בה ידי חובתו בפסח וכו' מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב עריסותיכם משלכם וכו' אלא מצה מי כתיב מצתכם אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם כתיב הכא לחם עוני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ מה להלן משלכם אף כאן משלכם, וכתב הרא"ש בפסחים שם (סי"ח) דשמעינן מהכא דמצה גזולה אין יוצא בה יד"ח, דכל מה דפליגי רבנן אדר"מ הוא רק לענין מעשר שני דהוה ממון הדיוט אבל הא מודו דילפי' גז"ש דלחם לחם וא"כ גזולה לא הוה בכלל לכם, וכן פסק הרמב"ם פ"ו ממצה ובשו"ע (סי' תנ"ד ס"ד) וכ"מ להדיא בשו"ע הרב (שם ס"ט) אלא דבד' הר"מ כתבו המ"מ והפרישה ועוד אחרונים שהוא משום מהב"ע וכשיטת הירושלמי.

מעתה יל"ע האיך מצאנו ידינו ורגלינו בכל המזמין חבירו שיאכל אצלו וכן בן המתארח אצל אביו, דאינם יוצאים ידי חובת מצה לילה הראשון, אא"כ הקנה להם המארח או אביהם חלקם, וכבר עמד בזה בשפ"א שם וכו' ולפי"ז צריכין ליזהר במצה של מצוה שיהא המצה שלו דייקא ולאורח על שולחן בעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצה במתנה ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצריך שיהא שלו ממש, והעולם אין נוהרין בזה עכ"ד, וכ"כ באמרי בינה (דיני פסח סי' כד) עיי"ש מש"ב.

ולכאור' כבר נחלקו הראשונים בדבר זה אי אורח זוכה בחלקו ויכול לקדש בו האשה, דבשלטי גבורים בקידושין (פ"ב, סא. מדפי הרי"ף) הביא ד' הריא"ז דבעה"ב המזמן אורחים וחילק להם מנות ולקח אחד מנתו וקידש בו את האשה מקודשת שאין בעה"ב מקפיד עליהן אם יעשו כל חפציהן במזונותיהם, וכ"פ להלכה הרמ"א (אבה"ע סי' כח סי"ז), וכן הוכיח בעל המקנה בקו' אחרון (שם) דהוי מתנה גמורה, (וכ"ה במל"מ (פי"ב משכירות) ד' הר' יונה בסו"פ אלו דברים דבני הסעודה יכולים לתת זה לזה שמאחר שזימן אותן אינו מקפיד במה שהם נותנים אלו לאלו), אמנם המהרי"ט (ח"א סי' קנ) פליג והוכיח מהגמ' בחולין (צד.) דאינו שלו וכה"ק שם הט"ז, וכ"נ מד' הרשב"א בב"מ (פח. ד"ה ולוקח) שכ' ליישב לשיטת ר"ת דלקוח אחר מירוח פטור מדאו' אמאי

החמירו חז"ל בעישור הדמאי, הא אף אי הוי חייב מדאו' לקוח אינו חייב אלא מדרבנן, ותי' דעיקר תקנת דמאי הוא דאיכא למגזר משום דזימנין דאורחים על שולחנן, מבו' שאוכל על שולחן אחרים ל"ח לקוח דלא זכה בשלו, וא"כ לד' הרשב"א והמהרי"ט, אין זוכה האורח בחלקו אא"כ הקנה לו בעה"ב בפירוש.

איברא דמצינו פלוגתת ראשונים בדבר זה, כהא דאיפליגו בבי' הסוגיא דנדרים (לד':) דבעא מיניה רב חייא בר אבין מרבא ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו ככרי אמר לו כי איתיה ברשותיה הוא דאסור או דלמא עליך אמר ליה עילויה שויתיה הקדש א"ל פשיטא דאע"ג דיהבה ליה במתנה אסור אלא ככרי עליך לאפוקי מאי לאו לאפוקי דאי גנבה מיניה מיגנב א"ל לא לאפוקי דאי אומניה עלה, ובמפרש בי' דאומניה עליה למיכל מההוא ככר מעיקרא והדר א"ל ככרי עליך דהתם כיון דאומניה עליה קנה חלקו כמה שהוא יכול לאכול הימנה ואינו יכול לאוסרה עליו דלאו כוליה דנותן הוא אלא גם דמזומן, מבואר בדבריו דכל דאומניה זוכה האורח, וכ"ה ברשב"א בשם יש ספרים, אלא דיש לעיין בדבריו דמשמע דאף בלא הגביה זכה האורח.

וכן מתבאר מפי' הרא"ש שם דפי' כד' הראשונים דבסמוך דבאומניה נאסר עליו, ופי' דלענין זה חל האיסור שאסור להזמינו עליו, שמיד שהזמינו עליו הוא נהנה במה שהוא מכבדו ורוצה להאכילו אע"פ שעדין לא אכיל, מבו' דאי אכיל א"ז ככרו של בעה"ב, וכל האיסור שמיד בשעת ההזמנה הוא נהנה במה שמכבדו ורוצה להאכילו, ובר"א מן ההר הקשה ע"ז דהיכי קנה חלקו בהזמנה אי אמר ליה קני מעכשיו ומשך פשיטא, ואי לא משך היכי קנה בהזמנתו, ממנונו הוא ומצי למיסריה.

אמנם בר"ן שם מבו' איפכא דהם בי' תי' הגמ' כלומר לעולם אימא לך דאי יהיב ליה במתנה שריא ליה וכי קאמר ליה עליך לאפוקי דאי אומניה עלה תתסר ליה דההיא שעתא נמי ככרו היא, והיינו דאין האורח זוכה בככר, וכ"ה ברמב"ן (יב. מדפי הרי"ף) וברשב"א משום דלא דמי למתנה דמתנה הא נפקא מרשותיה אבל אומני' עליה כי אכיל משל מדיר אכיל, ולשון השיטמ"ק בשם הרנב"י דהזמנה לאו מתנה הוא שהסועד אצל חבירו כל מה שהוא אוכל מבעל הבית הוא, מפתו יאכל ומכוסו ישתה וככרו מיקרי, וכלשון זה בנמוק"י וכ"ה בריטב"א, מבואר דכל הני ראשונים ס"ל שהסועד אצל חבירו אינו זוכה בחלקו ומשל בהע"ב אוכל.

כן מבו' במרדכי ס"פ הרוואה דהביא ד' האלפסי דפסק דהאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו, וכ"ה בתוס' ב"ק (קיא: ד"ה הגזול ומאכיל) דכ' אי נמי דוקא נקט מאכיל אפי' לרב חסדא דלא חשיב שינוי רשות במה

שנותן לבניו הסמוכין על שולחנו אפילו לשמואל דאמר בבבא מציעא (דף יב.) דמציאתן לעצמן כיון דלאכילה נותן להם ומזונותיו עליו לא חשיב שינוי רשות, מבו' דלא זכו הבנים אף שנותן להם לאכול, אי אכלו לאחר מיתת אביהם.

ומבו' דנחלקו בזה הראשונים אי במזמין אורח לאכול על שולחנו, אי זכה האורח בחלקו, ולד' רוב הראשונים לא זכה האורח, וא"כ לנידון דידן לענין אכילת מצה לא זכו האורחים, ולא יצאו ידי מצות מצה אא"כ הקנה להם הבעה"ה בפירוש, אלא דא"כ יש לתמוה על ד' הרמ"א שסתם דבריו כד' ההד' אשר"י ולא שת ליבו לדעת כל הני ראשונים.

אלא דא"כ צ"ב סתירת דברי הראשונים דבעירובין (עג:) על הא דאמר רב יהודה אמר רב בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום הפת שעל שלחן סומכים עליה משום עירוב ואמרי לה משום שיתוף פי' בתוס' וברשב"א ובריטב"א דהבעה"ב הזמינם לסעוד אצלו ואפ"ה יכולים לסמוך על פת זו ולשון התוס' דזכרו בו דמו, וברשב"א ובריטב"א 'סתמא דמילתא כיון שזימנן לאכול עמו ויכולים לאכול לדעתם הרי זה כאלו נשתתפו בו עמו ויש להם בו זכות', ודוחק לפרש דהתם זכו בזכות אכילה גרידא ולעירוב די בזכות אכילה, וא"כ סותרים דבריהם למש"כ בנדרים, וכן למש"כ הרשב"א בב"מ דאין המוזמנים זוכים בחלקם.

כן יש לתמוה בדעת הריטב"א דשיטתו בנדרים כשאר הראשונים סתרי דבריו בסוכה שם שכ' דכל המיעוט דלכם גבי מצה ל"ש אלא לר"מ דמע"ש ממון דבוה, אך לרבנן לא משכחת דלעולם הוי ידידה, מבו' דליכא שום נפק"מ בהא דבעי' שיהא מצה שלו, וע"כ דאף באזמניה הוי שלו, וצ"ב מד' הריטב"א בנדרים, וע"ע במקראי קדש (ח"ב סי' יג) הביא להקשות בשם הרב מאעפליק בשם הישועות יעקב (סי' תנד) דהא איצטריך גז"ש בתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה ולא מצי לאהדורי דמבו' בכתובות דאין האוכל חשיב גזלן להתחייב בתשלומיו.

והנראה בזה דבטעמא דיזכה האורח בחלקו איכא ב' טעמים, א. דכיון דנותן לו הבעה"ב לאכול, א"כ אמדי' דעתיה דודאי כוונתו ליתן לו הדבר לגמרי, ואף האורח דעתו לקנותו, ולפי"ז ודאי צריך לזכות בו בדרכי הקנינים, ב. איכא נידון נוסף והוא דאף דהזמינו לאכול משלו, והוי כנותן לו רשות להשתמש במאכלו, מ"מ בזה דנתן לו את האוכל לכלותו, א"כ באכילתו הרי הוא מקבל את גוף הדבר ולא רק את שימוש, וא"כ בזה גופא קונה הוא את האוכל, דכיון שיש לו זכות כילוי הדבר, א"כ במה שאוכל

האוכל ולוקח כל הדבר לגמרי אליו, א"כ זהו גופא קנין גוף הדבר, אף בלא דרכי הקנינים.

והדברים מפורשים בד' התוס' בפסחים (כט.) על דינא דמותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח מן התורה, דפרש"י לענין דאמרי' דשאר של נכרי מותר אף באכילה והקשו בתוס' (ד"ה בדין) דא"א שלא יהא שלו בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, ולכך פליג דאינו מותר אלא בהנאה, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' הר"ש משאנץ, (ובד' רש"י כ' בקוב"ש שם קלא דמ"מ הוא אינו רוצה לזכות אלא רוצה לאכול של נכרי ואינו זוכה בע"כ), ומבו' דכל דנתן לו הנכרי לאכול ל"ש שלא יקנה, ואינו מטעם דהנכרי דעתו להקנות ואיהו רוצה לזכות, דא"כ מאי מקשי הא אפשר לאוקמי באינו רוצה לזכות, ובלשון התוס' נראה דהיינו בשעת אכילה וכ"כ הפנ"י דבלעיסתו קונהו, והיינו כמוש"נ דכל שבא לאכול מכח הרשות אכילה ואוכל תו ל"ש שלא לזכות, וכ"ה בבעל המאור (ז: מדפי הרי"ף) דכ' דבתוך זמנו מכיון דלעסיה קנייה ושלך קרינא ביה, וע"ע בהשג' הראב"ד שם ובחי' רבינו דוד.

ועפ"ז נראה דפלוגתת הרמ"א והמהרי"ט אי יכול האורח לקדש אשה בחלקו הוי לענין אי בסתמא כוונת הבעה"ב ליתן לו מאכלו לגמרי, וכ"ה הוא דעת האוכל, ולפי"ז צריך הוא לזכות בדבר, וכן הוא לשונו של ההג' אשרי' שאין בעה"ב מקפיד עליהן אם יעשו כל חפציהן במזונותיהם, אלמא דעסקינן מה זכות נתן הבעה"ב למוזמן ומה היתה כוונתו בכך, וכן דברי הראשונים בעירובין הוא בהאי ענינא, וכלשונם שם דכן הוא סתמא דמילתא, אלמא דהנידון מה הוא הסתמא בזה, משא"כ פלוגתת הראשונים בנדרים לא איירי כלל לענין כוונת הבעה"ב לזכות, דהא התם מה דאסר ככרו על חבירו, הוא בכדי שלא יסהרב בו להזמינו כמו שפי' הרמב"ן והריטב"א והנמוק"י שם, וא"כ כל כוונתו למנוע הזמנתו ושלא ליתן לו ככרו, אלא כל הנידון הוא אי מ"מ כיון דנתן לו רשות לאכול א"כ בע"כ זוכה הוא בגוף הככר, אולם ד' המפרש דמה"ט דנתבאר לא רק דזוכה בשעת אכילה אלא כל שקיבל האורח זכות אכילה, א"כ בכך שיש לו אפשרות לכלות הדבר לגמרי, זה גופא הוי זכיה בגוף הדבר, וכ"ה לשונו 'כיון דאזמניה עליה קנה חלקו כמה שהוא יכול לאכול הימנה', אך דעת הרא"ש דבשעת אכילה קונהו וזוכה בו וכמו שנראה שם בסוף דבריו, וממילא חשיב כנהנה מדידה, ולכך פי' דנהנה מיד שהזמינו.

ובדעת הראשונים שם נראה דלא פליגי בהא דזוכה בשעת אכילה, אלא דס"ל דמ"מ כיון שגוף האכילה הוי משל הבעה"ב, חשיב דנהנה מדידה, וביותר נראה דהא התבאר דהא דמשאכלו זכה בו, היינו דכיון דניתן לו כל גוף האוכל לכלותו לגמרי, א"כ

באכילתו מכח רשות זו הא גופא הוי זכיה ביה ואוכל בתורת ידיה, וא"כ נראה דכ"ז אי קודם האכילה יש לו כל ההיתר לאכול, וממילא כשאוכל אוכל מדידה, אך אי הדבר אסור עליו א"כ א"א למימר שהדבר עומד לו לגמרי לאכילה האסורה עליו, ולכך בנדרים שהככר אסור עליו, א"כ אינו עומד עבורו לאכילה, וא"כ אין באכילתו אכילת שלו, וכן נראה הבי' בד' הרשב"א דכיון דעתה אינו לקוח, א"כ התבואה הוי טבל ואסורה באכילה, וא"כ א"א למימר שיהיה שלו לאכילה, כיון שכשיאכל יהפך ללקוח, דקודם צריך שאכילת הדבר תהיה עומדת עבורו, ואי אסורה עליו ל"ש למימר הכי.

אולם הגרעק"א בקושיות עצומות לא הסכים בפרט זה והקשה וז"ל ק"ל סוף סוף הא כשנהנה מהככר היינו כשאוכלו הוי מתנה דאזמניה ונתן לו רשות לאכלו ואכל, כשנוטלו הוא מתנה לו, ואף על הרא"ש הקשה הא רשאי הוא ליהנות ממנו ובעידן הנאתו מככר דהיינו כשאוכלו כבר הוא שלו במתנה.

ובזה מיושבים דברי הריטב"א, דבסוכה איירי הריטב"א לענין שיהיה שלו מחמת דזוכה בשעת אכילה וכמוש"נ וממילא בזמן קיום המצות אכילה דהוא בהנאת גרונו ומעיו, וכדאיתא בפסחים (קטו). ונפסק בשו"ע (תעה ס"ג) דבלע מצה יצא, ונמצא מקיים המצוה במצה שלו, וזהו דכ' שם דכל המיעוט במצה לא שייך אלא לגבי מע"ש, ולכך לרבנן ליכא למידרש האי דרשא דלענין מצה גזולה יוצא יד"ח כיון דבשעה שלעסו קנאו בשינוי והוה שלו ואינו מחויב אלא בדמים כדמבואר בכתובות (ל:) דכיון דלעסיה קניא, ונמצא דמקיים המצוה במצה שלו, ולא משכחת לה נמי במצה שאולה דשאולה כה"ג במידי דלא הדר בעינא הלואה היא וממונו של לווה גמור היא ולכם קרינא ביה, וע"ע בט"ז סו"ס תנד (סק"ד), וא"כ אף בתחב לו בתוך גרונו מ"מ זוכה בו וכ"כ במקור חיים (תסו סק"א) וז"ל דכיון שהאחר נותנו לתוך פיו למקום שיפסד אין לך מתנה גדולה מזו, וכשהוא מקבלה ונהנה בהפסידה אף שאינו מתכוין לקנותו נעשה שלו ממילא שהרי נוטלה ועושה בו צרכיו ומפסידו ואינו מחזיר לו.

ומעתה יל"ע אמה דמבו' בגמ' בסוכה דלר"מ דמע"ש ממון גבוה בודאי אינו יוצא יד"ח מצה, הא כיון דלעסיה הוי ידיה, אך נראה דכל מה דע"י אכילתו הוי ידיה, היינו דכיון דניתן לו לגמרי א"כ בזה שכל הדבר ניתן, ולית לבעלים מידי, א"כ הדבר נעשה של האוכל, משא"כ במע"ש דמשולחן גבוה קזכי, והבי' כמו"ש הראשונים שמהיות ושימוש גבוה באוכל הזה שיאכל הוא ע"י בעליו בירושלים, נמצא דבאכילתו נעשה שימוש הבעלים, וא"כ הבי' דהבעלים משתמשים באוכל זה באכילה דהאי גברא, וא"כ אין באכילתו הפקעה מרשות בעלים, וזהו כוונת הריטב"א שם דכ' דבמע"ש כיון



דברשות הוא אוכל ומשלחן גבוה קא זכי בדין ליכא למימר דקנייה בלעיסה דכל היכא דאיתיה דגבוה הוא ולא קרינא ביה לכס לר"מ.

וע"ע בקה"י ב"מ ס"י מח אמרי בינה פסח ס"י כג - כד ובקבא דקשייתא קושיא יב.

העולה מן הדברים: לד' הרמ"א זוכה המזומן מיד בחלקו דדעתו ליתן לו חלקו לגמרי, ובודאי במצה דצריך שיהיה שלו דעתו להקנותו, ומדברי הראשונים ליכא ראייה שחולקים בזה, ואדרבה בדבריהם בעירובין נראה דאף אינהו מודו בהא דבסתמא כוונתם ליתן האוכל עצמו לאורח, ואף לחולקים בזה, מ"מ נתבאר דנראה דבשעת אכילה זוכה בו אף בלא דעת המזמין, וממילא בשעת קיום המצוה חשיב מצה שלכם.

ובשפ"א שם יצא לדון עוד עפ"י ד' הרא"ש בקדושין (ס"י כ') ובשו"ת (כלל לה, ב) ומובא להלכה באבן העזר (ס"י כח ס"ט) דמי שמשאיל טבעת לקדש בה הוי קידושין ומשמע אף דהנותן אינו יודע שצריך להקנות, מכיון שנותן בפ"י לשם קידושין, אלא דכ"ז לא שייך אלא לענין הבעה"ב, אך האורח ודאי צריך לכוין לקנות, כן יל"ע מהא דאין יוצאים באתרוג השאול, יעו"י במ"ב (תרמט ס"ב), ובט"ז (תנד, ד).

כן יל"ד עפ"י ד' הרמב"ם (פ"ה מאישות ה"ח) דכ' אם קדשה בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי זו מקדשת מספק, אך נראה דכ"ד הרמב"ם היינו באינו מקפיד כלל לכל אדם ולא במזמין אורח מסוים.

אכן בס' הליכות שלמה (פ"ט, ד) כ' דראוי להחמיר לכוון לקנות, ובס' תשו' והנהגות הביא שהגאון ר"א סילבר נהג להכריז בשבת הגדול שאותם הסמוכים על שולחן אחרים יזהרו להגביה ג' טפחים המצות שרוצים לצאת בהם יד"ח, וסיפר עוד שאכל אצל האו"ש והראגוצובר והורו להקנות המצות לאורחים, אמנם הגר"ח כ' שהחזו"א לא נהג להקנות לאורחים.

## הרב מענדל ויליגער

### חיוב שמחה בליל יו"ט

תוס' במועד קטן י"ד ע"ב ד"ה עשה כתב נ"ל דשמחת הרגל דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה, ומשמע מדברי התוס' דמדרבנן יש מצות שמחה בכל מיני שמחה ומה"ת החיוב שמחה הוא דוקא בשלמי שמחה, בשאגת אריה סי' ס"ה הביא ראי' לזה מדברי הגמ' בפסחים ע"א ע"א אמר עולא אמר ר"א שלמים ששחטן מעיו"ט אינו יוצא לא משום שמחה וכו' דכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא, ואמרין לימא מסייע לי' והיית אך שמח לרבות ליל יו"ט האחרון לשמחה אתה אומר לילי יו"ט האחרון או אינו אלא לילי יו"ט הראשון ת"ל אך חלק, מאי טעמא לאו משום דאין לו במה לשמוח וכו'.

ומוכח מדברי הגמ' דהחיוב שמחה אינו אלא בבשר שלמים וא"כ אי בעינן זביחה בשעת שמחה לא שייך חיוב שמחה בליל יו"ט הראשון, והק' בשאג"א מהמשך הגמ' מתיב רבא ההלל והשמחה שמונה ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה הא זימנן סגי אין דלא משכח"ל אלא שבעה כגון שחל יו"ט הראשון להיות בשבת וכו' אלא אמר רב פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן, וא"כ למה בתחילת הסוגיא הק' דאין לו במה לשמוח הא יכול לשמוח בכסות נקיה אלא ע"כ דמה"ת בעינן דוקא בשר שלמים והמשנה של ההלל והשמחה דמשמח בשאר דברים הוא מדרבנן.

אבל הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט (הלכה י"ז - י"ט) כתב וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו וב"ב וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וכו' אעפ"י שהשמחה האמורה כאן היא שלמים יש בכלל אותו שמחה לשמח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותנים להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים לפי ממונו והאנשים אוכלים בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ומשמע מדבריו דס"ל דמה"ת יש חיוב שמחה בכל מיני שמחות, ולפי דבריו גם בזה"ז יש חיוב ומצות שמחה מה"ת.

ואפי' לפי"ד הרמב"ם דבזה"ז יוצא בשאר מיני שמחות, בזמן המקדש מה"ת חייב דוקא בשלמי שמחה כדאיתא בפסחים דף ק"ט ע"א רבי יהודה בן בתירה אומר בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם וכו' ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין, ומשמע מזה דהוא מה"ת דבזמן שביהמ"ק

קיים אין יוצאים אלא בבשר שלמים ובזה"ז יוצא בכל מיני שמחות (וע' בשאגת ארי' באריכות אי נלמד מה"ת דבעינן דוקא שלמים מנלן כשאין ביהמ"ק קיים דסגי בשאר מיני שמחות וכן האריך בזה בשו"ת מנחת ברוך סי' ע"ז דמנ"ל דבעינן דוקא שלמי שמחה הא יש שמחה גם בשאר דברים).

וכ' במנחת ברוך דא"כ א"א להביא ראי' מגמ' פסחים ע"א דמה"ת אינו נוהג בשאר מיני שמחות דכוונת הגמ' דלשלמי שמחה נתמעט ליל הראשון כיון דאין שמחה לפניו אבל יש חיוב שמחה בשאר דברים. מה"ת, ובזה תירצו האחרונים הקושיא על רשב"ם פסחים ק"ח שתאן בבת אחת ידי יין יצא דכ' הרשב"ם ידי יין, שמחת יו"ט והא ליל יו"ט הראשון נתמעט משמחה, ולפי"ד ניהא דאה"נ דאין חובת שלמי שמחה אבל בשאר מיני שמחה חייבים, בשערי תשובה סי' תקכ"ט ס"ד כ' דמד' המג"א סי' תקמ"ו סק"ד נראה דמה"ת נוהג שאר מיני שמחות בלילה, וכ"כ החזו"א או"ח סי' קכ"ד דמה"ת חייב בליל יו"ט הראשון בשאר מיני שמחה.

בחיוב שמחה ביו"ט צ"ע דהא החיוב לשמוח כל היום כדכתיב ושמחת בחגך, (ונחלקו אי חציו לה' וחציו לכם או כולו וכו') וכמש"כ הרמב"ם דחייב להיות בהן שמח וטוב לב כל היום, ואי שמחה הוא דוקא בבשר שלמים למה אינו חייב לאכול בשר שלמים או לשתות יין בתחילת היום שיהא שמח כל היום עי"ז, וע"כ דבחיוב שמחה כלול בזה ב' דברים חדא דיהא שמח בהן וטוב לב וחוץ מזה יש עוד חיוב שיעשה פעולה הגורמת שמחה וחיוב זה בזמן שביהמ"ק קיים הוא דוקא ע"י אכילת בשר שלמים ובזה"ז הוא ע"י שתיית יין וכד' (או מה"ת או מדרבנן), ולכן שייך בזה אין מערבין שמחה בשמחה דאי אמרינן דיצא יד"ח שמחה בפעם א' יעשה סעודה ליו"ט ואח"כ ישמח וע"כ דאינו יוצא בזה.

ובזה יש ליישב קושיות הגר"ח (המובא בעמק ברכה) דלמה אין חיוב אבילות בליל יו"ט הראשון הא נתמעט משמחה, ולפימ"ש לעיל דבשאר מיני שמחות חייבים פשיטא דלא קשה ואפי' דאין חיוב בשאר מיני שמחות אבל חיוב שמחה שיהא שמח יש לו ונתמעט רק מפעולת שמעורר שמחה ומש"ה אינו נוהג אבילות, דצריך שיהא שמח ולכן אין נושאים נשים בליל יו"ט דאין מערבין שמחה בשמחה דחיוב שמחה יש בליל יו"ט

בגמ' כתובות מ"ז הביא ראי' דמעשה ידיים של הבת לאב מהא דמצי למסרה לחופה אע"ג דמבטלה ממעשה ידי', פריך רב אחאי דילמא דמסר לה בשבתות וימים טובים, והק' בתוס' (ד"ה דילמא) דאין נושאים נשים ביו"ט ותי' דר"ל דמסר לה בזמן של תוס' יו"ט דיש איסור מלאכה, ומשמע מד' התוס' דאין חיוב שמחה בזמן של תוספת יו"ט.

בשו"ע הרב סי' תצ"א סעיף ג' כתב דמה שאסור בחוה"מ אינו משום היו"ט ואין בזה תוספת ולכן אין תוספת לעניין מצה, י"ל דלכן אין תוספת לעניין שמחה, ולדברינו דיש חיוב להיות שמח כל היום דהוה יום של שמחה (חוץ מהחיוב לעשות פעולה של שמחה) וכיון דהוה יום של שמחה אפשר דע"ז לא שייך תוספת דשייך להוסיף על הקדושה וכד' אבל א"א לשנות היום].

ויש להסתפק אי חיוב שמחה של אכילת בשר שלמים וכד' נוהג פעמיים ביום דיש חיוב לאכול גם ביום וגם בלילה או החוב הוא פעם ביום ויכול לאכול או ביום או בלילה, ולילה הראשון נתמעט דאינו יוצא אי אכיל בלילה הראשון, ולכאור' מזה דמצינו שקור"ט בגמ' אי יש חיוב בליל ראשון או בליל אחרון מוכח דהלילה חלוק מהיום דאל"כ מנ"ל שיהא יום שחציו יהא חייב וחציו פטור דאי בכל יום יש ב' חיובים שפיר י"ל דביום ראשון או אחרון יש רק חיוב א' אבל אי בכל יום הוה חיוב א' מנ"ל לחלק בזה (עי' בחזון איש או"ח סי' קכ"ט פסחים ע"א שמסתפק בזה אי הוה חיוב א' או ב' חיובים ועיין עוד שפת אמת סוכה דף מ"ח מש"כ בזה).

ושמעתי ממו"ר הג"ר אפרים זלזניק זצוק"ל דהוא מח' המהרש"ל והמהר"מ סוכה דף מ"ב ע"ב, דהק' בתוס' היכי מהשכח"ל שמחה שמונה כשחל סוכות במוצ"ש דליל שמיני יהא באחד בשבע וא"א בשלמים, והק' המהרש"ל דה"נ קשה דלעולם לא משכח"ל ח' דבליל מוצ"ש אין שלמים ותי' דשאר לילות לא איתרבי להדיא, ומשמע דבאמת קשה משאר לילות רק דתוס' הק' רק מליל אחרון דאיתרבי להדיא, אבל במהר"מ וכע"ז במהרש"א תירצו דתוס' הק' רק בליל שמיני עצרת דס"ל דזה דאיתרבי ליל יו"ט אחרון החיוב הוא רק בלילה ולא ביום וא"כ אינו יכול לצאת ידי שמחה רק בלילה, ובלילה א"א אבל בשאר ימים יכול לצאת ידי שמחה ביום, ומוכח דס"ל דסגי בפעם אחת ביום ויוצא יד"ח ביום אבל דעת הרש"ל דבעינן גם בלילה וגם ביום ולהכי הק' משאר לילות.

הרמב"ם בפ"ב מהל' חגיגה הלי"ג כ' דיוצא מצות שמחה אם הביא תודה בערב פסח והק' המהר"י קורקוס דאיפסלא בלינה ותי' דאיירי בשמחת הלילה והק' ע"ז דהא אינו חייב לשחוט בערב הרגל שלמי שמחה בשביל שמחה דאיתמעט משמחה, ובחזו"א תי' דליל יו"ט הראשון של פסח כיון דחייב לשחוט קרבן פסח לא איתמעט דדוקא שאר יו"ט איתמעט דלא חייבו אלא שחיטה בשעת שמחה משא"כ בפסח דיש ו קרבן, (ומו"ר הק' למרן הגרי"ז דדילמא כוונת הרמב"ם דאם אכל בלילה יצא החיוב שמחה של יום זה דאפי' דאינו חייב בלילה אכל יוצא יד"ח של יום זה והסכים לדבריו ומשמע דפשיט"ל דאינו ב' חיובים זכור לי מזמן ואפשר דאינו מדויק).

## הרב יצחק רובניץ

## חיוב ד' כוסות בליל הסדר

בגמ' פסחים קח, ב איתא, שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. כך היא הגירסא לפנינו. ופי' הראשונים (רשב"ם ותוספ''), ידי יין יצא, היינו שמחת יו"ט כדתניא לקמן, ושמחת בחגך, במה משמחו ביין.

אמנם גירסת הרי"ף והרמב"ם (פ"ז ה"ט מחו"מ), שתאן חי יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתאן בבת אחת, ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. ולג' זו משמע דהא דיוצא ידי חירות היינו בדין שתית ד' כוסות דליל פסח, ואין זה מדין שמחת יו"ט, דהרי דינא דחירות דין הוא בליל פסח. וצ"ב פירושא דהך מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות, איזה שני דברים ישנן בזה, ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות, מאי יצא ידי חירות, איזה קיום יש בזה.

והנה בגמ' קח, א, איתא, אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות שאף הם היו באותו הנס. ע"כ. וחידושו דאע"פ דהוי מצות עשה שהז"ג, נשים חייבות משום דהוה באותו הנס. ולכאורה צ"ע, דמאי חידש ריב"ל, הרי מפורש כן בברייתא להלן קח, ב, ת"ר הכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. ע"כ. הרי דבין לרבנן ובין לר"י נשים חייבות בד' כוסות, וצ"ב מעתה מאי חידש לן ריב"ל. ועוד צ"ע, דבגמ' שם סוגיא ערוכה דאשה חייבת בהסיבה, ובארז הראשונים משום דהיו באותו הנס, וצ"ע א"כ מהו חידושו של ריב"ל.

והנה הרמב"ם (פ"ז ה"ו מחו"מ) כתב וז"ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו' עכ"ל.

ולכאורה הרמב"ם בהלכה זו מבאר את הדין שצריך לראות עצמו כאילו וכו', ומתקיים דין זה במעשה שעושה דרך חירות והוא אכילה ושתי' בהסיבה, וצ"ב מה דכילל הרמב"ם בהאי הלכתא שצריך לשתות ד' כוסות, ותו, הרי את עיקר ההלכות של ד' כוסות מבאר הרמב"ם להלן הל' י', ומאי האי דכלל דין זה בהלכה זו. וצ"ע.

והנראה מדברי הרמב"ם, דאיכא חיוב אכילה ושתי' והסיבה מדין חייב להראות דרך חירות, והאכילה והשתי' הם אופן וצורה של מעשה חירות. [עיין פרקי דר"א פ' מה,

מה עשו ישראל באותו הלילה היו אוכלין ושותין יין ונותנים שבח והודאה – הרי דזה האופן והצורה של חירות דעשו בנ"י בצאתם ממצרים], ובהא דינא איכלל דין שתי' יין דרך חרות ושיעורו ד' כוסות, ובהכי מתקיים דרך חירות שפיר. – אמנם איכא עוד דין שתי' דד' כוסות מדרבנן כנגד ד' לשונות של גאולה כמבואר בירושלמי, וזהו עיקר דין מצוה של ד' כוסות ואיכא בזה פרטי דינים כמבואר בהמשך הרמב"ם הל' י' שצריך על סדר ברכות.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשינו בדברי הרמב"ם בשתאן בבת אחת, ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, מהו הך מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות מאי יצא ידי חירות דנקט ואיזה קיום איכא בזה, ולפי הנתבאר י"ל, דאף בלא יצא ידי הדין דרבנן דאיכא מצות שתית ד' כוסות כנגד לשונות של גאולה, אבל יצא ידי מצות שתי' של מעשה חירות וכמ"ש.

האמנם דצריך לבאר, מאי האי דבהא דינא דדרך חירות איכא גם שיעור דד' כוסות, ונראה, דהנה לפי' רשב"ם והתוס' שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, היינו שיצא ידי שמחת יו"ט, וצ"ב הרי בכל יו"ט מקיים שמחת יו"ט ברביעית מהו א"כ הדין כאן שנאמר דבד' כוסות מקיים שמחת יו"ט, ותי' הראשונים, דאחר דנקבע חיוב שתית ד' כוסות כליל פסח, שוב נקבע דשיעור השמחה כליל פסח הוא גם בד' כוסות. ואשר לפ"ז נראה גם לשיטת הרמב"ם, דכיון דנקבע שיעור השתיה דהסעודה כליל פסח בד' כוסות, שוב נקבע דזהו השיעור דשתיה מצד מעשה החירות, דשיעור השתיה של הלילה בעינן ביה מעשה חירות.

ונמצא לפ"ז, דבמה דמבואר בגמ' דבשתאן בבת אחת ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, אין הפי' שיצא ידי חובת השתיה דד' כוסות ורק שצריך שוב ברכה על הכוס וכדביאר הגרי"ז, אלא עדיין לא יצא ידי חובת שתיה דד' כוסות, וכששתיה אח"כ על סדר ברכות צריך לשותות רוב כוס כדין שתית ד' כוסות ולא רק מלא לוגמו כדין שתי' על שאר כוסות של ברכה כקידוש והבדלה.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשינו בדברי ריב"ל, מהו חידושו דאשה חייבת בד' כוסות הרי הוי ברייתא מפורשת דאשה חייבת וכן מבואר דאשה חייבת בהסיבה, דמה דמבואר בברייתא דאשה חייבת י"ל דאיירי בדין שתי' מדין מעשה חירות ובזה פשוט בלא ריב"ל דאשה חייבת משום שהיתה באותו הנס, והרי היא חייבת לעשות מעשה חירות דהרי ג"כ ניצלה. אך ריב"ל חי' עוד דחייבת גם בעיקר המצוה של ד' כוסות שהיא כנגד ד' לשונות ובזה היה מקום לומר דהוי חיוב מצווה ככל שאר מצוות, וס"ד דהוי

מצעשהז"ג ואשה פטורה, וזה חי' דריב"ל שאף בזה אשה חייבת כאיש בעיקר המצוה משום דהיתה באותו הנס.

וברבינו חננאל על מימרא דריב"ל כתב נשים חייבות בארבע כוסות הללו כאנשים ולפי מה שכתבנו מדוקדק היטיב מה שכתב "כאנשים" דבא לבאר עיקר חידוש דריב"ל דחיובם כאנשים וכמו שנתבאר דבלא מימרא דריב"ל חייבים מדין חרות וכדלעיל.

## הרב שלום דב שמעון

### שתי הערות בהגדה של פסח

#### בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים

הנה בעל ההגדה סידר פסוק זה כלפי שאינו יודע לשאול ואף כנגד שאלת הרשע, ועל שאינו יודע לשאול אמר את פתח לו, ועל שאלת הרשע אמר אילו היה שם לא היה נגאל, וצ"ב.

ונראה לפרש, דהנה רש"י על החומש פי' ז"ל, בעבור זה בעבור שאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור הללו ע"כ, ומבואר מזה שלא נצטוונו על פסח מצה ומרור עקב מה שאירע לנו במצרים<sup>1</sup>, אלא אדרבה כל מה שעשה לנו ה' במצרים הוא בעבור שיהא לנו מצות פסח מצה ומרור<sup>2</sup>. והביאור בזה הוא כידוע, שהתורה קדמה לבריאת העולם וקוב"ה איסתכל באורייא וברא עלמא. ויש להוסיף, דהנה איתא בחז"ל דכל הנביאים נתבאו בכה ומשה נתבא בזה, והביאור בזה הוא שמה רבנו ראה באיספקלריא המאירה והיינו בשרשי הדברים ולכך נתבא בזה הדבר, אבל כל הנביאים ראו באיספקלריא שאינה מאירה והיינו בהשתלשלות מהשרש ולכך נתבאו בכה שהוא כף הדמיון וכדכתיב ביד הנביאים אדמה<sup>3</sup>. וזה שכתוב כאן בעבור זה וגו', והיינו ששרש כל יציאת מצרים וכל האותות שנעשו במצרים הוא מצות התורה פסח מצה ומרור<sup>4</sup>.

ולפי"ז יש לפרש מה שאמר בעל ההגדה כנגד הרשע, כיון שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר, שהרשע אומר שאין המצות נוגעות אליו כלל שהרי לא הוא יצא ממצרים, ובזה כפר בעיקר והיינו בעיקר ושרש המצוה שהיא כנגד כל ישראל והוציא עצמו מכלל ישראל, וכנגד זה אומרים לו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו, שבעבור זה הפירוש הוא שמצות התורה הם השרש ליציאת מצרים כמבואר, וכיון שכפר בשרש המצוה והוציא

<sup>1</sup> תדע שכן הוא, שהרי האבות קיימו מצות פסח מצה ומרור אף קודם ליציאת מצרים, וכמו שמצינו שהביאה רבקה ליצחק שני גדיי עזים אחד לפסח ואחד לחגיגה.

<sup>2</sup> וכיוצא בזה מצינו כתוב בתחלת פרשת בא, כי אני הכבדתי את לבו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך וגו', הרי שסיבת הכבוד לבו הוא למען שתי אתתי אלה בקרבו, והסיבה לשתי אתתי אלה בקרבו הוא למען תספר באזני בנך וגו', ולאפוקי ממושכל הפשוט שמה שאירע לנו במצרים הוא הסיבה למצות ספור יציאת מצרים.

<sup>3</sup> ובמקום אחר ביארנו בזה מה שנחלקו משה ובצלאל אם להקדים משכן לכלים או כלים למשכן, שמה ראה בעיקרי הדברים ושם הכלים קודמים ומשרשם נעשה המשכן, אבל בצלאל ראה בהשתלשלות ושם המשכן נצרך להכלים להכלים בתוכו והבן, וזהו שאמר לו משה שמא בצל א-ל היית, והיינו שהוא אינו רואה עיקר הדבר רק בהשתלשלות שלו וכמו צל.

<sup>4</sup> וכיוצא בזה מצינו במחצית השקל שכתוב זה יתנו, ואחז"ל שהראה לו מטבע של אש, והפירוש הוא שהראה לו שרש מצות מחצית השקל. ועד"ז יש לפרש מה שכתוב במצות קדוש החדש החדש הזה לכם, ופרש"י שהראה לו באצבע את הלבנה ברקיע.



עצמו מן הכלל ממילא עשה ה' לי ולא לו, ולכן אמר אילו היה שם לא היה נגאל, שהרי כל מה שאירע לישראל במצרים הוא נובע משרש המצוה הכתובה בתורה<sup>5</sup>. ועל דרך זה יש לפרש מה שאמר כלפי שאינו יודע לשאול את פתח לו, דשאנו יודע לשאול אין הפירוש שוטה גמור, אלא שטועה וסבור שמצות התורה הם לזכר מה שנעשה לאבותינו, ומשום זה אינו יודע כלל לשאול טעמים, ולזה אמר את פתח לו שישאל, וזה כשיבין שאין המצות לזכר מה שנעשה, אלא אדרבה מה שנעשה לאבותנו הוא כדי שאנו נקיים פסח מצה ומרור.

### קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה

נראה לפרש עפ"י הידוע דששת ימי בראשית כנגד שית אלפי עלמא ויום השביעי כנגד עוה"ב<sup>6</sup>, וי"ל דערב שבת בין השמשות הוא כנגד ימות המשיח, וזהו כוונת הפייט קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה, וזה הוא ימות המשיח שכנגד בין השמשות אשר הוא לא יום ולא לילה.

והנה איתא באבות עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ונראה שאין הכוונה לבין השמשות שלנו שהוא ספק יום ספק לילה, שהרי אינו זמן חלוק מן היום או מן הלילה וכלפי שמיא גליא אימת נחלק היום מן הלילה<sup>7</sup>, אלא הכוונה היא על אותה הנקודה שהיא בין היום ובין הלילה, וזה הוא בין השמשות שאינו יום ולא לילה אלא נקודה העומדת בין היום ובין הלילה<sup>8</sup>. והנה נקודה זו היא למעלה מן הזמן, שהרי כשנשלם היום מתחיל הלילה ואין ביניהם שעור זמן כלל, ולזה ברא הקב"ה באותה הנקודה שאינה מן הטבע עשרה דברים היוצאים מגדרי הטבע<sup>9</sup>. וכיצא בזה מצינו

<sup>5</sup> וזהו עומק הענין דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שהרי כל איש ישראל יש לו שרש בתורה, וכשמצורף עצמו למצות התורה הרי זה כאילו הוא ממש יצא ממצרים.

<sup>6</sup> וזה לשון הלשם (דע"ה ב' דף קנ"א א'), כי כל הששת ימי בראשית עם השבת בראשית הם היסוד והשרש של כל ההנהגה כולה וכו', כי הששת ימי בראשית הם היסוד דהששת אלפים שנה דהעוה"ז, והשבת בראשית הוא היסוד דהעולם הנצחי שהוא חיי העוה"ב, ע"כ.

<sup>7</sup> ואף שמוכח בשם הגרי"ז ז"ל (ישורון ח"ה מהגר"ב ראקוב ז"ל) שספק בין השמשות לא נתגלה אפילו למשה, אבל כלפי שמיא ודאי הדבר ידוע. עוד הקשה בלשם שם (ע"ב ד"ה וזהו), למה אין למדין מזה שכל בין השמשות כולו מן היום, שהרי נבראו בו עשרה דברים וע"כ חול גמור הוא, עיי"ש מש"כ בזה.

<sup>8</sup> ובאמת אין זו אפילו נקודה, רק שאין בשפת אנוש לתאר אותו הדבר העומד בין היום והלילה, שהרי אין בו שעור זמן והוא למעלה מן הטבע וכדלהלן, ולזה כינינו אותו בשם נקודה שהוא שעור זמן הפחות ביותר. ודוגמא לזה מה שאנו מכנים אותו יתברך בשם אור אין סוף, ובאמת אין לכנותו בשום שם וכינוי בעולם, רק שאור הוא הדבר המופשט ביותר אצלנו ולכן מכנים אותו בזה והבן.

<sup>9</sup> וז"ל הלשם שם, כל אותן עשרה דברים שנבראו בו וכו', כולם הם ענינים ניסיים יוצאים מטבעי העולם וכו', ועי' מה שביאר שם הדבר לפי דרכו, וכתב שהוא משום דבין השמשות שולט קדושת השבת ג"כ, ולכן לא נבראו בו או מציאות ממלאכת טבע העולם, ולפי דרכנו כתבנו הטעם משום דאותה הנקודה אינה בגדרי הטבע.

במכת בכורות שהכה ה' כל בכור בחצות הלילה, וידוע מה שהקשה רבנו הגרי"ז זלה"ה דאין זמן שהוא חצות, שהרי מיד כשנשלם חצי הראשון מתחיל חציו השני ואין שעור זמן ביניהם כלל, ולפי דרכנו יש לומר שאותה הנקודה שבין חציו הראשון והשני שאינה מן הזמן היא חצות הלילה, ובה פעל הקב"ה שלא כדרך הטבע, דומה לנקודה דערב שבת בין השמשות שברא בה עשרה דברים<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> ומיהו קושית הגרי"ז ז"ל עדיין קיימת, שהרי הנפעל מאותה הפעולה היה מיתת המצרים שהוא בגדרי הטבע, ולזה ביאר שכיון שנפסק חייהם בחצות נמצא שכל חציו הראשון של הלילה היו חיים ובחציו השני כבר מתו, אבל הפעולה של הקב"ה להפסיק חייהם היה ודאי בנקודה זו של חצות, וכמקרא שכתוב ויהי בחצות וה' הכה כל בכור וגו', והבן היטב. ולפי דרכנו שמא יש לפרש מה ששינה משה ואמר כחצות, ובאמת היה בחצות אלא שאינו מן האפשר בדרכי הטבע, ולזה כשדבר לפרעה אמר לו כחצות.

## הרב אהרן אוריאל הרצברג

### שבת הגדול – בשורת אליהו הנביא

הנה בטעם שקוראין הפטרה זו בשבת הגדול, הוא משום שנזכר בסופה ענינו של שליחת אליהו הנביא לפני בוא יום ה', וענינה של ביאה זו מבו' בגמ' בעירובין מג: ופרש"י שם לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר דהיינו בכדי להודיע על ביאת המשיח, וצריך ביאור ענין הודעה זו, כן יש להבין השייכות בין הודעה זו לשבת הגדול.

והנה איתא בילקוט ישעי' נב ג' ימים קודם שיבא משיח יבא אליהו ויעמוד על הרי ישראל ואומר להם בא שלום בא שלום לעולם, ביום שני אומר באת טובה באת טובה לעולם, ביום שלישי אומר באת ישועה באת ישועה לעולם אומר לציון מלך אלקיך, וצריך ביאור ג' קריאות אלו,

ונראה דביאור השילוש דג' דברים מצינו גבי ביאתו של אליהו הנביא א. לעשות שלום כדאיתא בסוף עדיות והוא ענין דוהשיב לב אבות כדאיתא שם שזה ע"י התשובה, ב. יתרן הקושיות והספיקות והוא הטובה דאין טובה אלא תורה, והג' הוא מבשר הישועה כדאיתא בעירובין שם.

ואפשר דזהו ג' עניני אליהו הנביא הנזכרין בפיוט של מוצ"ש, דהאבודרהם כ' נוסח הפייט במוצ"ש דכופלין אליהו הנביא ג"פ, ובנוסחאות שלנו גרסי' אליהו הנביא אליהו התשבי אליהו הגלעדי, והוא ממלכים א', דהענין הא' של השלום הוא התשבי כמש"כ בילקוט מלכים א, יז למה נקרא שמו תשבי שמשיב לב ישראל לאביהם שבשמים, והענין הב' הוא הגלעדי כמש"כ בילקוט שם מתושבי גלעד מיושבי לשכת הגזית ואין גלעד אלא בית המקדש דכתיב גלעד אתה לי, והג' הוא ענין הנבואה, שהוא המבשר על הגאולה.

והנה מהא דב' הקריאות הראשונות ענינם קריאה על כח ותפקיד שבידי אליהו הנביא, נראה דגם הענין הג' דהוא הבשורה על הגאולה, הוי כח מיוחד ותפקיד שבידיו אליהו, וכן נראה דאי כל ענין הקריאה הוא להודיע על ביאתו של משיח, לענין הידיעה בעלמא על ביאת משיח יכולים לדעת מכח הב' הקריאות שקדמו, ולכך נראה דאף ענין הבשורה הוי הכנה הנצרכת לעצם הגאולה, וביד אליהו יש כח זו של הבשורה, וכמ"ש בפזמון למוצ"ש 'איש עתיד להשתלח משמי ערבות איש פקיד על כל בשורות טובות איש ציר נאמן להשיב לב בנים על אבות', ובזה מתבאר מש"כ ברש"י בחוקותי (כו, מב) עה"פ וזכרתי את בריתי יעקוב, שנטל יעקב אות משמו של אליהו לשמו ערבון שיבוא ויבשר

גאולת בניו, ולכאור' הדבר תמוה דהא יעקב רצה להבטיח את הגאולה ומה לו בלקיחת ערבון על הבשורה, דלכאור' אין לו חלק בעיקר הגאולה, ומבו' דלאליהו יש חלק בעצם הגאולה, ולא הוי רק כמודיע על גאולה העתידה לבוא.

וכן נראה דהא דאיתא בילקוט שאומר אליהו כל דבר ב"פ, דלכאור' היינו ליתן תוקף לדברים דהוי כשבועה על הדבר, והיינו שדברים אלו הוי קביעת דברים ברי תוקף, ואינם אמירה בעלמא.

ובזה מבו' מש"כ רש"י בסוכה (נב:) על דברי הגמ' ויראני ה' ארבעה חרשים מאן נינהו ארבעה חרשים אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק, ופרש"י חרשים. אומנים: משיחים שניהם חרשים לבנין בית המקדש אליהו חרש אבן שבנה מזבח בהר הכרמל ומצינו שהוא עתיד להשתלח, מבו' דמה דעתיד אליהו להשתלח הוי חלק מבנין ביהמ"ק, והיינו כמוש"נ.

ובזה מתבאר מש"כ בספרים עה"פ שלח נא ביד תשלח שקאי על אליהו הנביא שיבשר גאולה האחרונה וכ"ה בפדר"א פ"מ וכ"כ בתרגום יונתן ביד פנחס דחמי למשתלחן בסוף יומיא, וכ"ה בקינות לת"ב (יד) כלו כסלי ציר כשלח ונס שלח נא ביד תשלח כי מה בצע לי להשתלח ואחרי גלעדי ישלח, מבו' דמשה ראה את אליהו כתחליף לאחריותו על גאולת ישראל, דאליהו מגביל למשה בהבאת הגאולה, וכמו שלמשה היה תפקיד בעצם הגאולה ה"ה לאליהו.

ולפ"ז ענין הבשורה של אליהו אין ענינה רק כהודעה על העתיד, אלא הוי המכשיר את הגאולה, ובל"ז לא שייך לגאולה לבוא, וכן להיפך אם יבוא אליהו הרי הוכשרה הגאולה, ולכך לקח יעקב ערבון מאליהו על הבשורה, ולפ"ז נראה דגם ענינו של שבת הגדול שהוא על הא דמשכו עמ"י ידיהם מע"ז להקריב הפסח, וכמו"ש שזהו הזכות של עמ"י לזכות בגאולה, כלומר דעצם גאולת הנפש הוכשרה ע"י מה שעמ"י גאלו את נפשם מהע"ז, ובזה הוי גאולים הראויים לגאולה משמיא.

## הרב דב גדליה דרקסלר

## יציאת מצרים; הסיפור והזיכרון

**[א]. החילוק בין זכירת יציאת מצרים בכל לילה לליל פסח; הזיכרון והסיפור**

מפורסמת היא השאלה שנידונה בכמה ספרים ומפי השמועה, אחרי שזכרון יציאת מצרים מְצֻנָּה בכל לילה, כלשון ששנו חכמים (ברכות י"ב ב') מזכירין יציאת מצרים בלילות, מה נוסף במשמעות הזיכרון בְּלִילָה הַזֶּה שמצה ומרור מונחים לפנינו; למה חולק הלילה הזה חיוב לעצמו יותר מכל לילה.

גם תירוץ מפורסם יש, בשמו של רבי חיים הלוי מברסקי<sup>1</sup>, שבכל השנה המצוה היא 'זכירה', לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. ואילו בליל פסח המצוה היא 'סיפור', וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבְרַת זֶה עָשָׂה ה' לִי בְצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. וביאר כמה חילוקים בין זכירה לסיפור. סיפור הוא לספר לאחרים דרך שאלה ותשובה, וגם צריך לספר בו השתלשלות הענינים כמות שהיו, ולהוסיף טעמי המצות של כל מה שנצטוונו לעשות במהלך הסיפור. בדבריו הוא מוכיח שאכן כל הפרטים הללו נוספו לסדרו של ליל הסדר, עיין עליו.

יותר מאשר נשמעים הדברים כתירוץ על קושיא ראשונה, הם פתח לקושי יותר גדול. מפני מה אכן כך; מה זה חיוב זיכרון של כל השנה, ומה זה חיוב סיפור. כיצד פירשו לנו חכמים כל חיוב לעצמו, והיכן הראו מקורו. – ננסה לעמוד על שרשי הדברים במקורותיהם, לראות עד היכן הם מגיעים.

**[ב]. ההגדה פותחת במצות הסיפור ועוברת למצות הזיכרון**

מקור הדברים שמצוה להזכיר יציאת מצרים כל לילה היא המשנה הנזכרת בברכות, שנקבעה אמירתה בסדר הגדה של פסח: "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה וְלֹא זָכֵיתִי שֶׁתֹּאמַר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר (דברים ט"ז ג') לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כל יְמֵי חַיֶּיךָ. יְמֵי חַיֶּיךָ, הימים. כל יְמֵי חַיֶּיךָ, הלילות. וחכמים אומרים, יְמֵי חַיֶּיךָ העולם הזה. כל יְמֵי חַיֶּיךָ, להביא לימות המשיח".

<sup>1</sup> כתבי הגר"ח על הש"ס אות מ', ובעמק ברכה עמ' ע"ו משמו.

רוב הפוסקים פסקו כראב"ע וכבן זומא שאכן היא מצוה מן התורה, ומכללם הרמב"ם בהל' קריאת שמע (פ"א ה"ג) שכתב "אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך...".<sup>2</sup>

והנה זו השאלה שהעמדנו בתחילת דברינו: כיון שמצוה להזכיר יציאת מצרים כל לילה, איזה משמעות יש לחיוב נוסף בליל פסח. חיוב שחולק מקום לעצמו.

ונפלא להתבונן, שתחילת מצות הסיפור בליל הסדר בלולה בהדיא בזיכרון של כל לילה. ההגדה פותחת ב'עבדים' היינו לפרעה במצרים... מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משבח. כאן מדובר, ודאי, במצות הסיפור של ליל הסדר, שרק בו יש מצוה להרבות בסיפור המעשה, ולא רק להזכיר גרידא.<sup>3</sup>

מכאן ממשיכה ההגדה בתיאור המעשה בתנאים 'שהיו מסבין בכני ברכ' והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. במעשה זה מתחילתו לסופו מתרחש מעבר ברור בין הסיפור לזיכרון. התנאים קיימו את מצות הסיפור בליל פסח עד תומו. עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם 'תם הזמן של הסיפור, והגיע זמן של הזיכרון'. - הרי הזיכרון של כל השנה מצורף הוא לקריאת שמע שחרית וערבית, ואינו חולק חיוב לבד. - אמרו התלמידים, כיון ששני חיובים אלו שונים זה מזה, לא ראי החיוב של ליל פסח לראי החיוב של כל השנה, על כן בהגיע הזמן של זיכרון יציאת מצרים אי אפשר להמשיך את החיוב של סיפור יציאת מצרים.

ומניין אני אומר שזה הפירוש המכוון בדברי התלמידים. אי בעית אימא מסדר ההגדה, אי בעית אימא מדקדוק דבריהם. הרי מיד אחר כך מביאה ההגדה את דברי 'רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות...'. וכבר תמחו מה שייכים דברים אלו לכאן, שזה החיוב הוא של כל השנה.<sup>4</sup> אמנם לפי פירושנו

<sup>2</sup> כן היא הפשטות בדעת הרמב"ם, ראה מנחת חינוך (מצוה כ"א) ובהערות שם. ועמד שם למה מוני המצוות לא מנו את הזכירה של כל יום למצוה בפני עצמה. ראה גם בפמ"ג פתיחה להל' קריאת שמע. אמנם באור שמח (הל' ק"ש שם) האריך שאין זה מן התורה.

<sup>3</sup> וכמו שאמר הגר"ח.

<sup>4</sup> לשון הבית הלוי פר' בא (ד"ה בהגדה של פסח) "והנה הך מימרא דראב"ע... רק קאי על לילות של כל השנה שנחלקו ראב"ע וחכמים אם צריך להזכיר יצ"מ בלילה כמו ביום. ולכאורה לא ידענו מאי שייך להביאו כאן בהגדה של פסח ומאי שייטיה הכא...".

הוא מכוון מאוד, אחרי שטענו התלמידים להחלפת הזמנים, שמעתה תם חיוב הסיפור ומתחיל הזיכרון, ראה בעל ההגדה מקום להביא המקור לחיוב הזיכרון של כל השנה בימים ובלילות. למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך.

וראיה נראה להביא גם מדקדוק דבריהם. כי באמת יש לשאול מה רצו התלמידים לומר להם. תמיד היה נראה הפשטות שראו שמתוך שקיעותם במצות סיפור המעשה לא ישימו ליבם שיעבור זמן קריאת שמע עליהם חלילה. אבל נתבונן שאם כך היה הרי אין הלשון מדוקדק. היו צריכים הם לומר 'עובר זמן קריאת שמע' ולא 'הגיע זמן'. כי מה הבעיה בזה שהגיע הזמן. לדברינו מדויק היטב: אכן יש מקום לומר שהגיע הזמן; הזמן כבר אינו ראוי לסיפור יציאת מצרים, הגיע עת הזיכרון, וכאמור.<sup>5</sup>

### ג. למה זמן ההזכרה מחייב הפסקת הסיפור

משבאנו לכל זה זכינו לדין, שהסיפור המתחייב בליל הסדר אינו רק תוספת על הזיכרון. אם היה זה רק תוספת, קשה היה לומר שהזמן של ההזכרה בקריאת שמע מחייב הפסקת הסיפור. על כרחינו יש בו בסיפור ענין השייך לליל הסדר לבדו; והגדת לבנה ביום ההוא דוקא, הוא ולא אחר. ויש לשאול, איפוא, ענין זה מה טיבו ומה פשרו. ונשים לב כי ההגדה העמידה בתחילתה את החילוק הזה, לאמר כך תתקיים מצותה.

בבירור הדברים יש להדגיש שוב את החילוק שכבר נזכר, שכל עיקר המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום, הן ביום והן בלילה, לא נמנית למצוה בפני עצמה, אלא היא חלק ממצות קריאת שמע שבכל יום. - הצירוף הזה ודאי מורה על עיקר גדול המשוקע בו. זיכרון יציאת מצרים שבכל יום מכוון כולו לקריאת שמע ופרשת ציצית המשתלשלת ממנה; הלא אף מקום אחד הכל הולך.

### ד. הזיכרון עיקרו ביום, בהשלמת הגאולה, ואילו הסיפור עיקרו בלילה, בהתחלתה

וחילוק גדול נוסף נמצא ביניהם; בין הזיכרון לבין הסיפור. דוקא הזמן הפחות יותר שבראשון, הוא היותר גדול שבשני. - מדקדוק לשון המשנה המדוברת כאן נראה שמחלוקתם של חכמים וראב"ע בעיקר חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילה - יסודה בסברא ולא בדרשת הפסוק. הרי ראב"ע מעיד על עצמו שלא זכה לנצח את חכמים

<sup>5</sup> וראיה יש להביא גם מלשון התוספתא הידועה בסוף פסחים "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה... מעשה כרבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר...". הרי בקרות הגבר מיד מפסיק החיוב. לא מיבעיא להגר"א הגורס שם במקום 'בהלכות הפסח' - 'ביציאת מצרים', אלא גם לפי הראשונים שלמדו משם חיוב גם לדבר בליל הסדר בהלכות הפסח - שני החיובים, הלכות הפסח ויציאת מצרים, כרוכים ביחד. עי' היטב טושר"ע סי' תפ"א.

בדבר הזה עד שבאה דרשתו של בן זומא<sup>6</sup>. משמע שהיתה הלכה זאת תלויה ביניהם בסברות חלוקות קודם לדרשת הפסוק.

והסברא הזאת נראית מפורשת בדברי ראשונים. בכמה ראשונים נמצא שפירשו החילוק בין הזכרת יום שהיא מוסכמת גם על דעת חכמים, לבין הזכרת לילה שנחלקו עליה: לפי שעיקר הגאולה ביום היתה, שיציאתם ממצרים בשחרית היתה, לפיכך אז צריכה להיות עיקר ההזכרה. אמנם החידוש שנוסף בדברי ראב"ע, ושנפסק להלכה, הוא שמכל מקום היתה התחלת גאולה בערב, שקרא פרעה למשה ואהרן והסכים לשלח את ישראל ממצרים. נמצא שזו היתה סברת המחלוקת: האם יש מקום להזכיר לדורות גם את התנוצצות תחילת הגאולה, או רק את עיקרה<sup>7</sup>.

כל זה הוא בדין הזכירה; אז אנו אומרים שעיקרה ביום, וגם נותנים טעם לדבר שעיקר הגאולה ביום היתה. אבל כאשר באנו לדין הסיפור הרי זה הפוך לגמרי. כאן החיוב הוא דוקא בלילה ולא ביום, ואין לו תשלומין. "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן..." (לשון הרמב"ם חו"מ פ"ז ה"א). זאת אומרת שציוותה תורה לספר ביציאת מצרים דוקא בזמן שלא היתה גאולה שלימה. תחילת גאולה היא זמן הסיפור, ובהשלמתה בטל. איך זה יתכן, היפוך פרשיות רואים כאן.

### ה. הסיפור הוא החירות בעצמה כמו שהיא מתרחשת עתה, ותולדותיה הזיכרון התמידי

נדמה כי נקודת הענין תוכל להתבאר מתוך הבחנת שורש החילוק שבין זיכרון לסיפור. נאמר תחילה את הכלל, שיראה סתום בראשיתו, אך בהגדת פרטיו והראיות שמוכיחות אותו במובהק יתבהרו הדברים היטב: ענין הסיפור ותועלתו נעוץ בו בגופו, ואילו הזיכרון מכוון למה שיוצא ממנו. ונבאר.

זיכרון יציאת מצרים עומד על עמודים שניים; תְּרִין סִמְכֵי קָשׁוּט. העמוד הראשון הוא ידיעת החירות; היינו ההודאה להשי"ת ששידד מערכות הטבע להוציאנו מעבדות מצרים לחירות עולם. העמוד השני הוא מה שהחירות הזאת מחייבת אותנו, על מנת מה פדה אותנו, שנקבל עלינו גזרותיו. ודאי מסתבר, שהעמוד השני הוא התכלית, סוף

<sup>6</sup> כמו שפירשו מפרשי המשנה שלא זכיתי היינו לא נצחתי.

<sup>7</sup> עי' מאירי ברכות שם, אורחות חיים פירוש ההגדה, כס"מ הל' קרי"ש שם. וראה בספר המאיר לעולם להג"ר מאיר מיכל רבינוביץ זצ"ל מוילנא (ח"א סי' כ"ה) שהאריך בזה, וגם עמד בדבריו על הקושיה שנעמיד כאן. ואכן הענין הזה שבערב היתה תחילת גאולה מפורש בגמ' ברכות ד' ב', וט' א'. ובהמשך דברינו נעמוד על המבואר שם.



מַעֲשֶׂה בְּמַחֲשָׁבָה תַּחֲלָה. חיינו ומעשינו חייבים להיות תחת העול הזה והדבקות בידיעה הזאת בכל הכח.

כל ימות השנה זיכרון יציאת מצרים אינו חולק מקום לעצמו. אין להרגשת החירות מקום שתהיה לבדה. היא חייבת להיות מצורפת לקריאת שמע, לקבלת עול מלכות שמים, ולפרשת ציצית, לקבלת עול מצוות<sup>8</sup>. הלא כך נאמר בפירוש בפרשה הזאת שנאמרת זכר ליציאת מצרים: לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתַי וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים לֹאֲלֻכֵּיכֶם. אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. אין זיכרון בלא זה.

אחת בשנה, בליל הסדר, לא נזכר מענין זה השני מאומה! כל סדר ההגדה הוא רק על חובת ההודאה על החירות, שהוציא את עמו ישראל ממצרים. אין בה כל התייחסות לנקודת הזכירה שיציאת מצרים היא אות על עבדות ה' שבאה כתוצאה מהחירות של מצרים. סיפור יציאת מצרים עומד כמצוה בפני עצמה. גם בכל הפסוקים שמדברים על ליל פסח לא נכתב את מה שנכתב בפרשת ציצית. בפרשת בא (שמות י"ג ג' והלאה) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאוּתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי בַחֲזָק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ... וְהַגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם"<sup>9</sup>. גם בפר' ראה (דברים ט"ז א' והלאה) לא נזכר שהיציאה ממצרים הולידה את 'להיות לכם לאלוהים': "שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וַעֲשִׂיתָ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בַחֲדָשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לֵילָה... לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי כִּי בַחֲפֹזֶן יֵצְאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יֵצִאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ"<sup>10</sup>.

הרואה יראה שכמה מהלכות ליל הסדר מתיישבות היטב על הלב לאור דברינו. דוגמת חיוב הסבה ש"חייבוהו לאכול כשהוא מיסב בדרך שאוכלין המלכים והגדולים, כדי שיהיה דרך חרות" (לשון הרמב"ם בפיה"מ פסחים פ"י מ"א). גם חיוב "לסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו" (טושו"ע סי' תע"ב). מסתבר שלשאר ימות השנה לא רק שאין חיוב בזה, אלא אין זו דרך ראויה כלל, להראות עשירות וגבהות כל כך. אֵל תִּשְׁמַח

<sup>8</sup> "אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות..." (ברכות י"ג א', וראה עוד שם י"ד ב' בברייתא דרשב"י).

<sup>9</sup> ולענ"ד נראה שם דיוק גדול, כי בסיום הפרשה שם נמצאת משמעות כזאת, שכתוב (שם ט') וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְלִזְכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְיָד תִּזְקֶה הוֹצֵאָךְ ה' מִמִּצְרַיִם. אבל רואים שהמשמעות הזאת מצורפת דוקא לתפילין של כל יום, ולא למצות של ליל הסדר.

<sup>10</sup> ויש לעיין ולבאר בפרשת ואתחנן (ו' כ' ואילך). אין כאן מקומו.

יִשְׂרָאֵל אֶל גֵּיל כְּעָמִים. ליל הסדר שאני, בלילה זה נזכר ונעשה החירות בלבד כמות שהוא.

חושבני שכל דברינו מתמצים בלשון המשנה (פסחים קט"ז ב') "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", והראיה מלשון הפסוק הזה שהוא מקור חיוב הסיפור: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם. כלומר, סוף ענינו של הסיפור הוא שהאדם שב בגופו ובנפשו לשם. אין כאן זכרון לימים רחוקים, ומסקנה שלמדנו מהסיפור שהיה. לילה אחד בשנה יש, בו הסיפור מתרחש, וממנו תולדות הזיכרון של כל השנה. לכן באותו הלילה אין מקום להרכיב על הסיפור את המסקנה היוצאת ממנו, שעבדי ה' אנו ולא עבדי פרעה. דוקא כדי שהמסקנה תדריך אותנו כל השנה, צריך להקדים לה את הבסיס שעליו היא עומדת. השיבה החד פעמית לחירות ההיא.

[ו]. לכך הסיפור הוא דוקא לפני הגאולה, והזיכרון אחריו

מהלך זה יאיר אור על סוגית הגמ' בברכות (ט' א') שנחלקו בה רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא מתי סוף זמן אכילת הפסח. לראב"ע סוף הזמן הוא חצות, ולר"ע הוא כשיעלה עמוד השחר. "תניא, וְאָכְלוּ אֶת הַפֶּסַח בְּלֵילָה הַזֶּה (שמות י"ב ח'), רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בְּלֵילָה הַזֶּה, ונאמר להלן (פסוק י"ב) וְעַבְדִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלֵילָה הַזֶּה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר ליה רבי עקיבא, והלא כבר נאמר (פסוק י"א) בְּחֶפְזוֹן<sup>11</sup>, עד שעת חפזון...".

כבר שאלו אחרונים [ר' צל"ח], מניין לראב"ע שהגזירה שוה מלמדת על סוף זמן אכילת הפסח, היינו שהיא מכוונת כנגד הזמן של מכת בכורות. אולי הלימוד הוא שבזמן הזה של חצות מתחיל הזמן של הפסח.

בהמשך מבאר הגמ' את נקודת המחלוקת שביניהם "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב"<sup>12</sup> שנאמר הוֹצֵאֲךָ ה' אֶלְקֶיךָ מִמִּצְרָיִם לַיְלָה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר מִמִּצְרַת הַפֶּסַח יֵצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיַד רָמָה, על מה נחלקו על שעת חפזון, רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון, חפזון דמצרים (רש"י, מכת הבכורים,

<sup>11</sup> הרי הפסוק אומר מפורש וְאָכְלֹתֶם אֹתוֹ בְּחֶפְזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה'. זו שעת אכילתו. ראב"ע לא יכול לחלוק על זה, וכמו שנביא לפנינו.

<sup>12</sup> היינו שבערב התחילה הגאולה כמו שהבאנו למעלה, ובסמוך ביארה הגמ' כן "שהתחילה להם גאולה מבערב". ורש"י כתב "מערב נגאלו - נתנו להם רשות לצאת".

שעל ידם נחפזו למהר לשלחם). ורבי עקיבא סבר מאי חפזון, חפזון דישראל (רש"י, לא שמעו להם לצאת עד בקר)."

גם על פסוק זה 'בְּחֶפְזוֹן' יש לשאול, מנין שזמן החיפזון הוא סוף זמן אכילתו, אולי הוא תחילתו. מילא לר"ע נוכל לומר שזה אי אפשר; כאשר הם יוצאים, היאך יאכלו. אבל לפי ראב"ע הרי נותר היה להם זמן לאכילתו מחצות ואילך.

מכל זה נראה שקדמה סברא ועמדה לפני מחלוקתם. הסברא היא שהפסח לדורות מכוון דוקא לפני היציאה! הרי זהו החילוק בין הזיכרון לסיפור. הזיכרון הוא תוצאות המעשה, מה שנזכר לדורות מיציאת מצרים. זמנו חייב להיות אחרי הגאולה דוקא. זהו הטעם למה שעמדנו למעלה שלכולי עלמא עיקר ההזכרה היא ביום שאז היתה עיקר הגאולה. אמנם הסיפור הוא חזרה לחווית היציאה עצמה, כאילו הוא יצא ממצרים. זה חייב להיות מכוון דוקא לשעות שבהם חוו את הגאולה עצמה, הם השעות שקדמו ליציאה. לכן מצות הסיפור היא דוקא בליל ט"ו, בתחילת הגאולה, אין חוזק כגאולה בתחילתה<sup>13</sup>. בשעת החיפזון כבר נשלם המעשה ובא עת הזיכרון. החילוק הזה מוסכם על כולם, שלא באו לחלוק אלא מה היא שעת חיפזון, וכמבואר<sup>14</sup>.

## ז. סיכום

נמצא לסכם ולומר כך. מצות סיפור יציאת מצרים היא לחזור פעם בשנה לאותו המקום ואותו הזמן בו היה סיפור המעשה. על כן, מצותו דוקא בלילה, בתחילת הגאולה. וגם לא נזכר בו המסקנה היוצאת מהחירות הזאת. הסיפור הוא עצם החירות ותו לא. מהשורש הזה נצטיינו להזכיר כל השנה את המעשה ההוא כשהוא מכוון לתולדתו דוקא, הצירוף לקריאת שמע ולקבלת עול מלכות שמים. הזיכרון הזה עיקרו ביום, בהשלמת הגאולה, ויש ענף המשתלשל ממנו, הוא הזיכרון שנתרבה גם בלילות של כל השנה.

<sup>13</sup> נראה שיוצא מדברים אלו נפ"מ לעוד הלכה. המגן אברהם (סוף סימן ס"ז) כתב בענין הזכרת יציאת מצרים בכל יום "דכל שכן אם אמר שירת הים דיצא". החת"ס (אוצר מפרשים בשו"ג) חלק עליו וכתב שמלשון הפסוק 'למען תזכור' מוכח שהתורה הקפידה דוקא על הזכרת יציאת מצרים ולא קריעת ים סוף [שזה הוסיפו חכמים], לכן לא יתכן שייצא ידי חובתו בשירת הים [והגרע"א בהגהותיו הביא דברי חתנו והסכים עמו. 'תורת אמת בפיו של משה']. יש לשאול, מה באמת היתה סברתו של המג"א. למה בהזכרת קריעת ים סוף יוצא. מסתבר שמאחר שקריעת ים סוף היתה השלמה של יציאת מצרים, הרי שהיא נכללת עמה. בכלל קריעת ים סוף גם מה שקדם לה. והנה נראה פשוט שודאי לא יאמר המג"א בליל פסח כן. בליל הסדר חייבים להזכיר דוקא את היציאה עצמה. והסברא כדברינו, ליל הסדר מכוון דוקא לפני השלמת הגאולה. השיבה לאותם רגעים שהתרחש המעשה ההוא. לא שייך לצאת ידי חובה בהזכרת השלמת הגאולה שהיתה אחר כך.

<sup>14</sup> ויש מקום להתבונן במה נחלקו. ומה אומר החיפזון של מצרים. אולם כבר ארכו הדברים.

## הרב יצחק לוי

### סיפור יציאת מצרים

מצות סיפור יציאת מצרים אע"פ שיוצאים ידי חובה בקריאת ההגדה, מ"מ כל המרבה לספר הרי זה משובח. ויש לדון ולברר מהי חובת הסיפור - האם יש להרבות בקריאת מדרשים? או באמירת פירושים? או שמא לעסוק בהלכות הפסח? בתורה כתוב 'והגדת לבנך וכו' בעבור זה עשה ה' לי'. אבל מה לספר לא נתפרש בהאי קרא, אמנם לגבי שאלת התם פירשה התורה לספר לו: 'בחוזק יד הוציאנו ה' וכו''. ואילו אצל הבן החכם פירשה התורה יותר בהרחבה. ויתכן שמכיון שהחכם רוצה ללמוד, והוא יותר מוכשר ומסוגל להבין, על כן צריך תשובה מושלמת, וראוי לנו לעמוד על כמה נקודות שלומדים משם. א. מה לספר. ב. מה מטרת הסיפור.

נצטט בזה מספר פסוקים שעליהם נסוב כל מאמרינו:

'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלוקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתנו לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלוקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלוקינו כאשר צונו'. (דברים ו' כ'-כ"ה).

לעת עתה די לנו לעסוק רק בתשובה שאומרים לבן החכם שהתורה כאן מרחיבה ומפרטת יותר ממקומות אחרים. שצריך לספר א. על העבדות. ב. ה' הוציאנו ביד חזקה כדלהלן. ג. המכות והעונש למצרים. ד. יציאת מצרים כדי לנחול את ארץ ישראל. ה. תכלית המצוות הוא להגיע אל היראה שמונח בה הטוב האמיתי.

רואים ג"כ שבעל ההגדה סידר את ההגדה כסדר המקראות הללו. התחיל בעבדים היינו כלשון המקרא, המשיך אח"כ ברוך שומר הבטחתו לישראל וכו' והיא שעמדה שזה כנגד החלק השני כדלהלן, אח"כ מספר על המכות של מצרים, ואח"כ קרבנו לפני הר סיני והכניסנו לארץ ישראל ובנה בית הבחירה, שזה התכלית, שה' צוה אותנו לקיים מצוותיו שם ולהקריב ביום הזה קרבן פסח. וההגדה מתחילה בפסוק עבדים היינו

ומסתיימת בפסוק ואותנו הוציא משם וכו'. מכל הנ"ל נראה שעיקרי סיפור יציאת מצרים שבהגדה מבוארים בפרשה זו. ויתכן שכל זה נכלל בד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

הרגילות להבין סיפור יציאת מצרים נועד להשריש את האמונה ולהכיר בטובות הבורא עלינו. אך ק"ק שהרי גם הבן הרשע מסכים לזה, ומפני כן התורה רמזה לרשע גם אצל הבן שאינו יודע לשאול 'בעבור זה עשה ה' לי' בעבור שאקיים מצוותיו עשה ה' לי, ולא לבן הרשע (ע"פ רש"י שמות יג ח). יוצא בבירור שאין התורה חפיצה בסיפור גרידא, אלא בסיפור המביא מהכרת הטוב לקב"ה על כל טובותיו עלינו, שנקבל עלינו את עול כל המצוות. אבל א"כ קשה אמאי צריך לספר על המכות שקבלו המצרים הרי לכאורה די לספר את הטובות שעשה עמנו. אבל כדי להרחיב בזה ראוי קודם קצת לפרט את ה' הענינים הנ"ל ע"פ מפרשי התורה ואח"כ לקבצם כעמיר גורנה.

### א. לספר על העבדות

ענין סיפור העבדות מבואר בגמרא (פסחים קטז). מתחיל בגנות מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עכו"ם היו אבותינו. ושמאל אמר עבדים היינו. ומקורו של רב נראה מהפסוק המובא בהגדה ויאמר יהושע וכו' בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח וכו'. ומקורו של שמאל נראה מהכא. ולכ"ע סיפור העבדות הוא ענין של מתחיל בגנות. עבדות זה מום בגברא. וזו קללה שנתקלל בה חם. עבד אינו עושה ואוכל לעצמו אלא עושה ואוכל עבור האינטרסים של האדון.

### ב. ה' הוציאנו ביד חזקה

מה שכ' במקומות אחרים 'ביד חזקה' קאי על המכות שהוכו המצרים, אבל זה לא שייך לכאן. שכאן כבר כ' אח"כ 'ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים וכו'. אלא כאן צריך לפרש 'ביד חזקה' ע"ד שכ' ובני ישראל יוצאים ביד רמה, שע"י עשרת המכות בני ישראל קבלו כח וגדולה רבה על דרך שכ' עשרה ניסים (ל' גדולה) נעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים.

מהות אותה יד חזקה אינה גבורה גשמית כלל וכלל, וכן פי' האב"ע (דברים ד לד) 'ביד חזקה שיצאו ישראל ביד רמה ובזרוע נטויה, על טעם בעמוד אש וענן'<sup>15</sup>. ע"ד שכ' על

<sup>15</sup> כ' באותו פסוק "או הנסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי" וכו', והרמב"ן פי' שהתורה באה להזהיר שה' עשה להם ניסים עצומים, בכדי שלא ישחיתו, ואם יקלקלו הם יענשו. (כע"ז ביחזקאל פט"ז מוכיח אותם 'הודע את ירושלים את תועבותיה' ומפרט שם את הניסים והטובות שה' עשה להם בתוך מצרים ומתן תורה והמשכן, לעומת ישראל שפשעו בכל זה). והספורנו פי' שניסים הללו מלמדים שגם בגלות ה' ירחם ולא ישכח את ברית האבות. המשותף שבין כ'

מלך המשיח (ישעיה יא ד) 'והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע'. ויש סמך לדבר מבעל הטורים שכ' (דברים ז' א') אלמלא חטאו ישראל לא היו צריכים לכלי זיין. דהיינו גבורה גשמית. [ההבדל בין גבורה גשמית או רוחנית היא שגבורה גשמית זה כוחו של האדם, אבל גבורה רוחנית זה כח ורוח שנחה עליו מלמעלה ולבו כלב הארץ].

והיא שעמדה מי זאת ? פי' א' ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם. זה הכח החזק של ישראל שלא נאבדו בגלות. פי' ב' השכינה ששוכנת בתוך ישראל היא עומדת להם וזה סוד גבורתם, ודוד אמר (שמואל א יז) 'אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון, ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות'. ע"ד שאז"ל (ירושלמי תענית פ"ב - מובא בנפה"ח א' י"ט) משל למלך שהיה לו מפתח של פלטרין קטנה, אמר אם אני מניחה כמות שהיא הרי היא אבודה. אלא הריני קובע בה שלשלת וכו'. כך אמר הקב"ה אם אני מניח את ישראל כמו שהן הן נבלעין באומות העולם. אלא הריני משתף את שמי הגדול בהם. [ואשר על כן נתבעו במרגלים על שלא האמינו בכח ובגדולה שיש בהם, ואכ"מ].

### ג. המכות והעונש למצרים

התורה מבארת להדיא את ענין המכות (שמות י' ב') 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בס' וידעתם כי אני ה''. דהיינו המכות הם הוכחות ברורות על עיקרי האמונה, 'כי אני ה'', 'כי אני ה' בקרב הארץ, אין כמוני בכל הארץ'. ומאידך העונש למצרים היה רע וכואב מאוד כמבואר בהגדה שכל מכה היו בה ד' וה' מכות שני' ישלח בס' חרון אפו עברה וזעם וכו'. וסיפור כל זה משריש את האמונה וכן פי' האוה"ח הק'.

אך יתכן לבאר את ענין סיפור המכות באופ"א דהרמב"ם כ' (ה' תשובה פ"ו ה"ג) ואפשר שיחטא אדם חטא גדול וכו' עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון שמונעין ממנו התשובה, ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו וכו'. לפיכך כ' בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו וכו' ניתן הדין למנוע התשובה ממנו. ולמה היה שולח ביד משה ואמר שלח ועשה תשובה, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו, עכ"ד. ועד"ז יתבאר כאן החובה לספר שה' התעלל במצרים [התעללתי לרש"י מל' שיחקתי ולרשב"ם מל' עלילות]. לדעת שה' הוא עילת העילות וסיבת הסיבות, ר"ל פרעה לא נענש בגלל שלא הסכים לשלח את ישראל, אלא הקב"ה היה הסיבה גם לסירוב של פרעה וגם לעצם

הפירושים שהניסים נועדו לרומם ולגדל את ישראל [נס לשון הרמה וגדולה - רש"י שמות כ' י"ז] ויש בזה תוכחה כפי' הרמב"ן, וגם זכות ורחמים על ישראל כפירושו של הספורנו.

המכה. וכמו"כ ה' עשה מהם שחוק להורות שמלבד הידיעה שה' הוא מלך צריך לידע ג"כ אפס זולתו, הוא עושה מהרשעים, אפס ! !

#### ד. יציאת מצרים לנחול את ארץ ישראל

הקב"ה היה יכול להרוג ולהוריש את כל המצרים כדרך שהרג והוריש את ז' עממין לפני בני ישראל. יוצא א"כ שהקב"ה נתן את ארץ ישראל לנו לא בגלל ששאר ארצות לא היו פנויות, וארץ ישראל היתה ריקה ופנויה. שהרי הכנעני והפריזי ועוד אומות היו גרים בא"י. אלא רק משום שהמקום שה' בחר לנו זה ארץ ישראל ומימילא לא משנה מי נמצא באותו ארץ ה' מוריש אותו מפנינו וזהו 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'.

#### ה. תכלית המצוות הוא להגיע אל היראה שמונח בה הטוב האמיתי

'ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלוֹקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה' זה גולת הכותרת אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. וכל מעלות העליונות נמסרו לנו במצוות עשה (שערי תשובה ג יז). כ' באבן עזרא 'כי השם פדנו מבית עבדים, והנה עשה לנו זאת הטובה, והנה חייבים אנחנו ליראה את שמו, כי כבר הכרנו, כי הוא הטיב לנו, ועוד ייטיב לנו להחיותנו, כי מצותיו חיים הם למוצאיהם'. ומבואר בדבריו שהכרת הטוב מחייבת להגיע ליראה ולכל המצוות, וכמו"כ בעל חוה"ל ייסד את עבודת הבורא על יסוד של הכרת הטוב.

זה ג"כ חלק מסיפור יצי"מ, ללמד את הבן החכם את עומק הענין של יציאת מצרים, שאינו רק להיות מקיים מצוות אלא להכיר שהמצוות והיראה הם מתנות טובות מהבורא.

#### יציאת מצרים זה לידה והתהוות של עם ישראל

יש להוסיף עוד בזה. ע"פ מש"כ בתיקון ז' (תיקון ל' ל"ב ל"ט):

'א"ר אלעזר וכי מאן דאית ליה עבדא ואפיק ליה לחירו משעבודיה. אית ליה לרבוניה לשבחא גרמיה במפקנותא לחירו לעבדיה, וכי קב"ה דאמר לאברהם (בראשית ט') כי גר יהיה זרעך וגו' אית לשבחא גרמיה כמה זמנין (שמות כ') אשר הוצאתיך מארץ מצרים. א"ל ר' שמעון הכי הוא ודאי, אבל הכא לא משבח קב"ה גרמיה דאפיק לון מן גלותא, אלא חמשיין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לאשתמודעא בדרגא דאפיק לון דאיהו יובלא, דאתמר ביה

(ויקרא כ"ה) יובל היא שנת החמשים שנה, ואינון חמשינ תרעין דבינה דאתמסרו למשה בסיני בר חד דלא אתמסר ליה. ובג"ד אדכיר חמשינ זמנין באורייתא יציאת מצרים. אמר הא ודאי אתישב דעתאי'. ע"כ.

רבי אלעזר שאל, מכיון שהקב"ה גזר עבדות ת' שנים ואח"כ יצאו ברכוש גדול היאך משבח את עצמו שהוציאם הרי הוא סיבת העבדות של ישראל, ועוד עצם ההבטחה וקיומה לאחר מכן אינו מצדיק לשבח את עצמו כמה וכמה פעמים על מה שעשה לעבדו. ותירץ רשב"י יציאת מצרים אינה יציאה גשמית שהשעבוד נגמר, שא"כ זה סוג של מתנה ששמה חירות. ולמשל עבד הוא משתעבד תחת האדון וכאשר משתחרר הוא ברשות עצמו ולא קשור לאדון. הן אמת שהאדון היטיב עמו, מ"מ הוא ברשות עצמו והאדון הוא לעצמו, אבל אם האדון שחרר את העבד ולקח אותו לחתן או לקח את אמתו ועשה בה ייעוד, זה לא שחרור גרידא וזהו. אלא הוא ממש הפך את העבד והאמה שעשה אותם מלהיות עבדים להיות ג"כ אדונים כמוהו.

### אחותי רעיתי יונתי תמתי

יתכן שזה עומק הענין של כל חלקי סיפור יציאת מצרים הנ"ל. ישראל מתחילה היו ככל הגוים עובדי ע"ז, וג"כ היו עבדים, דהיינו במדריגה יותר פחותה מסתם גוי. והקב"ה הוציא אותם בדרגא דיובל, עלמא דחירו, דאית ביה נ' שערי בינה. ועל הבינה נאמר 'ותחסרהו מעט מאלוקים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו' וכל שאר הפרק. שהצדיקים הם נזר הבריאה הם השולטים בכל הבריאה. והם קרובים מאוד לשכינה ודבוקים בה. שהצדיקים בפני בשכינה כנר בפני האבוקה. וגדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ. ומכל זה רואים גודל מעלת וקדושת ישראל גבוה גבוה מאוד. אשר על כן מובן למה נענשו המצרים מאוד קשה וה' עשה מהם שחוק, משום שהם כביכול פוגעים בבן המלך 'בני בכורי ישראל'. ומובן ג"כ המשך המהלך של עול תורה וקיום המצוות בארץ ישראל, שזה שלימות המעלה של איש הישראלי. וכ' הרמב"ן (הקדמה לחומש שמות) והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם (ארץ ישראל), ואל מעלת אבותם ישובו, וכו', וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם וכו', והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולא שייך לגאול את ישראל מבלי לתת להם תורה ומצוות. שאילו היה כן היה זה בבחינת מש"כ הרמב"ם (ה' ע"ז סוף פ"א) 'וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרין בני יעקב לטעות העולם'.



### תמצית ההגדה כלול בעלינו לשבח

החיי אדם מבאר את עלינו לשבח לבאר הכפל ד' פעמים שלא עשנו כו' ולא שמנו כו' ולא שם כו' וגורלינו כו', שהוא נגד ד' דברים שישראל מובדלים מכל העכו"ם. א. נשמות ישראל הם נאצלים מאורו של הקב"ה כמש"כ נר ה' נשמת אדם, משא"כ נשמות העכו"ם שנאצלים מן השרים והיסודות. ב. כי כל העכו"ם יש להם חוקים נמוסים שכל אחד מנהיג במדינתו, אבל לישראל חוקים עפ"י תורה כמש"כ מגיד דבריו ליעקב, לא עשה כו'. ג. כל העכו"ם נתונים תחת ממשלת השרים, משא"כ ישראל ואמרו אין מזל לישראל, אלא הקב"ה בעצמו ובכבודו מושל עליהם כמש"כ בפרקי דר"א שבדור הפלגה הפיל הקב"ה גורלות עם השרים ונפלו ישראל תחת ממשלת הקב"ה וזהו כי חלק ה' עמו יעקב הבל נחלתו. כי כל אחד ואחד עובד למי שמושל עליו. ד. כי כל העולם נחלק לכל אומה כפי הראוי לממשלת אותו השר, ולישראל ניתן ארץ הקדושה בכל מיני קדושה, וזה שאנו אומרים בשבת הגדול 'עלינו', ולכן תקנו יהושע ולא משה, כי לא נשלם כל ד' מתנות טובות. ע"ש באורך. וכפי שנתבאר לעיל דבריו כולם מבוארים בתורה בסיפור יציאת מצרים לבן החכם. והצד המשותף לכל ד' מתנות שה' נתן לנו, זה שיש חיבור ישיר בינינו לקב"ה א. נשמה שהיא חלק אלוהי. ב. תורת ה'. ג. הקב"ה מלכנו. ד. מקומם של ישראל בארץ השם יתברך.

