

לרעות בגנים

חג הפסח פ"ו

יו"ל ע"י בתי המדרשות
של קהילת 'דרכי שמואל' גני אילון

לרעות בגנים - אלו בתי קנסיות ובתי מדרשות
ולקט שושנים - שומע ומקשיב בדרים בתורתו [שה"ש רבה]

באתי לגני

וכאן הבן שואל—סיפור יציאת מצרים שייך ל'בן', 'והגדת לבנך' - 'למען תספר באזני בנך'.

ואעפ"כ 'אפילו' כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, גם החכמים והנבונים שומה עליהם בזה הלילה להיות בכלל 'הבן שואל', וכידוע לבאר במה שאוכלים את הכרפס בשביל שישאלו התינוקות, שגם הגדולים קעת בכלל תינוקות הם, בזה הלילה אנו שואבים את האמונה לקרבנו, ואצל אמונה אין חכמה ואין תבונה, ובשביל כך כל אחד מעמיד עצמו כתינוק אצל אביו ומספר ביציאת מצרים.

זו האמונה הפשוטה שחינכו רבותינו, כמו ילד בן תשע, בלי להתחכם משל עצמנו כלום, רק כבן שהולך בתומו אחרי אביו, כמו שקיבלנו מאבותינו.

נדמה, כי בשנה זו יש אצלו הודיה מיוחדת לבו"ת על שזכנו בתקופה זו לאחוז באמונת אבותינו, ולהחזיק את בנינו בעץ החיים, ללא כל התחכמויות וחשובות רבים, בתפילה שנזכה לראותם כהבן החכם.

הן עומדים אנו בפתחו של גיליון 'לרעות בגנים' השישי אשר בס"ד מרובה יוצא לאור מידי שנה מהמובחר שבתורת חו"ד קהילתי - קהילת 'בני התורה' באחיסמן, וכבר נודע בשערים ושמו יצא לתהילה.

וההודאה גדולה היא לעת הזו, אשר כמעט ונסתם הגולל על גיליון חשוב זה מפאת צרכי העריכה וכו', ואעפ"כ להיות אנשים אשר רוח ד' בקרבם ובטוב התורה יחפצו ודיברנו ועמלו למען לא יפסק הבושם הטוב הזה מעל שולחנו, ב"ה וזוכים אנו היום לברך על המוגמר.

וכמידי שנה התדפקו ובאו על שערי מכל באי קהילתי, היושבים בשערי ציון גם בימים מלאים אלו, להביא מתבואתם החדשה להעלותה על במה חשובה זו.

ועתה חידשנו מדור נוסף בהלכות שבת, מתוך רצון להעלות כל שנה נושא מוסף, ליתן יד לבאים בחדרי תורה אלו ג"כ להעלות מקצרים על גיליון.

ונשיב בהודאה מרובה לציבור היקר שנתן מפריו בחפץ רב ובעין יפה למען יצא דבר נאה ומתוקן.

ויה"ד שנזכה שחג חרותנו ישפיע עלינו חרות עולם, ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, ונזכה בקרוב לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בב"א.

הפסח שפתי

- מוריני הרב שליט"א
הערות והארות על ספר שמירת שבת כהלכתה.....26
הרב אהרון אוסטרין
בדין פתיחת עריסת תינוק בשבת.....29
הרב גרשון יעקובזון
אם יש לחוש בכיסוי סיר משום אהל.....30
הרב נסים בוסו
יסוד הדין דאין בישול אחר בישול.....31
הרב מנחם מלריך
כלים שנתפרקו.....34

תשובה

- תגובה ממוריני הרב שליט"א
חינוך קטן למצוה.....39

תוכן הענינים

רבינו מרן בעל הדרכי שמואל זצוק"ל

בדין זמן הקרבת הפסח, ומוספין.....2

רבינו מרן רה"י הגר"א דויטש זצוק"ל

קיום ביעור ע"י השלכת החמץ למקום הפקר.....4

בל יראה בחמץ שמשליכו לביה"כ.....4

הנהגות מלכי בקודש אצל מרן זצוק"ל - בביעור חמץ.....4

מוריני הרב הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

חיוב ביעור ובדיקה מפירוורים.....6

גדר אכילת מרור וכורך בזה"ז.....9

ביעור חמץ

הרב יהודה אגל

חיוב בדיקה במוכר כל ביתו לגוי במכירת י"ג.....11

הבה"ח יעקב שרגא ברסלויער

בענין בדיקה דאו' ובדיקה דרבנן בשיטת רש"י ותוס'.....12

קס"ד

הרב יעקב ישראל לג

חגיגת ארבעה עשר.....12

הלילה הזה

הרב אהרון דיסין

במינים שיוצא בהם יד"ח מצה.....15

הרב שמואל ממן

שיטת הרמב"ם בדין כורך.....16

הרב מאיר כהן

מה נחשב 'אפיקומן'.....16

שיעור השתיה בכוס של ברכה וד' כוסות.....17

הרב יחזקאל גרטנר

בדין הסיבה.....17

הרב יהודה אגל

הערה בדין הסיבה.....19

הרב יצחק יונה פרנקל

החייבים בהסיבה והפטורים.....19

הרב אליעזר שוורץ

תקנת אמירת ההגדה ועיקריה.....20

הרב אברהם טובולסקי

הערה בענין סיפור יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה.....22

מועדים לשמחה

הרב שמואל ממן

דין עונג בחוה"מ.....22

הרב מאיר כהן

חציו לה' וחציו לכם.....23

תענית ביו"ט.....23

הרב נסים בוסו

קריעת ים סוף - בדידה תליא מילתא.....23

ספירת העומר

הרב יהודה אגל

גדר הברכה בספירת העומר.....24

ערוגות הבושם

מתורגם של רבותינו מעתיקי השמועה זיע"א

רבינו מרן בעל הדרכי שמואל צוק"ל

כהמנ"ח, ואולי זה שהם שאלו למה צריך לימוד זה בגלל שזה היכי תמצא רחוק שלא יהיה תמיד.

ופלא על המנ"ח שלא הביא את הרמב"ם בהל' ק"פ (דלעיל ריש דברינו) דס"ל שזמן ק"פ ביסודו הוא חצות, ורק יש דין קדימה לתמיד שהיא לפני הפסח, והמנ"ח אומר על דבריו שלא נתברר בגמ' כמה זמן מאוחר הפסח מהתמיד, ואולי זה בין כה וכה לא שכיח שלא יהיה תמיד, וכמש"נ, אלא דעדיין צ"ע מ"ט שתקי מה יהיה אם יעשו את התמיד יום אחד בזריות יתירה, ונראה שאדבריה פשוטות הגמ' באמת לא כהמנ"ח שאם יש זמן מיוחד לפסח יותר מאוחר הגמ' היתה צריכה לפרש את זה, ובאמת גם בלי הנפק"מ הגמ' היתה צריכה לכתוב את הזמן, ובפרט שהמנ"ח עצמו הביא נפק"מ העולה, והגמ' לא כותבת זמן אלא רק 'ואוחר דבר', וכו', משמע שזמניהם שווים אלא שיש דין קדימה לתמיד על הפסח, וצ"ע.

ובירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) יותר משמע שזה רק דין קדימה, וז"ל הירושלמי, 'ויקריב פסח תחילה ותמיד אחריו, יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים', וכו', ועיין בזה דפשוטות לשון הירושלמי מורה שכל הלימוד הוא שהתמיד צריך להיות לפני הפסח, ולא ההיפך, וגם בתלמודא דידן הגמ' (זבחים צ"א ע"א) משהו את דין הפסח אחר התמיד לדין של התדיר תדיר קודם, ואמנם באמת השאג"א (סי' כ') מתקשה שהרי בגמ' יש לימוד מיוחד שפסח אחר התמיד, ואין אפשר להשוות, אך עכ"פ לנידוד"ה הרי לכאורה רואים דלא כהמנ"ח, וצ"ע.

ב

הגמ' (פסחים נ"ח ע"א) אומרת "מוספין בשש" ופירש"י (ד"ה ר' ישמעאל) "דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בוקר, וק"ל בסדר יומא פ' אמר להם הממונה (ל"ד ע"א) בוקר הו' הקדמה ויום משמע איחור", אמנם היה אפשר להבין ברש"י שהגמ' ביומא קאי על מוספים בלבד, אולם זה אינו, שהרי במקו"א (יומא ל"ד ע"א) הגמ' מדברת על ביזיך שכתוב שם פעמיים 'ביום' והכוונה לאחר, וכונת דברי רש"י רק לומר שה"ה מוספים, כיון שכתוב בהם 'יום' זה מלמד על השעה המאוחרת שעדיין נקרא עליה שם 'יום', וזה השעה השישית, ששעה שביעית זה כבר בין הערבים, ואפי' שנפסק כרבנן שתמיד של בוקר קרב עד חצות, ובע"כ שהבוקר נמשך עד חצות, מ"מ אם כתוב 'יום' נקראת גם הרי זה כולל בתוכו את השעה הכי מאוחרת שנקראת עדיין על שם 'יום', ואפי' שעדיין נקרא גם 'בוקר', ורק שבמקום שכתוב 'בוקר' המצווה היא להקדים ביותר, עכ"פ כל יסוד המו"מ דסוגיין (אליבא דכו"ע, הן אביי, הן רבא, ואף רבה בר עולא) ברור לכו"ע דזמן ה'מוספין בשש', ואילו במס' יומא (שם) ששם זה המקום שכתוב כל הסדר של הקרבנות וזמנם, שם לא כתוב זמן המוספין, וגם בכל מקום אחר לא כתוב זמן המוספין, וגם כאן זה כתוב רק דרך אגב בשביל להסביר פלוגתא דר' ישמעאל ורבי עקיבא, ולא כהל' בפני עצמה.

עכ"פ העולה עפ"ד שחלוק הלימוד של 'בערב' ו'בין הערבים', מהלימוד של 'בוקר' ו'יום', שכשילפינן מדכתיב 'בערב' ו'בין הערבים' זה לא דין זמן, אלא

בדין זמן הקרבת הפסח, ומוספין:

א

הרמב"ם (פ"א מהל' קרבן פסח ה"ד) כתב וז"ל, "שחיטת הפסח אחר חצות [הרמב"ם כאן לא מתייחס לנידון דרבנן אם צריך לחכות חצי שעה, אמנם שיטת הרמב"ם שאפשר לשחוט מיד ולא צריך לחכות חצי שעה, אלא שזה נידון נפרד, וכאן הרמב"ם לא דיבר עליו], ואם שחטו קודם חצות פסול, ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים, וכו' ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים כשר", וכו', עכ"ל, משמע ברור בדברי הרמב"ם שזמן שחיטת פסח הוא אחר חצות, ואם שחט קודם פסול הקרבן, אבל אחר חצות זה הזמן, ורק אח"כ הוא אומר שסדר הקרבת הפסח הוא אחר תמיד של בין הערבים, וכן משמע ברמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ח) לגבי הדין של 'לא תאכל עליו חמץ', וז"ל, "לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים, והוא חצי היום", עכ"ל, והרי שזמן ק"פ הוא חצות, וכן משמע מהרמב"ם (פ"א מהל' תמידין ומוספין ה"ג) וז"ל, "תמיד של בין הערבים שוחטין אותו וכו' משש ומחצה", ושם בה"ד "אין שוחטים את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים", עכ"ל, והרי שהרמב"ם הזכיר זמן רק כלפי קרבן התמיד, ולא לגבי קרבן פסח, שלגביו הוא רק אומר שזה קרב אחר תמיד של בין הערבים, אבל הזמן זה כמו שהוא אמר בהל' ק"פ שזה חצות.

וצ"ע דהא לכאורה זה לא כפשוטות הגמ', וכמו שאומר המנ"ח (מצוה ה' אות ג') שהגמ' (פסחים נ"ט ע"א) אומרת טעם לזה שפסח אחר תמיד של בין הערבים, "יאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', לדבר שלא נאמר בו 'בערב', אלא 'בין הערבים' בלבד", ואומר המנ"ח שאין פסוק בתורה שהפסח צריך להיות אחר התמיד, וכל מה שיודעים שהפסח אחר התמיד משום שהזמן של הפסח הוא יותר מאוחר מהזמן של התמיד, ולא כתוב בתורה דין קדימה שתמיד לפני הפסח, ולכך אומר המנ"ח שנראה ברור שאם אין להם תמיד כגון שלא מצאו כבש מבוקר [ותוס'] (סוכה מ' ע"א ד"ה שאינו) הרי אומר שביקור מעכב, אמנם זה דיון באחרונים (עי' בטו"א מגילה כ"ט ע"ב, שו"ת מהרש"ם ח"ו סי' ל"ה, ובמה שהביא שם מהשו"מ, ועוד) אם ביקור מעכב או לא. בכ"ז יצטרכו לחכות עד שיגיע זמן הפסח, ואפי' שבין כה וכה אין תמיד שמקדימים אותו, אבל לא נאמר דין קדימה אלא נאמר זמן מאוחר לפסח מאשר לתמיד.

אלא שהמנ"ח נתקשה שלכאורה דבריו הם דלא כמש"כ בתוס', שהרי התוס' בסוגיין (ד"ה...) שואל למה צריך ילפותא שפסח אחר תמיד, תיפוק ליה שתמיד תדיר, וצריך להיות קודם, ואומר המנ"ח שעפ"ד ל"ק קושיית התוס', שהרי לולא הילפותא היינו יודעים רק שהתמיד קודם לפסח, אבל אם אין תמיד הו"א דאפשר להקריב הפסח בזמן התמיד, והילפותא מלמדת שזמן הפסח ביסודו הוא מאוחר מזמן התמיד, ואפי' שאין תמיד יעשו את הפסח יותר מאוחר, ע"ש, ועכ"פ עלה בידינו שתוס' שכן שאלו ע"כ הם דלא

¹ חלק מתוך שיעור שנמסר בהיכל הישיבה ק"ט אלול תשנ"א - אינו מוגה!!

רק דין קדימה, ודלא כהמנ"ת, וכמש"נ לעיל (אות א'), ואילו הלימוד מדכתיב 'יום' זה לימוד של זמן, ובזה יש לבאר מה שהרמב"ם לא כותב זמן של תחילת המוספין אלא רק את הזמן הסופי הביא גבי תפילת המוספין (פ"ג מהל' תפילה ה"ה) שם כתב שזמן תפילת מוסף זה עד שבע שעות, והמתפלל מוסף אח"כ אע"פ שפשע יד"ת, מפני שזמנה כל היום, והיינו כמש"נ דאחר דכתיב 'יום' הרי כל שלאחר חצות כבר נחשב כבין הערבים, אבל לגבי תחילת הזמן הרי כל שהוא בכלל 'יום', ולכן לא כתוב בשום מקום ברמב"ם זמן לתחילת המוספין.

[אמנם בלבושי שרד (הו"ד בביאור הלכה ריש סי' רפ"ו) כתוב שתפילת מוסף עיקר זמנה בשש, ונפק"מ שאפי' אם התפלל שחרית בהשכמה כותיקין, וזמנו של מוסף אחר שחרית, מ"מ יותר טוב לכתחילה לאחר את מוסף לשעה שישית, ואילו למשנ"ת אין זמן קבוע לתחילת זמנה, בבוקר תיכף לאחר תמיד של שחר].

ואכן עי' בדברי התוס' (ברכות כ"ו ע"א ד"ה תפלת) והרא"ש ועוד מהראשונים (שם) שאומרים שזמן תפילת מוסף, וכן קרבן מוסף מהבוקר, גם תוס' ישנים (יומא ל"ה ע"א) נתקשה למה צריך פסוק להקדים תמידין למוספין, תיפוק ליה שלגבי קרבן התמיד כתוב 'בבוקר', ובמוסף כתוב 'יום', ותי' שקרבן מוסף ותפילת מוסף אף שעיקר מצוותו בשש, מ"מ יכולים להיות מהבוקר, [ואף שעדיין צ"ע דהא הקושיא נשאת גם אחרי מה שהם אומרים שמוסף יכול להיות מהבוקר, שהרי התו"י מודה שעיקר מצוותו זה בשש, ואפשר לדון בזה, אכמ"ל].

אלא דצ"ב מ"ט כל הסוגיא דברכות הנז' לא כתובה ברמב"ם, ונראה שהרמב"ם הולך כדרכו שכיון שעיקר המקום שמדובר על סדר ההקדמה זה ביומא, ושם לא כתוב זמן, ולא באף מקום אחר, חוץ מסוגית הגמ' דפסחים (שם), שוב ס"ל להרמב"ם שאין זמן במוסף, אלא רק זאת מצינו דין שמוסף יהא אחר התמיד, וכמו בערב ובין הערבים שזה רק דין קדימה ואיחור, ולכן העלה שכן הוא הדין אפי' שבסוגיא דפסחים כן כתוב זמן במוסף.

ג

הרמב"ם (פ"א מתמידין ה"ג) כתב "ולמה מאחרין אותו שתי שעות וכו' לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו", עכ"ל.

[הנה בלשון הרמב"ם נראה ברור שעשה דהשלמה זה דין בסדר הקרבנות, ולא מצוה בסדר הבא במערכה כרש"י וכר"ח, ולכן הרמב"ם בסה"מ לא מונה עשה דהשלמה כמצות עשה, וכמו כל הלכות סדר שהיו במקדש שהרמב"ם לא מונה אותם כמצוה, אולם הרמב"ם (במנין המצוות ששכחן הרמב"ם לדעת הרמב"ם, מצוה י"א) מונה עשה דהשלמה למצוה, ויכול להיות שגם לרמב"ם עשה דהשלמה זה דין סדר, ובכל זאת לרמב"ם זה מצות עשה. וזהו דמשמע שם ברמב"ם שהדין לא להקריב לפני תמיד של שחר, ולא אחר תמיד של בין הערבים, דין אחד הוא, וגדר אחד להם, והיינו עשה ד'עליה השלם כל הקרבנות כולם', אולם בלשון הרמב"ם יש שנוי לשון בין תמיד של שחר לבין תמיד של בין הערבים].

ד

ושב אחר שכבר כתב הרמב"ם (בה"ג) שהפסח לבדו נקרב לאחר תמיד של בין הערבים, [ושב וכתב (בה"ד) את עיקר ההלכה, "אין שוחטין את הפסח אלא אחר התמיד של בין הערבים"], עוד המשיך וז"ל, "וכן מחוסר כפורים מקריבים כפרתן אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהם לערב", וצ"ע דהרמב"ם היה צריך לומר שצריכים

² א"ה, לא בא מבואר בדברי רבנו לאיזה שינוי לשון נתכוין, ונראה דלשון הרמב"ם (שם ה"ג) דכתב לגבי תמיד של שחר "שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר", משמע שהוא הלכה בהלכות התמיד שהוא המתיר ההקדמה, או משום שהוא

להביא כפרתן לפני התמיד, ורק אח"כ לומר שאם שכחו להביא כפרתן לפני התמיד יכולין להקריב גם אחרי התמיד, וכמו שרש"י אומר "ששכח ולא הביא כפרתו קודם לתמיד", וכן דתנן (פסחים צ' ע"א) "זב שראה שלש שהוא מחוסר כפרה שוחטין עליו בשמיני שלו" אם חל שמיני שלו ב"ד, כתב רש"י "ואפי' לא הביא כפרתו ומביאה לאחר מכן דמחוסר כפורים דחי עשה דהשלמה כדאמרו בתמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"א)", ואפי' שבגמ' שם לא מוזכרת הגמ' דתמיד נשחט בכל זאת רש"י הביאה להדגיש דמה שאפשר לו להביא כפרתו לאחר התמיד, הוא רק מדין דחיה, ואמאי כתב הרמב"ם דין זה לכתחילה.

ועוד יש להביא שדברי הרמב"ם בדווקא נאמרו, דהא גם בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ד) מוכח כן, וע"ש דכתב "מחוסר כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהם ב"ד שוחטין עליהם ומקריבים קרבנותיהם ב"ד בניסן, בין קודם שחיתת הפסח, בין אחר שחיתתו, וכו' ואין שוחטין עליהם עד שימסרו קרבנותיהם ביד ב"ד", וגם שם לא כתב שלכתחילה מקריבין קרבנותיהם לפני התמיד, ורק אם שכחו מקריבים אחר התמיד, ואדרבה מלשוננו משמע שמעיקר הדין אפשר להם להקריב לאחר התמיד, דהרמב"ם שם כתב את כל דיני מחוסר כפורים בער"פ, כגון שימסרו קרבנותיהם, ובכל אופן לא הזכיר שלכתחילה צריך להקריב לפני התמיד. [ואין נראה שהשמיט סוגיא ערוכה שכל דין זה הוא רק אם שכת, ופשוט הדבר אצלי שאין זה דרך הרמב"ם].

ועוד צ"ע אמאי הרמב"ם בהלכות תמידין כולל יחד את פסח ומחוסר כפורים ששניהם באים אחר התמיד, והרי בטעם הדבר הם שונים ביסודם כמשנ"ת, ואין לומר שהרמב"ם נקט כלשון הברייתא שהרי הוא לא כתב קטורת ונרות, וכן בה"ג לא כתב קטורת ונרות ומשום שקטורת ונרות פשיטא שיכולים לבוא אחר התמיד, ולכן לא כתבם בדינא דעשה דהשלמה, אלא בהלכות תמידין (פ"ו ה"א) ובהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ד), וא"כ למה כלל פסח עם מחוסר כפורים.

ומעתה נבוא לבאר, דהנה כבר הבאנו שרש"י במשנה (צ' ע"א) הביא את הגמ' בתמיד נשחט, ואפי' שבגמ' שם זה לא מוזכר, [דסמכה על גמרתנו], וי"ל דרצה להדגיש שמחוסר כפורים זה רק מדין דחיה. וכן רש"י כאן כתב ומחוסר כפורים וכו' ששכח ולא הביא כפרתו קודם לתמיד, ומדקדק לומר שמחוסר כפורים זה לא כפסח שקרב מעיקר הדין לאחר התמיד, אלא זה רק דחיה אם שכת, [אבל זה ודאי שאין לדייק ברש"י שכל הדין שמחוסר כפורים דוחה עשה דהשלמה זה רק בשכת, אבל אם היזיד ולא הביא כפרתו לפני התמיד שוב לא יוכל להביא כפרתו לאחר התמיד, שזה אינו, שלא מצינו באף מקום שקנסו מחוסר כפורים שהיזיד], וגם קצת צ"ע דהרמב"ם במחוסר כפורים אינו מזכיר לשון דחיה וכדרכו בכל המצוות הנדחות, [עיין הלכות יבום פ"ו ה"י], ואיכא נפ"מ בזה היכא דאפשר לקיים שניהם.

ומכל זה היה נראה לומר בדעת הרמב"ם שמה שכלל יחד מחוסר כפורים ופסח משמע שהוא חולק על רש"י וסובר שהם אותו דין, ומחוסר כפורים בערב הפסח שמביא כפרתו לאחר התמיד, זה אינו מדין דחיה אלא כך עיקר הדין, שלגבי כפרתו של מחוסר כפורים בער"פ לא נאמר עליה השלם, שלא רק כלפי הפסח עצמו לא נאמר עליה השלם, אלא כל דבר שאדם עושה בשביל הפסח לא נאמר עליו עליה השלם, ואע"פ שבסוגיא מבואר שהוא מדין דחיה, אבל הרמב"ם הלך כדרכו, שכיון שבגמ' בדף צ. שזה עיקר הסוגיא של מחוסר כפורים לא כתוב דחיה, ורק אצלנו הגמ' אומרת זאת בדרך אגב כששואלים על ר' ישמעאל שמדבר על כל השנה, נדחית סוגיא דין שאינה במקומה מכח סוגיא דבמקומה, ולכן הרמב"ם פסק שזה לא מדין דחיה,

התדיר מכולם, ואילו לגבי תמיד של בין הערבים כתב הרמב"ם (שם) "ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים" ומשמע דזוהי הלכה בסדר ההקדמה, ועיין.

ואולי הכריחו ג"כ קושית התוס' על דברי הגמ' שזה דחיה, שהרי זה לא בעידא.

והרמב"ם אצל בזה לשיטתו, שאם היה סובר כרש"י וכר"ח שעשה דהשלמה זה דין במערכה, לא היה שייך לומר החידוש הנ"ל בדעת הרמב"ם, דהתורה אמרה שדין המערכה שהקרבן האחרון שיקרב עליה זה התמיד, ואע"פ שחידשה שאפשר להקריב את הפסח אחר התמיד אבל עדיין נשאר הדין של

המערכה שלא יקריבו עליה דבר אחר התמיד, ואיך אפשר לומר שכל דבר שקרב בשביל הפסח דינו להיקרב לכתחילה אחר התמיד, אבל הרמב"ם לשיטתו שעשה דהשלמה זה דין סדר וכשנ"ת, וא"כ אפשר לומר שכמו שלגבי פסח התורה אמרה שהסדר הוא שהפסח אחר התמיד ולא התמיד אחר הפסח, כך כל דבר שקרב בשביל הפסח הסדר שלו שיקרב לאחר התמיד.³



רבינו מרן רה"י הגר"א דויטש זצוק"ל

קיום ביעור ע"י השלכת החמץ למקום הפקר

כתב בשו"ע (סי' תמ"ה ס"ג) קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים אעפ"י שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו. ע"כ. וכתב במ"ב (סקי"ח) דהאחרונים חולקים ע"ז דאם הפקירו וזרקו למקום הפקר קודם זמן האיסור שוב אין עליו חובת ביעור ע"ש. וסיים המ"ב וז"ל אלא דאפילו אם הניחו במקום המופקר לכל צריך שיפקירו לגמרי בפיו ובלבו ולא יהיה בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור כל זמן שלא זכה בו אחר, ע"כ. ומקור הדברים בשו"ע הגר"ז.

וצ"ע אמאי צריך להפקיר, והלא כשזרקו למקום הפקר הו"ל אבידה מדעת. ואמנם באבידה מדעת נחלקו רבוותא אי הוי הפקר (עי' רמב"ם פ"א מגזילה ה"א ובטור חו"מ סי' רס"א), ולדעת הנתה"מ (שם) אי"ז אלא מתורת יאוש, אך לכאורה נראה דחמץ שנתיימש הימנו אינו עובר עליו בבל יראה, ואף לדעת הקצה"ח (סי' שס"ב סק"א) והנתה"מ (סי' רס"ב סק"ג) דיאוש לא הוי אלא היתר זכיה מ"מ מסתבר שאינו עובר עליו בב"י, ועוד דלכא' לא גרע מסופי תאנים. וכן מוכח בדברי הרמב"ן שכתב (בריש פסחים) דלריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה מ"מ הוא מתיימש ממנו, ואמנם בדברי הרמב"ן מבואר כמה לשונות בגדר ביטול אך משמע בדבריו דעכ"פ יאוש נמי מהני, וצ"ע.

ובחזו"א (או"ח סי' קי"ח סק"ב) כתב דאם הניחו במקום הילוך רבים שעומד לאיבוד הוי כתרנגולת שמרדה ואין קנין לאדם בדבר שאינו שליט עליו ואף אם אינו רוצה להפקירו נעשה הפקר בע"כ, וזה מהני אף בתר זמן איסורו,

ע"כ. וק"ק מה שדימה לתרנגולת שמרדה דהתם כיון דמרדה אינו יודע היכן היא ואינו שליט עליה, אבל הכא הרי הוא יודע היכן החמץ, ואף שהוא במקום הילוך רבים ויכולים בנ"א ליטלו מ"מ לא דמי למרדה דאין הדבר בשליטתו. [והאידא פת המושלכת ברה"ר קרוב לזדאי שלא יטלוה בנ"א, אך גם בזמן הגמ' שהיו נוטלים מ"מ מאחר שיודע היכן מונח הדבר לא חסר בשליטתו]. וצ"ע.

בל יראה בחמץ שמשליכו לביה"כ

כתב במ"ב (סי' תמ"ה סק"ה) דחמץ שמשליכו לבית הכסא הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו וא"צ לפררו קודם שמשליכו, ע"כ. ובחזו"א (סי' קי"ח סק"ג) השיג ע"ז דאף בבל יעבור בבל יראה מ"מ לא מיקיימא בזה חובת ביעור דנהי דחשיב כיחיד לשיביה וטח פניו בטיט ובטל מתורת אוכל מ"מ לא חשיב איבוד מן העולם ועדיין ראוי לחזיר, וראוי גם לכלב ע"י נקיון, ע"כ. וצ"ע במה שדימה החזו"א משליך לבית הכסא לכופת שאור שיחדה לשיביה (פסחים מ"ה ב'), דהתם שמייחדו לדבר אחר פקע מיניה תורת אוכל, אבל משליך לביה"כ אינו מייחדו לדבר אחר אלא מניחו במצב שנפסל מאכילה. [והרי בכופת שאור נחלקו אי בעי שיטוח בטיט או דסגי ביחוד ואטו בהשלכה לביה"כ יהני מחשבה].

אך בעיקרא דמילתא צ"ע מאי שנא מפירורין דממילא בטלי, ומדמי לה הגמ' (פסחים ו' ב') לסופי תאנים, וכשמשליך החמץ לביה"כ אין לך ביטול גדול מזה. ולא שייך חששא דשמא לא יבטלנו יפה יפה דהלא מאיס ואין אדם שישטפנו ויאכלנו, ולא שייך נמי חששא דשמא יבא לאוכלו שהרי הוא מאוס.

הנהגות מלכי בקודש אצל מרן זצוק"ל – בביעור חמץ

בדיקת חמץ

עבודת הבדיקה על ידי רבינו ראש הישיבה זצוק"ל הייתה במאמצים גדולים ונוראים וחרדה גדולה. בשנים עברו היה בודק בליל בדיקת חמץ את כל הבית והיה מסיים סמוך לעלות השחר, אולם בשנים האחרונות עקב הקושי הגדול, הוא החל לבדוק כבר כמה ימים קודם לכן ואף כשבוע ימים קודם פסח מידי שנה בשנה, ואת החדרים שעברו בדיקה היה נועל, כשהוא מוסר גופו ונפשו למען מצווה רבה זו, בפחד גדול לקיים את המצווה כהלכתה.

בשנים עברו כאשר ילדיו של אחיו הרב הגאון רבי יוסף מאיר זצ"ל היו קטנים, היה הולך רבינו זצוק"ל לאחר שסיים את בדיקת החמץ בביתו לבית אחיו לסייע לו בבדיקת החמץ. מאחר שקשתה עליו הראיה.

לא וויתר לעצמו כלום עד השנה האחרונה, היה בכוחות אדירים מזיז ארונות ושולחנות כבדים ושוכב על הרצפה ומתאמץ בעצמו ובודק בלטה בלטה, וכן בסדקים ובחריצים של הכסאות וכדו' מחפש פירורים דקים והעיד מהסטיפלער שהחמיר בזה, כאשר בשנים האחרונות כבר היה צריך עזרה להזיז

בדברי רבנו הגדול זללה"ה בדעת הרמב"ם אתי בפשוטו דכיון שמביאין הקרבן בשביל הפסח הרי הכל היתר הקרבת הפסח לאחר התמיד הוא משום דזה זמנו, א"כ י"ל שכל שהוא צורך הפסח הריהו מקריב ובא לכתחילה אחר תמיד של ביה"ע.

³ א"ה, יראתי בפצותי שיח, ורק לעורר באתי להעיר שעפ"ד רבנו זללה"ה י"ל עוד שהרמב"ם הוכרח כן מתוך הכרח העולה מקושית התוס' (מנחות מ"ט ע"ב) למה ה' שנתערבו עורות פסחיהן מביאין ומתנים בשלמים, והא איך מקריבים אחר תמיד של בין הערבים, וכן בכור שנתערב בקרבן פסח, עי' בתוס' שם מש"כ בזה, ולמשנת

את הארונות והרהיטים הכבדים, והיו באים הנכדים שליט"א לסייע לו במלאכה. שנה אחת בשקיעותו בבדיקה לפתע נתפסו זקנו ופאותיו באש וכמעט נכנס לסכנה.

בחיי אביו זצ"ל היה שולח את הילדים לעזור לאביו בבדיקת חמץ, ורבים מהנהגותיו בפסח הוא קיבל ממנו.

בדיקת חמץ הקפיד לערוך אף במקומות בהם היה ניתן להקל, בדקדוק על פירורין דקים. בערב פסח הראשון לאחר נישואיו נכנס לחדר האשפה בליל בדיקת חמץ, וגילה לתדהמתו כי הכל מלא חמץ ועבד כל הלילה לנקות, מאז הוא לקח לעצמו תפקיד קבוע לבדוק את חדר האשפה ואת עגלות האשפה במקומות בהם התגורר על אף הריח הרע שנדף משם, והיה מגיע עם חומר ניקיון או נפט לבטל את החמץ וזאת לאחר הניקיון.

בנו הגאון רבי שמואל שליט"א מעיד כי ברכוש המשותף כולל פחי אשפה, שם לא הקפיד על פירורים דקים משום שבבית אדם מוכן לאכול מהרצפה משא"כ בחדר מדרגות. וכן מעיד בנו שליט"א כי פעם עשה רבינו זצוק"ל ניסויים בחתיכות חמץ שעוברים כיבוס מה מצבם לאחר הכביסה.

תחת אחד השיחים התבטא רבינו כי ראה בשם הגר"ח זצוק"ל כי פחות מכזית על הרצפה לא צריך לבער כי זה נדרס ברגלים. ואמר רה"י כי אינו מבין את זה ופתח מ"ב בהל' ערב פסח שחל בשבת, שם כותב כי פירורים דקים לא צריך לבער כי נדרס ברגלים, ואמר כי 'פירורים דקים' זה לא פחות מכזית... ואמר עוד כי פשוט שמתחת לארונות זה לא נדרס ברגלים וכן מתחת חלק מהשולחנות, כמו השולחן בבית רה"י שלא מזיזים אותו והוא קבוע, החמץ מתחתיו לא נדרס ברגלים.

ואמר רה"י כי הוא חושש להחמיר אפילו במשהו, וציין לשבח המחמירים, ואמר כי היה לו שכן מעדות המזרח שהיה מסייד את הבית כל שנה בערב פסח, וציין זאת לשבח.

מכירת חמץ

לא היה מוכר חמץ גמור או תערובת כלל, אלא רק ארונות וכדו' בהם היה חשש לפירורים דקין, והיו שנים שמכר את הספא בבית כי ראה שלא מצליחים לנקותה כדבעי מפירורים. את ענייני המכירה לגוי סידר כדרכו בדקדוק עצום. בשנים האחרונות מכר את חמצו לגוי על ידי שטר מכירה של עמוד ההוראה מרן הגר"ע אויערבאך שליט"א באמצעות השליח הגאון רבי ישראל אריה אויערבך שליט"א ממתפללי בית מדרשו.

בשטר עצמו היה לפרט בהירות את כל המקומות המכורים והיה נוהג להדביק מדבקה קטנה ולבאר שכדוגמת המדבקה הזו יש בכל הארונות המכורים לגוי בבית.

אף את התרופות היה מוכר לגוי ואת כל ספרי הקודש בבית. את כל עמודי הספרים היה מכסה בנילון להיכר וכדברי החזו"א שבפירורים אי"צ מחיצה. והיה ממלא כמה מדפים בסלון הבית מספרים שהיו מיועדים רק לפסח והיו מונחים כל ימות השנה בחדר פנימי, ש"ס, רמב"ם, שו"ע וספרי היסוד הראשונים והאחרונים.

ברחוב הרב וסרמן ביקש מידי שנה רשות מכל השכנים למכור את חצר הבניין והיה עושה שטר מיוחד על ידי שליח לשטח החצר שמאחורי הבניין.

שריפת חמץ

שריפת חמץ נהג רבינו לקיים מיד לאחר סוף זמן אכילת חמץ, במדורה הגדולה שהייתה ב'כיכר הישיבה' ברחוב הרב דסלר. היה טורח בעצמו לסחוב את שקיות החמץ שנותרו בביתו לכיוון כיכר הישיבה, כשהוא לא מסכים שיעזרו לו ויקלו עליו אלא רצה לטרוח בזה בעצמו.

היה מתקרב ממש לאש הגדולה וכל גופו האדים מחום האש, בשביל לוודאות שוב ושוב כי החמץ מתכלה ונשרף, והיה אומר שם את נוסח הביטול וממתין כאמור זמן ממושך לראות שהחמץ נשרף.

בערב פסח י"ד בניסן תש"פ, הימים ימי הפחד והחרדה ממגיפת הקורונה, היה כזכור סגר מוחלט ברחבי הארץ וכמובן שנאסרו שריפות כליל, ואף שוטרים הסתובבו בכל מקום בכדי לפקח ולאכוף את האיסור החמור...

יום לפני כן בתאריך י"ג ניסן כתב רבינו זצוק"ל את מכתבו ההיסטורי והנודע בעניין הקורונה שהרעיש תבל ומלואו.

בהתחלה חשב רבינו הגדול לשרוף את החמץ בחצר ביתו בעלות השחר של ערב פסח, ובכך להימנע מעימות עם שוטרים או עם 'מוסרים' למיניהם, אך לאחר מכן יעץ שאפשר לארגן שריפת חמץ ברחבת הישיבה, מקום שלא דרים בו אנשים, וכך ארגנו מספר מצומצם מתלמידי שריפת חמץ בחניון ליד אולמי סגל שבגבעת ישיבת פוניב'ז ב"ב.

רבינו זצוק"ל הגיע למקום בשמחה מרובה על קיום המצווה כהלכתה והניח את החמץ כשהוא אומר לפני כן בקול רם: "לשם מצוות ביעור חמץ". אחד מתלמידי הקרובים שאל את רבינו האם רוצה סידור לומר את הנוסח שאומרים, שאל אותו רבינו בבת שחוק: "על איזה נוסח אתה מדבר? כי את "כל חמירא" אמרתי כבר עשרות פעמים בימים האחרונים..."

לאחר שהמתין דקות ארוכות שהכל ישרף, ביקש מארבעת הבחורים שעמדו שם להעיד שהוא מפקיר את כל החלק שיש לו בפחי האשפה של הבנין. ראש הישיבה היה שרוי בעת רצון מיוחדת לאחר עשיית המצווה, והוא סיפר כי לאחר נישואיו התגורר בדירה שאולה, ובערב פסח ביום י"ד ניסן לאחר ששרף את החמץ התעורר בליבו החשש שמא יש בפחי האשפה של הבניין חמץ, ובדק ואכן מצא כמויות של חמץ בעין ללא גוזמא. והלך ושפך נפט על כל הפחים. לאחמ"כ כעסו מאד השכנים עליו שריח נפט נודף מהפחים של הבניין.

ולמד עליהם רבינו זיע"א זכות כי חלק מהשכנים היו עמי ארצות שבאמת לא ידעו את ההלכות בעניין.

לאחר מכן ראו כיצד ליבו של רבינו מתרונן ומזמר מקיום המצווה בהידור כהלכתה על אף כל המפריעים, ולפתע ביקש רבינו לנגן ניגון, וכך שוררו התלמידים עם רבינו הגדול במשך דקות ארוכות 'תהא השעה הזאת', ו'לשנה הבאה'. כשהוא מברך את כולם לישועות במהרה. לאחר שהלך וצעד כברת דרך, חזר לפתע ואמר ששכח לומר 'יישר כח' לאלו שארגנו את השריפה.

שואלין ודורשין

מורינו הרב שליט"א



מורינו הרב הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

חיוב ביעור ובדיקה מפירורים

איתא בגמ' (פסחים ו' ע"ב) "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל מאי טעמא, אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי", והוכיחו האחרונים דלהדיא שאין בפירורין הנמצאים בבית בכדי לחייב בביטול, ולפירורין היינו דכיון שלא חשיבי מאליהם בטלי (ע"ש ברש"י), אלא דשם מוכח רק דאין חיוב לבער, ע"ש, ועדיין צ"ע האם איכא חיוב דרבנן לבדוק אחריהם, ולשימם אחורי מחיצה, [אלא אך זאת למודעי שאין דברינו אלא לבאר ולברר את המחויב מצד הדין, ועדיין ידועים דברי הרא"ש (פסחים פ"ג ס"ב) שישראל קדושים ובודקים לבער אף ממשוה חמץ, וע"ע במה שהביא המהרש"ם (דע"ת סי' תל"ג ס"ב) מכתבי הגה"ק מבוטשאטש (וכבר בא במהדו"ת דהאשל אברהם) ובספר 'סדר היום' (סדר ביעור חמץ וכוונתו, ד"ה ולא יאמר), ואנן הכא באנו לדון רק עד מקום שמידת הדין מגעת].

ובמקום שבאנו לדון לגבי חיוב בדיקה משום הפירורין דנו האחרונים בעיקר בשלוש נקודות:

א. בפלוגתא דרש"י ותוס' ריש פסחים (ב' ע"א תוד"ה אור) בטעם הבדיקה, דלרש"י דנקט לחייב בבדיקה שלא יעבור בבי"א כ"י"ל בשופי דכיון דלא חשיבי בטלי ולא קעבר עליהם משום ב"י וב"י, אך לר"י בתוס' שם דנקט בטעם גזירת חכמים שהיא משום חשש שמא יבוא לאוכלו, א"כ עדיין צריך לדון האם קיים חשש זה בפירורין, ואף לאחר שנאמר דלא חשיבי ולכן בטילי, עדיין אינו מבואר בסוגיין דזהו גם גדר המחויב בבדיקה, ועדיין יתכן שיחששו רבנן שאם ימצאו פירורין אלו ברשותו יבוא לאכלם בהיסח הדעת, וצ"ע וביורו.

ב. צ"ב מהו הנחשב כ'פירורין', דרבים מרבותא נקטו דהיינו פחות מכזית [ע"י במאירי (פסחים ו' ע"ב), ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קל"ה) במש"כ להוכיח מהר"ן, ודו"ק, הפר"ח (סי' תס"ו), חת"ס (חי' לפסחים מ"ה ע"ב

⁴ ובאמת ע"י בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן קל"ה) בזה"ל, "שאלת ממני אודיעך דעתי בחצי זית חמץ אם צריך לבער או לא, תשובה, מרבנן פשיטא דצריך לבער, דהא טעמא רבה איכא דכיון דחצי שיעור אסור מן התורה, דק"ל כר' יוחנן חיישינן שמא יבא לאוכלו, ומהאי טעמא אפילו ביטל את החמץ, ואח"כ מצא חצי זית צריך לבער, דנהי דפירורין דלאו דעתיה עילויהו בטילי ממילא לענין שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, אפילו משהו להו, אבל לא בטילי ממילא לענין שלא יהיה האוכלו אוכל חמץ, ואפי' היכא דבטלי נהי דמועיל הביטול לענין שלא יעבור עליו, אבל לענין שהאוכלו יהיה פטור אין לנו", עכ"ל, ודו"ק בדבריו דמשמע דליכא חובת בדיקה, ורק שאם נמצא איכא מדרבנן חובה לבערו, עישה, אך לכאורה לאלביא דהתוס' כל שיש חשש שאם ימצאו יאכלנו איכא נמי חובת בדיקה, ועיין בזה, וצ"ע.

⁵ ע"ע בקוב"ש להגרא"ב וואסערמן (ב"ב אות שס"ז, חולין אות מ"ה) דנחלקו האחרונים אי מה שאמרו בח"ש לאוסרו משום דחזי לאיצטרופי הוא סיבה [דחיישין

ד"ה איכא), וכן משמע במשנ"ב (סי' תמ"ב ס"ק ל"ג), ועוד, וצ"ב דא"כ היינו מאי דהוי בכלל 'חצי שיעור', ורק דקמ"ל סוגית הגמ' דאף דבכ"מ ק"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ הכא שאני דלא חשיבי, ולכן מבטלם, ודו"ק, אך צ"ב א"כ מ"ט כתבה סוגיין בלשון 'פירורין' ולא 'חצי שיעור' [שו"ר שכבר עמד בזה בחי' רבנו דוד (פסחים ו' ע"ב) ע"ש מש"כ בזה], ועוד, דבגמ' (יומא ע"ד ע"א) מבואר טעמא דר' יוחנן משום דחשש דחזי לאיצטרופי לכזית, וא"כ אף במקום שכעת יש פחות מכשיעור נחוש שיצטרף לשיעור ושוב יהא חשוב, ומ"ט מתירים אנו להשהותו, ובע"כ לומר דבדוקא נקט לשון 'פירורין' - דבהם ל"ח לאיצטרופי, ודו"ק, וא"כ שוב צ"ב - מהם 'פירורין', [ועיין מש"כ בזה בתשו' אג"מ (אור"ח ח"א סי' קמ"ה) ודו"ק] ולקמן בעז"ה יבואר טפי. וכבר נאמרו בזה ד"ת יקרים לרוב בבירור נידו"ד אי איכא בפירורין דין ח"ש דאסור מה"ת, ועי' בבית מאיר (שם סעי' ז') בשם שו"ת חכ"צ (סוס"י פ"א), ובשאג"א (סוס"י פ"א) ועוד רבות באחרונים, אכמ"ל.

ג. ובאמת עוד צ"ב דאם הגדר הוא כל שהוא 'פחות מכזית', א"כ מ"ט נקטה גמ' בלשון 'פירורין', ולא כפשוטו - פחות מכזית, לאשמועינן דכל פחות מכזית אינו חשוב, ובטל מאליה, ובע"כ יתכן פחות מכזית שאינו בגדר 'פירורין', וצ"ב הגדר בזה, ועוד הקשה הגר"ז (סי' תמ"ב ס"ק י"ח) מלשון הגמ' (ברכות נ"ב ע"ב) "ובית הלל אומרים אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית, ומניח פירורין שאין בהן כזית", והרי שנופל לשון 'פירורין' אף על היתר מכזית, ואף דקסבר ר' יוחנן (שם) דפירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד, ואין בזה משום בזיון אוכלין, ע"ש, והרי שפחות מכזית רק אינו חשוב כאוכלין, אמנם גם כזית נקרא בלשון 'פירורין', ובגמ' בפסחים משמע סתמא ד'פירורין' לא חשיבי, לכך בע"כ להגדיר 'פירורין' בד"א, [ובמגן האלף (סי' תמ"ב ס"ק י"א) באר דמאי דפירורין 'לא חשיבי' היינו בפחות מכזית דחזינן בגמ' דלעיל דאין לזה חשיבות אוכלין, וליכא בהו 'בזיון אוכלין', ולכן גם בטלי מאליהם, ול"צ לבטלן, ע"ש], וס"ל להגר"ז לדייק סתמא דגמ' שכל שמוגדר כ'פירורין' הריהו כמבטל 'ולא חשיבי' אף שיש בו כזית, ע"ש, ולא יחידאי הוא בזה כדלקמן בעז"ה.

ובאופן שנמצאנו למדים ג' שיטות בדברי האחרונים בביאור 'פירורין': או שפירורין היינו פחות מכזית, או דשם 'פירורין' יתכן גם ביתר על כזית, אלא ד'פירורין' דאיירי בהו הגמ' דפסחים שאינם חשיבי היינו רק בפחות מכזית, או שיתכן פירורין דלא חשיבי גם ביתר מכזית, ועדיין כ"ז צ"ב.

ולבאר כ"ז, והעולה, לזאת באנו בעזה"ש, ולד' אשא תפילה לכיון דברי אל אמת דבר תורה"ק.



שיצטרפון], או סימן [דכיון שיכולים להצטרף הרי בע"כ דאיכא שם איסור עליהו], ודוגמא לזה עי' באשר נחלקו האחרונים באוכל ח"ש בסוף היום, ובאופן שא"י להצטרף עוד, דהנ"ב (מהדו"ת אור"ח סי' נ"ג, ובצל"ח פסחים מ"ד ע"א) והחת"ס (ח"ו סי' ס"ה), פשיטא להו להיתר, ואילו בשו"ת אבני מילואים (סי' י"ד), והגרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קנ"ד) נסתפקו בזה, ובשו"ת בנין עולם (להגר"א חבר י"ד סי' נ"ד בהגה"ה) פשיטא ליה לאיסור, ע"ש, וא"כ גם הכא במקום שודאי לו דאיכא רק ח"ש, ולא חזי לאיצטרופי בהדי חמץ אחר, אפ"ה אי ננקט דח"ש הוי חפצא דאיסורא, ה"נ הכא, ודו"ק, וע"ע באשר הבאנו לקמן (הערה 4) מהדבר שמואל (פסחים מ"ה ע"א, אות ב' ד"ה דפחות) שהאריך בחקירה זו, ובדברי גדולי רבותינו האחרונים בזה, וע"ע בשלהי דברינו ביאור נפלא בכ"ז.

דחזי לאיצטרופי, והכל הוא מכיון שעכ"פ הוא בעצמו אסור, אך אם הוא ציווי על הגברא, ובמקום שאין לו חמץ מעיקרא אינו בכלל הציווי, ואינו מקיים העשה בשוא"ת, א"כ מקום גדול עמנו לומר שבמקום שציוותה התורה את הגברא להשבית כזית חמץ מרשותו, א"כ נמצא דליכא אח"ש ציווי כלל, ועיין בזה.

והוצרכתי לדבריהם משום שנסתפקתי האם סגי לן להתיר ביעור הח"ש חמץ רק משום דברי המנ"ח גרידא, דהא במקום שדנים אנו רק משום דבריו א"כ מקום היה עמנו לומר דכ"ז היינו כלפי העשה דתשבינו, ואילו באנו לדון שאין חיוב ביעור על הפירורין כלל הרי נצטרך לומר גם שהלאו דבל יראה ובל ימצא תלוי הוא בציווי התורה ד'תשבינו', ובדבר שלא ציוותה תורה להשביתו בשעה השישית גם אין לאח"כ לאו דב"י, והוא צ"ע.

ג

הלום חזיתי אור בדברי רבנו חיים הלוי (פ"א מחו"מ ה"ב) חזינן דתלה הנידון אם לאו דב"י וכו' הוי ניתק לעשה בנידון זה גופא, דאם העשה בעצם החפצא הרי י"ל דהלאו ניתק לו, משא"כ אם הוא ציווי אגברא א"כ אין קשר בין הלאו לעשה, ע"ש, והוא לכאורה שלא כמש"נ, אלא דשמא יש לחלק בין היכא שאנו דנים על הלאו אי הוי ניתק לעשה, והיינו שבמקום שעבר אלאו, וכגון גזל, אמרה תורה עשה ד'השב תשיבם', והוא 'תיקון' ללאו, ולכך אינו לוקה, ובזה חידש מרנא הגר"ח דאם אין העשה בעצם החפצא דהלאו, אלא כציווי על הגברא, א"כ אינו שייך אליו, משא"כ אנו דנים בעצם גדר הלאו, דציוותה תורה שבכל ימי הפסח לא יהא ברשותו חמץ, בזה עדיין י"ל דלא נאסר אלא מה שציוותה תורה להשביתו, ודו"ק, אך לאחר דברי האחרונים הנ"ל שדנו בעצם גדר האיסור ד'חמץ' א"כ בודאי י"ל כנ"ל, וז"ב, עיין בזה כי קצתו, ולא באתי אלא לעורר.

אלא שבהתבונני אל תוך המראה נתעוררתי דיתכן ומשמאי פתח איתרע לידי בעמלי, בכחו האר סוגיא דידן, דהנה לכאורה תיכף הכניסה אל חיק העיון הרי שמקום עמנו לומר שחלוק עשה ד'תשבינו' ששרשו הוא בציווי על הגברא להשבית החמץ שברשותו, מלאו ד'בל יראה' ששרשו בחפצא של החמץ, שאסרה תורה להיותו בפסח בבעלות, או רשות ישראל, ועיין.

ואם כנים אנו בזה הרי לכאורה תעלה נפק"מ גם לדינא דר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת, דהא תינח בדבר ששרש חיובו בעצם מהותו, כנבילה, טריפה, טבל, תרומה, וכו' דגם חצי שיעור נבילה הוי נבילה, ורק שחסר בחשיבות האיסור כל שאין בו שיעור, ובזה אשמועינן ר' יוחנן דכיון דהוי חפצא דאיסורא כבר כעת אסור הוא מה"ת, דחזי לאיצטרופי, וביחד יהא שיעור לחיובא, משא"כ במה ששורש החיוב בציווי על הגברא, א"כ כל שאין כאן שיעור עדיין ליכא ציווי כלל, ומהיכ"ת נחוש שיבוא להצטרף, ועיין בזה כי אמת הוא.

ועכ"פ דבר העולה כשיש אצלו ח"ש חמץ, דהוי חפצא דאיסורא, וכשיש כזית הריהו עובר בב"י וכו', ולזה אמנם לפי משנ"ת הרי לאחר דחזי הוא לאיצטרופי הרי ח"ש אסור מה"ת, ולכך לרש"י (ריש פסחים) מחויב הוא לבדוק אחריו ולבערו, אך תוס' (שם) הרי לא חייש לזה, אלא לשמא יאכלנו, ובפירורין לא חשיבי ולא חיישינן, ולקמיה נבאר טפי בעז"ה.

ד

וכיון דאתינן להכי שוב הדרנא לנידו"ד גבי חיוב בדיקה וביעור בפירורין, די"ל עפ"ד המאירי (פסחים מ"ה ע"א), והמהר"ם חלאווה (שם ו' ע"ב), דס"ל לחלק בין פירורי בצק דחיישינן בכיבוד הבית שיתדבקו אהדי ויצטרפו לשיעור, משא"כ בפירורי פת לעולם מותר, ע"ש, וע"ע בש"ג (דף

כתב המשנה ברורה (סי' תמ"ב ס"ק ל"ג) "ואם לאו חייב לבער - ודוקא כשיש בין הכל כזית, דאז הכלי מצרפו אבל כשלא נשאר בין הכל כזית א"צ לבערו, וכו', אכן באמת נחלקו הפוסקים בזה, דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור, ודוקא כשראו לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת, ופחות מכזית, א"צ לבער לכז"ע, ע"ש.

וכבר ידועים דברי מרנא החזו"א (או"ח סי' קט"ז ס"ק י"ג, י"ח) בזה, דנטה קו דגם פחות מכזית חייב בביעור מה"ת, אלא שבמקום דסגי בביטול הריהם חשובים כמבוטלים, אך במקום דלא סגי בזה, וכגון לגבי חיוב בדיקה, ושימת החמץ אחר מחיצה, שבזה לא היה די לר"ל בביטול, בזה צריך להניח הפירורים אחורי מחיצה, ולכך צריך לשום ספריו שלומד בהם כל השנה אחורי מחיצה, ע"ש בחזו"א דהכריח דבריו דבפירורים איכא חובת ביעור מהא דהוי ככל דינא דחצי שיעור, וע"ע במג"א (סי' תל"ד סק"ה), והמחצה"ש (שם), ועדיין יש להאריך טובא בכמה פנים, וענפים, בשרשי ויסודי סוגיא דא, ואכמ"ל.

וגם בעצם הדין, ופולגתא זו, הדברים עתיקין בי מדרשא, וכבר הלכו בו הנמושות, וכידוע ופקיע טובא בשערי תורה, ולכך המצוין לעיל ע"ע במה שדן בזה בפר"ח (ריש סי' תמ"ב), צ"ל"ח (פסחים י' ע"ב ד"ה קשה), שאג"א (סי' פ"א), ומאידך בשו"ע הגר"ז (סי' תמ"ב קו"א ס"ק י"ח בהג"ה), וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"א סי' קמ"ה), ועוד רבים, וכידוע.

אלא שכבר אמר משל הקדמוני דמה שהלב חושק הזמן עושק, ולצערי אין עיתותי בידי לסדר סוגיא עמוקה זו, דבר על אופניו, ואני אין פני אלא לעורר נקודה נוספת מכחה נתעוררתי לדון עכ"פ כלפי חיוב עשה דתשבינו.

ב

מפורסמים המה דברי המנ"ח (מצוה ט' אות ב') דחקר במהות מ"ע דתשבינו, וז"ל, "הנה לכאורה יש ספק אם המ"ע הוא שיהא החמץ מושבת, ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על ל"ת דב"י וכו', עובר עוד על העשה [דתשבינו] ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו, וגם המ"ע מקיים בשוא"ת, כמו בשבת ויום טוב איכא עשה ד'שבתון' בעשיית מלאכה, ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ול"ת, ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו, קיים גם כן מ"ע ד'שבתון', וה"נ עיקר המצוה כאן שלא יהי' החמץ ברשותו, והוא מושבת מרשותו כמו המ"ע דשבתון" וכו', "או דלמא דמצוה עליו בקו"ע דישבות החמץ ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאין עשה, מ"מ לא קיים המצוה, ה"נ ג"כ כמו התם ד[אם רוצה לקיים העשה] מצוה עליו לקנות טלית, וכדי לקיים מצות השי"ת, ה"נ מצוה לחזור שיהי' לו חמץ קודם פסח, ויבער אותו בי"ד, כדי לקיים מ"ע בקום עשה", עכ"ד, ע"ש שהאריך בנפק"מ העולה מחקירה זו, אכ"מ.

ובאמת הרי כבר דנו האחרונים טובא בעצם גדר איסור 'חמץ', האם החמץ בפסח הוי חפצא דאיסורא, ורק שכשעובר הפסח נפקע איסורו, או דהוי רק איסור גברא להשבית החמץ מרשותו, ועי' אריכת בזה בזכר יצחק (סי' ז') ובאתון דאורייתא (כלל י'), חלקת יואב (מהדו"ת סי' כ'), אמרי בינה (סי' י"ב), צפנת פענח (פ"א מחו"מ ה"ז), ובאבן האזל (שם), ושיעורי הגר"ש שקופ (נדרים סי' ו'), ועוד.

מעתה י"ל דאין לדון משום איסור ח"ש אלא רק במקום שיש כאן 'חפצא' שאותו אסרה תורה, כנבילה, נותר, ע"ז, וכו', ורק שע"מ לחייב בעינן חתיכה חשובה שיש בה שיעור, ולכך במקום שחסר בשיעור בזה אמרינן

מ"ט הוזקק הגר"ח להיכנס בפרט זה, אלא דשוב חזינא גם בזכר יצחק (הנ"ל) דנקט דלר"י שחמץ בשריפה א"כ בודאי הוי חפצא דאיסור, וכ"ז צ"ע.

⁶ אלא דמה שתלה זאת מרנא הגר"ח בפולגתא דר"י ורבנן (במה שנחלקו אי חמץ בפסח דינו בשריפה, או שמפררו וזוירו לרוח) כבר תמהו בזה האחרונים, עי' באבי עזרי (שם) ובשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' ש"ח) ובעולה מדבריהם, אכמ"ל, ורק לדידי צ"ע

י"ד ע"א מדפי הרי"ף) שהביא מפסקי הרי"א (פסחים מ"ה ע"א) שנחלק בזה עם זקינו התוריד, ע"ש.

וכמו"כ עולין דברי המהר"ל [ה"ד במג"א (סי' ת"ס סק"ב), ובט"ז (שם סק"ג) ומדבאיאווה ושתיקי, משמע דגם אינהו הכי ס"ל, וע"ע בדברי המג"א (סי' תמ"ב ס"ק י') דמציין לדבריו בסי' ת"ס, ע"ש במחצה"ש (בסי' תמ"ב סק"י ד"ה ומה) ודוק] שחשש רק לבצע הנופל בשעת אפית מצת מצווה, ולא לפירורי פת, ע"ש, ואף אדוננו הגר"א (סי' תמ"ב ס"א) ס"ל כוותיהו, ועי' במה שהאר"י הגר"א טובא לייסד [לשיטת רש"י בסוגיא דבצק שבסדקי עריבה (פסחים מ"ה ע"א), אך בסוה"ד כתב דאף שבתוס' (שם ד"ה כאן) לא משמע כדבריו, מ"מ איהו ס"ל כן אליבא דהבנת התוס', עישה, אכמ"ל] דכשיש ח"ש חמץ הרי דאם הוא בצק, שכשיבוא לידו חתיכת חמץ נוספת אתי לנשיכה זב"ז, ולכך גם בח"ש בצק חיישינן לאיצטרופי ואסור הוא מה"ת, וצריך לבערו, וזהו תורף סוגיא דבצק שבסדקי עריבה (סי' תמ"ב ס"ח, ס"א) דהכל מיירי בבצק, משא"כ פת שאף אם יהיה ב' פירורים ח"ש, לא ישלימו המה זא"ז לשיעור, אא"כ יהיו בכלי אחד המצרפן, ע"ש, וכבר הבאנו לעיל מהשלטי גיבורים בסוגיא דבצק שבסדקי עריבה (פסחים י"ד ע"א מדפי הרי"ף) דפליגי הרי"א, וסבו התוריד, האם חיישינן לפירורין רק בבצק, או בכל פירורי פת, ע"ש.

וע"ע בשאג"א (סוסי" פ"א) דאינו עובר ב"י וב"י בחצי שיעור כיון של"ש חשש דאתי לאיצטרופי, ע"ש, ולדברינו אתי שפיר דכשיש לו בביתו ח"ש חמץ יבש בשני מקומות הרי אינם מצטרפים, וכמש"נ, ועיין.

ה

ובאמת פלוגתא רבתי דקמאי ובתראי היא בדין פירורין שאין בהם כזית, ולבד מה שכבר הביא המג"א (סי' תמ"ב סק"י) שהדבר תלוי בפלוגתא דקמאי, והרי"ף והרמב"ם, ועוד, אוסרים [אלא שהביא מהגמ"י בשם הרא"מ דכשהם מטונפים, אפי' במקצת, תו לא חשיבי, וא"צ לבער]. ולבד כל זאת הרי ידועים דברי הפר"ח (סי' תמ"ב סוף סק"ז) דנקט לפ' העולה מפלוגתא דרש"י ותוס' בסוגיא דבצק שבסדקי עריבה (פסחים מ"ה ע"א) דלפירש"י מאי דמשמע בגמ' דפירורין לא חשיבי היינו פירורין שנפלו לקרקע ומאיסי, אבל הנמצאים בקערה צריכים לבער, ואילו לדעת ר"י (בתוס' שם) כל שהוא פחות מכזית הריהו בכלל פירורין דבטלי, ואפי' המה בתוך קערה, [והכי ס"ל להפ"ח עיקר ההלכה, ע"ש, וע"ע בדבריו (סי' תס"ו סק"א) דרק כשהחשיבים לרפואה לא בטלי, ומשמע דבסתם כל דהוו פחות מכזית הריהם בטלים, אפי' שאינם מאוסים, עישה, ובדברי החת"ס (בחי' לפסחים שם) ועוד רבות באחרונים].

⁷ ולפ"ר הפוסקים בדיקה מפירורים ס"ל דל"ש בזה חשש דלמא מצטרפי, ולכן שרי, ושרש סוגיין בסוגיית בצק שנמצא בסדקי עריבה (פסחים מ"ה ע"א) ובשיטות הראשונים שם שנחלקו אימתי מצטרפי ח"ש, אכמ"ל, וכבר נאמרו בזה ד"ת רבים בדברי האחרונים, [עי' לעיל (הערה 2)] ועל של עתה באתי לציין באתי לאשר כתב הדבר שמואל (שם) להביא פלוגתא בזה בין השאג"א (סוסי" פ"א) והחכ"צ (סי' פ"ו) אי שייך לגבי ב"י חשש דמצטרפי, ובאר זאת דפליגי אי חשש דמצטרפי הוא סימן או סיבה, ר"ל, האם נימא דכיון שאם יושלם השיעור יתברר למפרע שגם הח"ש הזה הוא חפצא דאיסורא, א"כ כבר עתה, קודם שמצטרף, הריהו אסור, והכי ס"ל להשאג"א והני דמחייבי פירורין בבדיקה (לבד הני דבקרקע דמאיסי ולא חשיבי והריהם כמבוטלים), ואילו החכ"צ ס"ל דבעצם כל שאין שיעור איסור ליכא איסור, ורק איסור ח"ש בא כתוצאה מחשש דאורי' שבאמת יצטרפו, ולזה פירורין כיון דלא חשיבי בטלי, ולא חיישינן עליהו שיעטרפו, ע"ש, והמעין בעולה מדברינו דלקמן (אות ...) ימצא בעז"ה עומק מתיקות ביאור ד"ת חשובים אלו.

⁸ אלא שכבר תמהו רבים דלשון החזו"א שם, כדבר ברור באה שיטתו דאיכא חיוב ביעור ובדיקה גם על פירורין שהם פחות מכזית, ואילו לשונו להלן מיניה (שם ס"ק י"ח) מורה ובא שרק איכא חובה ליתנם אחורי מחיצה, ומשמע דליכא חובת ביעור,

שור' דכל נידון זה כבר נפתח ובא להדיא בבי מדרשא דקמאי, דעיין באשר הובא ע"ש הריטב"א (פסחים ז' ע"א ד"ה הואיל) דנחלק על י"ש מגדולי הדור, וז"ל, "וכתב הרי"ט ז"ל, ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן, וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית שנופלין שם פירורין, ולא אפשר למיבדק שפיר, וכובדין אותו, וחוששין דלא אמרינן חזקתו בדוק, ומביאין שם תרגולין לאכול פירורין, והא ודאי לאו מילתא היא, דמשום פירורין לא חשיבי ובטלי, ואי משום פת חשוב דלא בטלי, בההיא כו"ע חזקתו מתכבד", עכ"ל, ע"ש, וחזינן מדבריו דאיכא ל'גדולי הדור' דחיישי לפירורין אפי' בהני שנפלו ונתערבו בקרקע, אף דהמה בכלל הני דמאיסי, ולהדיא בגמ' (ו' ע"ב) דבטלי, ובע"כ לומר דבגמ' רק איתא דא"צ לבטלם, דכמות שהם הריהם בטלים, ואכתי ס"ל לאותם גדולים דחובה מדרבנן איכא לבדוק אחריהם, אלא שעדיין כ"ז צריך לעיין וביאור, ולקמיה בעז"ה נביא את הנלענ"ד בזה.

ועכ"פ טעם האוסרים משמע דחיישי מדין חצי שיעור, דס"ל לר' יוחנן לחוש דלמא מיצטרפי אהדדי, לכך אסרו חז"ל אפי' כל שהוא⁷, ואילו הח"א (כלל קי"ט ס"ו), והחזו"א (סי' קט"ז ס"ק י"ג ד"ה והגר"א באה"ד) משמע דס"ל דנכלל בתקנ"ח לבדוק אחר החמץ שגם לא לקיימו אפי' פחות מכזית, וע"ש בחזו"א דכתב בזה"ל, "דלא אמרו דפירורין בטלין אלא לענין דל"צ לבטלו, אבל לענין חיוב בדיקה שחייבו חכמים לבער מן העולם, או לזורקן לאשפה, ולא להחזיקן ברשותו אף לאחר ביטול בזה לא חילקו בין כזית לפחות מכזית, ופירורין שבביתו חייב לבער⁸", עכ"ל, וכ"כ לעיל מיניה (סי' כ"ב ס"ק י"ח) בדעת הרא"ש דלא נטה להתיר פירורין אלא היכא דעשיון לידרס ברגל אדם, ולכך אינם חשובים, וא"צ לבטלם, משא"כ כשמונחים ע"ג הכותל או במקום שאינם עומדים לידרס אסור אף לדעת הרא"ש, ע"ש⁸.

ובאופן שנמצא דרך כלל דד' שיטות מצאנו בדברי רבותינו קמאי ובתראי, א. דיש הפוסקים פירורין שאין בהם כזית מבדיקה [וחילם מגמ' דפסחים (ו' ע"ב) דפירורין לא חשיבי, ובטלי. ב. ויש המחלקים בין בצק דיכול הוא לאיצטרופי, לפת שכל חתיכה עומדת לעצמה, ג. ויש המצריכים בדיקה וביעור בכל ח"ש דחמץ, ורק הני דמאיסי בהילוך הפירור על הקרקע, וכדו', הני בטלי, וליכא חיוב גביהן, ד. וגדולי הדור המובאים בדברי הריטב"א ס"ל שאף פירורין שבקרקע מחויבים לבערן.

ועדיין רשימת החולקים וטעמי סברתם בשרשי סוגית הגמ' בזה ארוכה הדרך (ועי' בדבר שמואל עמ"ס פסחים מ"ה ע"א) נלאיתי הארך.

ואכן רבנו המשנ"ב (סי' תמ"ב ס"ק ל"ג) הביא להלכה דעת הח"י (שם אות י"ז) דנקט לעיקר כשיטת מהרא"י ודעת המקילים שאין חיוב ביעור בפחות מכזית, אלא שסיים החק יעקב (והביאו המשנ"ב שם) "אכן באמת יש מחלוקת בין הפוסקים בזה, דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך

יעושה" בדבריו, וצ"ע, והיה נלענ"ד לבאר דיש לחלק בין היכא שיועד בודאי שבין ספריו יש פחות מכשיעור חמץ, ורק שאינו יודע היכן הוא, ובזה ס"ל דאיכא חובת בדיקה וביעור, דח"ש אסור הוא מה"ת, אך בכה"ג שאף שאוכל הוא בשעת תלמודו, אך בד"כ כשנופלים פירורין הוא מסלקם, אך לאחר שנה אין אצלו ודאות שאין בספריו חמץ, ובאופן שאין ספריו מוחזקים שיש בהם, או אין בהם חמץ, ומעתה אי אתינן לחייב בדיקה משום שיטת רש"י וח"ש אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי, א"כ הרי שכשאין מקום זה מוחזק שיש בו חמץ, א"כ מהיכ"ת נחוש שיעטרף לשיעור, ואם כתוס' דהחשש הוא שמא יבוא לאוכלו א"כ כששמו אחורי מחיצה הרי ליכא חשש שיבוא לאכול.

ורק שכשידוע שיש חמץ א"כ נכלל הוא בתקנ"ח, ואף אם יעשה מחיצה לא סגי בזה עד שיבדוק ויבער, אך במקום שאינו מוחזק בחמץ (ומהגרש"ז אויערבאך זללה"ה שמעתי דלאחר דמצוי מילב"ן קטנים גם יזהר מלהכניסו לפיו, ושבו יזכר נמי דהוי חמץ ולא יבוא לאוכלו, ואמרתיו לו ע"כ שבעונותי צ"ע אי שרי לי לסמוך ע"כ) א"כ יהא סגי במחיצה, ועיין בזה, אלא שעדיין צ"ע היכן נמצא גדר זה דסגי במחיצה, אלא שדוגמא לדבריו הלום חזיתי בדבר גדולי הדור שבריטב"א, ועיין בפנים מש"כ בזה.

ביעור, ודווקא כשראו לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת ופחות מכזית א"צ לבער לכרע⁹,

והנה הגר"ז (סי' תמ"ב קו"א ס"ק ט"ז) האריך בכ"ז, וסוף דבריו לדייק את דברי הרא"ש (פסחים פ"ג סי' ב', הו"ד לעיל ריש דברינו) שכתב, וז"ל, "ולא הארכתי לבאר דברי אב"י דהא במקום לשה והא שלא במקום לשה, ולכתוב שיטת רש"י ור"י, לפי שישאל קדושים הם וגוררין ומבערין כל חמץ הנמצא אפילו כל שהוא, ואפילו אם נדבק בכותלי הבית", ע"ש¹⁰.

וי"ל דפליגי במשנת, דגדולי הדור חיישי לעשה ד'תשבתו', דאף שאחר הכיבוד לא נשאר שם אלא פירות, אך עכ"פ משום עשה דתשבתו הרי חזי כל הפירות להצטרף לכזית, ולכן הביאו תרגולין לנקר באופן שוודאי לא ישאר כזית, [ועיין מש"כ בהערה (4) בדעת החזו"א, וכבר ציינו שם שדבריהם מקור לדעת החזו"א, ועדיין צ"ע] אך הריטב"א ס"ל שאין לחוש לזה, ומטעמא דכתבין, דכיון דהפירות לא חשיבי הרי טפלים ואין חובה לבערן.

1

ולבאר זאת לכאורה מוכרחים אנו למשנת דכיון שהלאו דב"י הוי על החפצא ממילא לחיובא צריך שיהא שיעור בחפצא, ושני פירות הסמוכים זל"ז כל אחד נידון לעצמו ואכתי ליכא בהו שיעורא לחיב, אא"כ הכלי מצרפן יחד, [ועיין בפמ"ג (סי' תמ"ב א"א סק"י) ובמה שציין שם, ודו"ק למשנת], ומצינו דוגמת זה גבי חיוב חלה, דעיסה שאין בה שיעור אינה מצטרפת לחברתה להשלים השיעור, אא"כ סל מצרפן, או בנשיכה [אך בית אינו מצרף אלא להחשב מן המוקף, אך אינו מצרף לעצם החיוב] ועיין בזה.

אלא דכ"ז אמת עד כמה שאנו דנים משום הלאו דכל יראה וכל ימצא, וכמש"נ, אך במקום שבאנו לדון משום העשה ד'תשבתו' דלמשנת במנ"ח (מצוה ט') באורך הרי חיוב על הגבירא, ע"ש, אלא דצ"ב שלכאורה לזה היה צ"ל שאם כל החשש שבידו הוא לפחות מכזית הרי שאין חשש בכלל, ואין לדון משום חצי שיעור אסור מהתורה אלא במקום שיתכן ויגיע לאיסור, ולזה היה צריך להיות שאם על איסור ב"י וב"ס ס"ל להמנ"ח (שם ד"ה והנה מצוה) כהשאג"א (סי' פ"א) דליכא איסור אלא בכזית, כיון דל"ש ביה דאחי לאיצטרופי [וכמש"כ לעיל (אות ד') דל"ש לצרף בפירות יבשים לזה נפק"ל כן בפשיטות, אך גם לאלו החולקים י"ל בדוחק דאחר שביעור כל החמץ מרשותו שוב ליכא מה שיעטרף] וא"כ הרי גם פירות אינם יכולים להצטרף, וא"כ לכאורה צ"ב מ"ט הוזקה הגמ' לחדש דפירותין לא חשיבי, ותיפוק ליה שאינם מצטרפים, וצ"ב.

והרי חזינו כדכתב המנ"ח (שם) דאיכא עשה ד'תשבתו' גם על פחות מכשיעור, ע"ש, ולמשנת י"ל דב"י וב"י הוא איסור על עצם החפצא דחמץ, וכיון שכן במקום דאיכא ברשותו שני חצאי חמץ הרי שכ"א עומד לעצמו, וכמש"נ, אך כלפי האיסור עשה שציוותה תורה 'תשבתו שאור מבתיכם'

גדר אכילת מרור וכורך בזה"ז¹¹

א

הטור (סי' תע"ה) הביא מאחיו הר"ר יחיאל שהסתפק האם להסב באכילת ה'כורך' משום שהרי מעורב באכילתו גם מרור, והב"י (שם) כתב שאף

⁹ ועד"ז באו דבריו בשעה"צ (סי' תל"ג ס"ק ל"ג), ועוד [ע"ע בדבריו (סי' תמ"ד ס"ק ט"ו), ובשעה"צ (תנ"ט ס"ק מ"ח), ושוב (סי' ת"ס ס"ק ט"ז)] יעושה"ה דהכל עולה בקנה אחד, וכמש"נ.

¹⁰ ונלענ"ד דעד"ז קאזי דבריו גם בשאר מקומות, ומה שחשש במקו"א (סי' תל"ג ס"ג) לבדוק במקום שמכניסין שם חמץ "שמא שכח שם פיתו, או שמא נתפורר

הרי נמצא דסו"ס יש לו כזית ברשותו, וחייב לבערו, ולכן מוכרחים אנו למאי דאיתא בגמ' (פסחים ו' ע"ב) דפירותים לא חשיבי, ולכן אין חשש לצירופם [ולרש"י ריש פסחים דחיוב הבדיקה משום בל יראה, הרי לא יראה, ולתוס' דחיישין שיבוא לאוכלם, כיון דלא חשיבי לא חיישין לזה], ועיין בזה.

ואם כנים אנו בדברינו הרי יש לבאר בזה גם דעת אותם גדו"י שבריתב"א (הו"ד לעיל אות ה') דחששו גם לפירותים שנפלו על הקרקע, ולעיל שם נתקשינו היאך יעמידו דברי הגמ' דפירותים לא חשיבי, ולמשנת הכא אתי שפי דמצד לאו דב"י וב"י הרי אינם מצטרפי, ותו ליכא לאו, ותו אף חיוב בדיקה לית גביהו, דס"ל להני גדולים כרש"י (פסחים ב' ע"א) דחיוב הבדיקה כדי שלא יעבור בב"י וב"י, וקודם הפסח אף מצד עשה ד'תשבתו' הוכרחנו לומר דלא חשיבי ולכן בטלים הם, ואתי שפיר דברי הגמ' דלכך בשעת הבדיקה אין בפירותין בכדי סיבה לבטל אחר הבדיקה, אלא דהני גדולים י"ל דחיישי למאי דאחמור רבנן בדפסח חמץ אסור במשהו, ואף חוזר וניעור, וא"כ ס"ל דיתחדש עשה ד'תשבתו' גביהו, [וע"ע בשו"ת חכם צבי (סי' פ"ו) דס"ל דליכא איסור ב"י בפחות מכזית, ולזה נתקשה מ"ט חמץ אסור במשהו, ולזה האריך לתרץ או משום דהוי דבר שיש לו מתירים לאה"פ, או דהוי תקנתא משום דחששו לתקלה, עישה"ה ודו"ק עפ"ד], ומעתה י"ל דחיישי אותם גדולים לכך, וביעורו ע"י תרגולים, ודו"ק.

2

וכיון דאתינן להכי הרי דעת לנבון נקל דמה שהגדירה סוגיא דפסחים את שאינו נזקק לביעור כ'פירותין', ולא חששה לאשר הבאנו (לעיל ריש דברינו) המבואר בלשון הגמ' (ברכות נ"ב ע"ב) דלשון 'פירותין' נופל גם על חתיכה שיש בה כזית, וכמו"כ לא כתבה 'חצי שיעור', היינו משום שעיקר דגש הסוגיא במאי דאינו חשוב, ולא יבוא לאוכלו, וזה אינו תלוי בשיעור 'כזית', לא הפחות גורם אי האכילה, ולא היותר מביא אותה, ורק שהפוסקים העמידוה על פחות מכזית דהא אלה יתחייב לבער משום לאו דכל יראה, ובזה לא יעזור מאי דלא חשיב.

3

ובשולי הגיליון אמרתי הוסף, דעפ"ד אתי שפיר מאי דהביא הרמ"א (סו"ס תל"ב) דחייש לדברי המהר"י ברוך, וכתב "ונוהגין להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבדוק כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה", ולמאי דהבאנו דאיכא דס"ל דא"צ לבדוק ולבער אחר פירותין, א"כ לאחר שכ' בשע"ת (שם סק"ז) מהזרע אמת שנכון להדר שיהיו קטנים שאין בהם כזית, ע"ש, וצ"ב דא"כ במאי מהני 'פתיתין' אלו, ולמשנת דבעצם איכא עשה דתשבתו גם על ח"ש, ורק דכיון דלא חשיבי בטלי, א"כ י"ל כשהניחו בדווקא אותם פירותין החשיבום, וצריך לבדוק אחריהם, [וע"ע בשע"ת (שם) בסוה"ד, ודו"ק עפ"ד].

ועיין טובא באור יקרות וקפאון דנפק, כי נפלא אור האורות של האמת

שמרור א"צ הסבה אך הסבה אינה מעכבת בו, והב"ח כ' דכיון שהוא זכר למקדש, ושם היה נאכל עם הק"פ בהסבה, לכך גם עתה כ"ה.

ומעתה עי' בדברי השע"ת (סי' תע"ה סק"א) שכתב וז"ל, "עי' בשאגת אריה (סי' ק') דמדברי הרא"ש משמע הא דמרור בעי כזית היינו משום דמברך 'על אכילת מרור', וא"כ י"ל דכריכה א"צ כזית, והשיג ע"ז, והביא ראיות

ממנו שום פירור", היינו ע"ד שבארנו לעיל מהמשנ"ב, דאף שהכריע דעתו דע"ת דברי המקילין מ"מ חשש להחמיר, עישה"ה, ודו"ק.

¹¹ מתוך מ"מ של הלכה עם חו"ר ישיבת בין הזמנים דביהמ"ד 'דרכי שמואל', ניסן תשפ"ו.

דחייב לאכול כזית, בזמן דאיכא פסח מדאורייתא, וזוה"ז מדרבנן, בלא טעמא דברכה, וכן בכריכה שעושים 'זכר למקדש כהלל', אע"ג דאינו מברך עליו, אפ"ה אינו פחות מכזית, ע"ש, והוא כדברי הב"ח דלעיל שגם לגבי דין הסבה אמרין הכי, ולעולם גם צורת קיום המצוה עבדינן כמקדש - בכזית ובהסבה.

ב

אלא דתינח לגבי הנ"ל, אך אחר דחייש השו"ע (שם) שלא יסיח בין הברכה לכורך, ומקורו בדברי הטור (שם) וע"ש במ"ב (ס"ק כ"ד) דגם זה עושין זכר למקדש שאז להלל הברכה הייתה על הכריכה יחדיו 'פסח מצה ומרור' לכך עבדינן כן גם כהיום, ועיין בכ"ז בדברי הב"ח (שם ד"ה ומש"כ ואיני יודע), ע"ש.

אלא דצ"ע דתינח מרור י"ל שעדיין הוא במחלוקת הלל וחכמים היאך הדרך לצאת יד"ח מרור [דאין מסתבר דלהלל זהו גופא התקנה שיאכל ב"פ מרור] ולכך לצאת ידי שניהם אין מפסיקים, ליחס הברכה גם למרור דכורך, אך לשון המחבר והמשנ"ב משמע שגם על המצה אמרין כן, ואף שגם אליבא דהלל כהיום צריך לאכול מצה בלא המרור, דהא המצה דאורייתא, והמרור דרבנן, וקסבר הלל (פסחים קט"ו ע"א) מצוות מבטלות זא"ז, ואתי טעם רשות ומבטל טעם מצוה, ואפ"ה גם לגבי הברכה אמרין שגדר הדרבנן הוא לעשות כזמן המקדש, ושם להלל היו מקיימים המצוה ומברכים על הכורך, לכך גם עתה לכתחילה צריך שהברכה תתייחס להדיא לכורך זכר למקדש.

והוא צ"ע היכן מצינו בכזאת שבמקום שמברך על מה שלכו"ע כעת הוא עיקר החיוב יהא אסור להפסיק כדי ליחס הברכה גם למאי דנתקן רק זכר למקדש, ולא מצאנו אלא מש"כ תוס' (פסחים קט"ו ע"א ד"ה מתקיף) "מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דישיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות", וכאן שברך על העיקר מהיכ"ת הוי מצוה לעצמה שצריך ליחס לה ברכה, וצ"ע.

ג

ועוד נתעוררתי לפום מאי דהביא הביאה"ל (סי' תע"ה ס"ו ד"ה ואינו מברך) מהגר"א והמג"א והעולה דאי כרפס והמרור הוו מצוה אחת תו אין הגדה והלילא חשובים כהפסק, וכל פלוגתא האחרונים התחיל בזה שכ"א מצוה בפ"ע היא, עיש"ה, ודו"ק, ולזה צ"ע מ"ט החשיב הביאה"ל (סי' תע"ה ס"א ד"ה ואומר) את אמירת זכר למקדש וכו' כהפסק בין המרור הנאכל לבדו, לבין הכורך, ובע"כ צ"ל כמש"נ והכזית מרור והכורך שתי מצוות הן, ועיין בזה, אלא דמעתה צ"ב דא"כ מ"ט באמת אין מברכים עליהם ב' ברכות, וצ"ב.

והעולה לכאורה דשאני היכא ששותה כוס ראשון תיכף בתחילת הסדר, וכוס שני לאחר ההגדה, דהוו שני מעשים נפרדים לגמרי וההגדה מפסקת ביניהן, ורק דאי חשיבו כמצוה אחת (שתית ד' כוסות) הרי שכיון שסידרו לן לקיים המצווה כסדר שסדרו חז"ל א"כ אין ההגדה וההלל הפסק, והכל הוא מצוות תקנת חז"ל מצוה זו דשתית הכוסות, משא"כ מרור וכורך שהסמיכום חז"ל זל"ז בדקדוק הסמיכום, והיינו שאכילה זו דכורך אין היא תוספת על מצוות אכילת מצה ומרור, ואינה נאכלת אלא 'זכר למקדש', וכבר בארנו שגם בלעדיה הרי בזה"ז לכו"ע קיים המצוות בשלימות, ומעתה כיון שצריך שהברכה תתייחס גם אליה, אם מפסיק בדבר שאינו מענין האכילה הרי כיון שכבר קיים והשלים את המצוות דמצה ומרור שוב אין לקידשנו במצוותיו וציונו' על מה להתייחס, וכשאוכל לאח"כ את הכורך הריהו בלא ברכה, ורק כיון שמקיים את הכריכה תיכף לאחר קיום מצוות המצה והמרור הרי שהכריכה טפילה אליהם, ונפטרת בברכתם, ועיין בזה, ועדיין יש לפלפל ולהאריך, וצ"ע ורב.

היושבת בגנים

תורתם של חו"ר בית מדרשינו



ביעור חמץ

הרב יהודה אנגל

חייב בדיקה במוכר כל ביתו לגוי במכירת י"ג

אדם שבדעתו לצאת כל ימי הפסח מביתו, וכדי לא להתחייב בבדיקת הבית, מוכר את כל ביתו לעכו"ם במכירת י"ג, דאז נפטר לגמרי מבדיקה, והמנהג שמשירי חלק בבית שלא מוכר לגוי כדי לא לבטל מצוות בדיקה לגמרי, ולחוש לדעת הראב"ה המובא בטור סי' תל"ו, שהשוכר שסיים את שכירותו, ויוצא מהבית לצמיתות, והולך לדרך, ואינו נכנס כל הפסח לשום בית שהוא, שצריך לבדוק הבית שיוצא אף שאין חשש שיחזור לשם בפסח, וגם אם המשכיר גוי, אפ"ה שלא לבטל המצוה צריך לבדוק הבית שיוצא משם.

ויש לדון האם באמת צריך לשייר מהמכירה בביתו, או שמא חייב בלא"ה בדיקה בבגדיו שעליו ועל בני ביתו, וכן בכלים שמוציא מביתו למקום בו הוא שווה כל החג, [כגון מזוודה וכדו'], דגם בהם חייב בבדיקה. או שמא בדיקה זו אינה מחייבת ברכה, וכדי לא להפסיד הברכה והמצווה כתיקונה עדיף שישיר במכירה חלק מביתו.

והנה הרמ"א סוף תל"ג, כתב בשם מהר"י וייל [סי' קצ"ג], דהכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים בדיקה. ובפשטותו הו' זה ככל מקום שמכניסין בו חמץ, וכן משמע בביאור הגר"א דמציין לגמ' דכל מקום וכו' ובגמ' פסחים ח. ומוסיף דמהר"י וייל ציין גם לגמ' בשבת שחייב אדם למשמש בגדיו בער"ש שמא ישכח ויצא, משמע דהדרך להכניס בכיסיו חפצים, וא"כ יש חשש שיכניס גם חמץ.

ובמג"א כתב, ומי שאין דרכו בכך א"צ בדיקה, ונחלק עליו החק יעקב וכתב דאפי' אומר ברי לי שלא נתתי בהם חמץ אפשר דאפ"ה צריך בדיקה כיון דדרך לתת בו חמץ ומילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ועוד דשמא היה דבוק בידו פירור חמץ ונותן לתוך כיסיו בלי ידיעתו, כי ידיים עסקניות הם.

ומדברי המג"א משמע דא"צ כדין 'בית' ממש, דבבית ודאי אמרינן מילתא דלא רמיא וכו' כיון דיש לחוש שמא הכניס שם חמץ, אף שהוא אומר שאינו משתמש שם בחמץ, וכדכתב השו"ע ס"ג "בדוק כל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ", ועי' משנ"ב שם, שאע"פ שזה מקום שאין רגילים להשתמש כל השנה בחמץ, אעפ"כ חייב לבדוק. ורק במקום שאין נח להשתמש שם, או שזה מקומות מיוחדים לדברים מסוימים כמרתף יין שאין מסתפקין ממנו תוך הסעודה אז אפשר"ל דאין בו חמץ, אבל כיסי בגדיו שהדרך להכניס שם חפצים כל ימות השנה בכל זמן, וגם תוך כדי סעודתו מכניס שם חפצים, לכאור' צ"ב למה ישתנה דינו מבית, ולמה לא נחוש שהכניס שם חמץ.

ועוד יש ראייה דאין דינו כעיקר דין בדיקה בבית, דכתב הח"י ס"ק כ"ז דמפשטות לשון הרמ"א משמע דחייב בבדיקה בכיסים הו' בליל י"ד, אבל באמת העולם אין נוהרין בזה, ומנערים הכיסים בשעת הביעור, ואפשר מטעם שאוכלים עוד חמץ, ואולי נדבק עוד בידיו וחוזר ונותן לתוך כיסו, וגם בלבוש משמע דא"צ בדיקה בשעת הביעור.

ובאמת יש לתמוה, דאם יש בו גדר מקום שמכניסין בו חמץ, מה בכך שאוכלין עוד חמץ למחר, הרי גם באדם שיש לו בית קטן ואחר הביעור הוא ממשיך לאכול שם עוד חמץ, לא אמרינן שיבדוק רק סמוך לביעור, אלא בודק בזמן הביעור, ומצניע את שאר החמץ, ונוהר שלא יכנס לחורין ולסדקין, וא"כ למה שישתנה הדין בכיסים שבבגדים.

וגם מה שכתב הח"י דמשמע בלבוש דא"צ בשעת בדיקה, לכאור' כוונתו מהא דנקט הלבוש לשון רפה בחיוב הבדיקה דכיסים, וז"ל וצריך כל אדם לזרז את בני ביתו לכבד המטות וההיכרות והכיסים ובתי ידיים של הבגדים, שלפעמים נותנים בהם חמץ, ע"כ, ומשמע דזהו זירוז לבני בית ולא עצם החיוב בבדיקה, [אך לא הבנתי ממה למד הח"י בדבריו דהבדיקה היא לא בשעת הביעור דליל י"ד].

ומכל זה נראה דעיקר תקנת חז"ל הו' על בית, או הבתים הנלוים לביתו כמרתף ומתבן ואוצר, אבל כלים ובגדים לא, ואולי י"ל טעמא דמילתא כיון דהו' נייד, דינם כאנסדרה שבדקה לאור החמה, שיכול להוציאם ביום למקום מואר באור החמה ולבודקם, ולכן לא תיקנו ע"ז, ואין בהם דין בדיקה בליל י"ד לאור הנר, ולכאור' ראייה ברורה לדבר מהא דבגמ' ח. אמרינן כל מקום שמכניסין בו חמץ לאתווי מאי, ולא אמרינן לאתווי כלים ובגדים וכדוגמתם הרבה, ומביאה הגמ' סוגי בתים ומחסנים שקבועים למקומם, ולא נייד, דזהו בכלל התקנה דליל י"ד ונר.

ואם נכונים הדברים, א"כ אדם שמוכר את כל ביתו לגוי ב"ג, ורוצה לקיים המצוה כתיקונה ולברך על זה, צריך לשייר בביתו חדר שלא מוכר לגוי ובוה יקיים הבדיקה. דבכלים שנשארו לו, אף דצריך לבדוקם, כמו כל דבר שיש חשש שיש שם חמץ, וכאנסדרה, אבל אין בזה את התקנה בבדיקה לאור י"ד, אלא יכול לבדוק הכלים לאור החמה, ולא תיקנו ע"ז ברכה.

ויש להקשות ע"ז דהא באנסדרה נמי לכתחילה יבדוק בליל י"ד לאור הנר, כמבואר במשנ"ב סק"ד, וא"כ נימא גם בכלים כך, והדרא קושיא לדוכתיה, למה לא תי' הגמ' דכל מקום לאתווי כלים.

וי"ל גם בזה דטעמא דלכתחילה יבדוק אנסדרה בליל י"ד כתב הגר"א ומחה"ש משום דאיכא ב' טעמים למה תיקנו ליל י"ד, א' משום דבני אדם מצויין בבתיהם, ב' משום דאור הנר יפה לבדיקה, ולכן אף דלגבי אנסדרה אור החמה יפה יותר מאור הנר, אבל אכתי איכא טעמא דבנ"א מצויין בבתיהם, ולכן שיבדוק בליל י"ד, וממילא בעינן לאור הנר, אבל כלים ובגדים שיכולים להיות איתו היכן שהוא נמצא כעת, ולא צריך להגיע לביתו כדי לבדוק אותם, אפשר"ל דבזה אין דין לכתחילה לבדוק בליל י"ד.

אלא דאח"כ ראייתי בסוגיא זו, גבי תיבה שמניחין בה חמץ כל השנה ומצא בה פת מעופשת, והגמ' דנה מה היא הפת הזו האם מותרת באכילה או לא, ועי' שם ברש"י ד"ה בהר הבית, דכתב שם וכ"ש זה [תיבה] דמסתמא בדקה

אור לארבעה עשר וכו', משמע דאפי' כלי דינו להבדק בליל י"ד, ואולי תיבה זו היתה מחוברת לבית, וא"כ דינה כדן חורין וסדקים סתמא.

ועכ"פ בדברי הגר"א בביאורו ודאי משמע דכיסים היו בהם דין בדיקה ככל מקום שמכניסין בו חמץ, ולפי"ז חייב בדיקה עם ברכה גם אם מכר את כל ביתו לגוי, משום שיש עמו כלים שודאי הוו מקום שמכניסים בו חמץ. כמו במזוזה שלוקח עמו, או בחליפה שלובש אותה בכל יו"ט, וצריך לעי' עוד בדין זה.

ואח"כ ראיתי בעלון 'מכון הוראה לישראל' ששאלו כעין השאלה הנ"ל להגרמ"מ קארפ שליט"א, ושאלו האם חייבים לבדוק רכב דווקא ב"ד ע"י נר, והשיב ע"פ דברי הח"י בס' 'תל"ו סק"ז' שהחיוב של בתי הידים והכיסים אינו עיקר הדין בדביקה, ולכן היוצא בשיירה אינו יכול לקיים המצוה בבדיקה דבגדיו וכליו, וכתב דאפשר דהטעם משום דכתיב תשבייתו שאור מבתיכם, דעיקר המצוה היא על הית ולא על כלים אע"פ שמכניסין בו חמץ ממש כמו בית. ולפי"ז פשיטא שאין מברכין על זה.

הבה"ח יעקב שרגא ברסלויער

בענין בדיקה דאו' ובדיקה דרבנן בשיטת רש"י ותוס'

א

בכל דין בדיקת חמץ יש לדון בגדרה האם הוא דין דאו' א"ד הוא בדיקה רק מדרבנן וברש"י ריש פסחים מבואר שבדיקת חמץ הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובב"י נראה שהוא דין גמור מדאו'. ובגמ' שם ד"ו איתא "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל...אי משום פירורי הא ממילא בטלי אלא אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקמא יפה ודעתיה עילויה" וכתב רש"י "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י ובב"י אבל משבטלה אינו עובר דלא כתיב אלא תשבייתו" ובפשטות נראה שביטול חמץ לאחר הבדיקה כנהוג היום אי"ז אלא מדרבנן שמא ימצא גלוסקמא, ובדיקה כמו שהתחלנו מבואר בשיטת רש"י שהוא דין דאו'.

עוד איתא שם בגמ' ד"ד "קמ"ל כיון דבדיקת חמץ דרבנן דמדאו' בביטול בעלמא סגי ליה..." ונראה בגמ' שם שמדאו' ללבטל את איסור ב"י סגי בביטול כמו שכתב רש"י שילפינ' זאת מתשבייתו וכל דין בדיקה הוא דרבנן [שמא יאכל] ואם כן צ"ב בדברי רש"י נריש הדברים שכתב שכדי לא לעבור בב"י בעינן לבדיקה והרי מבואר בגמ' שסגי לזה בביטול מתשבייתו אע"כ שנראה שהבדיקה היא רק מדרבנן וכמו שס"ל לתוס' שתמהו התוס' ערש"י איך כותב שהוא דאו' והרי לב"י סגי בביטול ולכך תמהו אמאי תקנו רבנן בדיקה ותוצו שמא יאכל וס"ל לתוס' שדין בדיקה הוא רק דרבנן ודלא כרש"י.

ב

ובר"ן כתב ליישב שיטת רש"י שס"ל שבתשבייתו נאמר ב' אפשרויות איך לקיים או ע"י בדיקה וביעור [שמבואר שביעור הוא חלק מהבדיקה]או ע"י ביטול וברש"י בריש פירקי' איירי לפני תקנת ר"י של גלוסקמא ולכך ע"י הבדיקה בזה מתקיים זה שלא עובר בב"י מה שאין כן לאחר ר"י סגי בביטול ותו' י"ל שאיירי לאחר רב יהודה. אמנם תוס' להדיא ד"ד ס"ל שתשבייתו הוא רק ביטול, אמנם זה יש לאוסוף ולומר שאולי תוס' מודים שמהני בדיקה בשביל לבטל את הב"י מצד שעשה מה שצריך דסומכין על החזקות וכמבואר בר"ן אלא שתוס' ס"ל שבתשבייתו לא זה מה שכתוב ולכך תמהו הגם שמהני בדיקה אבל למה תקנו חכמים שצריך בדיקה וע"ז יישבו שמא יאכל [אמנם זה לכאו' ודאי גם לרש"י שלאחר שעושים ביטול ודאי שמתקיים בזה התשבייתו והבדיקה היא ר דרבנן אלא כל הנידון הוא לפני הביטול וכאמור].

ג

בגמ' ד"י מבואר האי דין דלא בדק לפני המועד יבדוק לאחר המועד וברש"י ביאר דברי הגמ' שם דלא כפשוטו שאין הביאור לאחר המועד אלא לאחר שש שעות ובתוס' ביאר כפשוטו שלאחר הכוונה לאח המועד וביארו התוס' שרש"י לשיטתו לעיל לא יכול לבאר כן דבשלמא תוס' שס"ל שבדיקה הוא מצד שמא יאכל לכך גם לאחר המועד יש דין דשמא יאכל מש"כ לרש"י שהוא מצד ב"י וב"י לא שייך כן לאחר המועד דא אין כלל דין בל יראה, ויעויין שם היטב בדברי המהרש"ל ומה שיש לבאר בדבריו שזה ודאי ששם איירי לאחר ביטול כמו שמוכיח שם המהרש"ל ואפי"ה למדו התוס' דברי רש"י שהבדיקה היא משום שלא יעבור בב"י ובב"י והרי זה כבר נתקיים בביטול אלא הביאור הוא כמו שנראה בדברי המהרש"ל שגם לרש"י שאמר שדין בדיקה הוא משום שלא יעבור עליו בב"י אין הכוונה לב"י דאו' שהרי זה מתקיים בביטול אלא הביאור גם לרש"י שהדין בדיקה היא דרבנן שמא יבוא לאכלו אלא שלרש"י אי"ז סתם דין מצד שמא יבוא לאכלו כתוס' אלא רבנן משום שלא יבוא לאכלו תקנו שחסר בב"י דהיינו שחששו לביטול והשמא יבוא לאכלו הוא סיבה דרבנן לחשוש לב"י וממילא לפ"ז המחלוקת בין התוס' לרש"י הוא שזה ודאי לכו"ע החשש הוא מדרבנן שמא יבוא לאכלו אלא שנחלקו האם מדרבנן חסר גם בב"י א"ד הוא רק חשש שמא יאכל בלי הנידון של בל יראה ונפלא!. ולפי"ז יוצא שגם לרש"י מתניתין איירי לאחר הביטול ואפי"ה צריך בדיקה בשביל הב"י מדרבנן ולפי"ז א"ש מה המקור לבדיקה אחר הביטול שע"ז גופא איירי מתניתין [מש"כ לר"ן יותר ק' ליישב זאת ואכהמ"ל].

ומה שק' לדברי המהרש"ל זה שמה הסיבה שרבנן כך העמידו תקנתם לומר שהשמא יאכל הוא סיבה לב"י שיאמרו כתוס' שדין בדיקה הוא משום שמא יאכל ואולי י"ל בזה שרבנן לא רצו להעמיד דין בדיקה שיהיה רק לסלק חשש אלא רצו שיהיה זה "מצות בדיקה" וכמו שאנו מברכים "על בדיקת חמץ" ואיפה מצאנו שמברכים על חששות אלא ע"כ שהוא מצוה ולכך חכמים תקנו שהוא גדר בב"י ושחסר בביטול ולכך ניהיה זה מצוה וזו הסיבה לדעת רש"י שכך תקנו.

ויצא כאן שנחלקו בר"ן ובמהרש"ל בביאור שיטת רש"י האם בדיקה משום ב"י היאור ב"י דאו' א"ד ב"י דרבנן משום שמא יאכל ובאמת בתוס' לא נראה כדברי המהרש"ל ויותר נראה שס"ל כר"ן ברש"י שהבדיקה היא משום ב"י דאו'.

אמנם זה לכאו' ודאי לכו"ע שלאחר שעושה הביטול ממילא הבדיקה תהיה רק דרבנן שנתקיים הב"י בביטול וכל הנידון הוא רק לפני הביטול.

יום י"ד

הרב יעקב ישראל לנג

חגיגת ארבעה עשר

תקנו חכמים להביא לשולחן בליל הסדר שני תבשילים אחד כנגד פסח ואחד כנגד חגיגה, וצריך להבין הרי חגיגה אינה חובה ולא באה אלא כדי שיהא פסח נאכל על השובע ומה ראו חכמים להצריך לו זכר אחר שעתה אין לנו פסח. ויש להאריך ולהרחיב בכל דין זה של חגיגה.

ובאמת כל דין זה של חגיגה הוא פלא וכי בשביל שיאכל הפסח על השובע צריך קרבו הרי יכול לשבוע מכל מה שרוצה וכי האדינא שלית לן פסח אין

האפיקומן נאכל על השובע, זאת ועוד להני ראשונים שעיקר דין שיהיה פסח נאכל על השובע נובע הוא משום למשחה אם כן נמצא שהחגיגה אינה נאכלת על השובע ומאי אולמא חגיגה מפסח

וראיתי להביא כמה מובאות מדברי הגמרא במקורות ובכללי דיני החגיגה ויתבאר לאחר מכן שנחלקו בדבר תוס' והרמב"ם בעיקר הדבר.

בחגיגה ז: וחגיגת יום טוב הראשון של פסח בית שמאי אומרים מן החולין ובית הלל אומרים מן המעשר וכו' מאי שנא חגיגת יום טוב הראשון של פסח אמר רב אשי הא קא משמע לן חגיגת חמשה עשר אין חגיגת ארבעה עשר לא אלמא קסבר חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא

ובפסחים סט: אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: גמ' מאי תנא דקתני חגיגה תנא הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט א"ר אשי שמע מינה חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה ובמועט מיהו מ"ט אתיא כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השבע.

ועוד שם בגמרא ע. מתני' דלא כבן תימא דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה וחגיגת חמשה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד וחגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה מ"ט דבן תימא כדמתני רב לחייה בריה לא ילין לבקר זבח חג הפסח זבח חג זה חגיגה הפסח כמשמעו ואמר רחמנא לא ילין איבעיא להו לכן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי כי אקשיה רחמנא לפסח ללינה אבל לצלי לא או דילמא לא שנא ת"ש הלילה הזה כולו צלי ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא שמע מינה איבעיא להו לכן תימא באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר באה מן הנקבות או אינה באה מן הנקבות באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים כי אקשיה רחמנא לפסח למידי דאכילה אבל לכל מיילי לא או דילמא לא שנא ת"ש חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר באה מן הזכרים ואינה באה מן הנקבות באה בת שנתה ואינה באה בת שתי שנים ואינה נאכלת אלא ליום ולילה ואינה נאכלת אלא צלי ואינה נאכלת אלא למנויו מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא בן תימא שמע מינה כולו מילתא בעינן ש"מ.

ובגמרא ע: תניא יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום אמר אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים ולא אמרו להן לישראל חגיגה דוחה את השבת אמר רב מ"ט דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח א"ר אשי ואנן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש אלא קרא לכדבר נחמן הוא דאתא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא מניין למותר הפסח שקרב שלמים שנא' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר. רש"י מפרש את הגמרא בחגיגת ארבעה עשר ותוס' כתב בשם ר"י שדברי יהודה בן דורתאי נאמרו על חגיגת ט".ו.

העולה מהדברים א. מבואר במשנה שחגיגת י"ד באה רק בטהרה כשיש חבורה מרובה ובחול ומכך מסיק רב אשי שחגיגת י"ד אינה חובה ובגמרא בחגיגה מבואר שיש תנא שסובר שחגיגת ארבעה עשר אינו דאורייתא ובפשוטו הוא תנא דמתניתין. ב. לעומת זאת בן תימא סובר שחגיגה חובה לפסח מדכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי ונוהג בו כל הלכות פסח נאכל למנויו וצלי ואיסור שבירת עצם, ומבואר בגמרא שתנא דמתניתין שאמר

הלילה הזה כולו צלי סובר כבן תימא. ג. יהודה בן דורתאי סבר שחגיגת ארבעה עשר דוחה שבת ורב ביאר שמקור דינו הוא מהפסוק לא וזבחת פסח לה' אלוהיך צאן ובקר שקאי על חגיגה ורב אשי תמה על כך שביאר טעם הפורשים וכתב שמפסוק זה נלמד על מותר הפסח.

ובפסחים עא: איתא דתניא לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. וכן הוא בספרא בפרשת צו.

ותמוה מאד הרי לכן תימא וכל שכן לכן דורתאי וודאי שחגיגה נאכלת רק יום ולילה ועל כרחינו שבריייתא זו בשיטת רבנן אמורה ולשיטתם הרי ליכא כלל קרבן חגיגה ואין זה אלא שלמים שבא כדי שיאכל הפסח על השובע ואין יתכן שיהיה פסוק על חגיגה זו.

ובשאלה זו דן תוס' ע: שכתב בד"ה לאו חובה היא. כלומר אינו חייב מן התורה להביאה דאי ס"ד חובה היא מן התורה שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לחול דהוי קרבן הקבוע לו זמן ותיתי במרובה ובטומאה אלא ודאי לאו חובה היא ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השבע ואומר ריב"א דמשמע בירושלמי דהא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עצם שאם לא היתה באה על השבע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתו וקשה לר"י דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך הויה חגיגת ארבעה עשר דרבנן ולקמן משמע שהיא מן התורה דתניא לא ילין מן הבשר וגו' לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ויש לומר דאשכחן בפ"ק דחגיגה תנא דסבירא ליה שהיא מדרבנן דקאמר רב אשי הא קמ"ל חגיגת חמשה עשר אין חגיגת ארבעה עשר לא אלמא קסבר חגיגת י"ד לאו דאורייתא והשתא לכן תימא ולתנא דלקמן דאית להו חגיגת ארבעה עשר דאורייתא דחי שבת והשתא אתי שפיר ההיא דריש תמיד נשחט בארבעה עשר שחל להיות בשבת כו'. וכן כתבו תוס' בחגיגה ח. וז"ל ואין להקשות דתניא בפ' אלו דברים בפסחים (דף ע. ושם) לא ילין מן הבשר לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד כו' אלמא סבירא ליה דהוי דאורייתא ועוד אשכחן תנא התם דאינה נאכלת אלא ליום ולילה אחד משמע דאית ליה דאורייתא אבל פליג אאידך תנא [דאמר שני ימים ולילה] ויש לומר דסבר כתנא דמתני' פרק אלו דברים (שם דף סט: דתנן אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שבא בחול בטהרה ובמועט בזמן שבא בשבת במרובה או בטומאה אין מביאין א"כ משמע דלאו חובה דפעמים לא אתיא כדקאמר רב אשי התם בגמרא.

מבואר בתוס' שנשנו בדין החגיגה ג' שיטות מלבד בן דורתאי א. בן תימא שסובר שחגיגה חובה לפסח לכל דבריה ואף לאכילת יום ולילה. ב. הבריייתא שהביאה גמרא ע: לא ילין לבקר זבח חג הפסח שסוברת שחגיגת ארבעה עשר מהתורה אבל לא חובה לפסח. ג. שיטת הסוגיא בחגיגה וכן תנא דמתניתין שסבר שאין החגיגה באה במרובה ובטומאה ומכוח זה הוכיח רב אשי שחגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא. אכן מבואר בתוס' שאף אם חגיגת ארבעה עשר אינה מהתורה מכל מקום חייב להביאה מדרבנן בכדי שלא ישברו עצם ולכן אינה באה במרובה בשבת ובטומאה.

אבל ברמב"ם מבואר שדרך אחרת עמו שכתב בפרק י' מקרבן פסח הי"ב והלכה י"ג וז"ל כְּשֶׁמִקְרִיבִין אֶת הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן מִקְרִיבִין עִמּוֹ שְׁלָמִים בְּיוֹם י"ד מִן הַבָּקָר או מן הצאן. גְּדוּלִים או קִטְנִים. זָכָרִים או נְקִבּוֹת כָּל זָכָהי הַשְּׁלָמִים. וְזוֹ הִיא הַנִּקְרָאת חֲגִיגַת אֲרֻבָּעָה עָשָׂר וְעַל זֶה נֶאֱמַר בַּתּוֹרָה וְזָבַחְתָּ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר. אִימָתִי מִבֵּיאִין עִמּוֹ חֲגִיגָה זו בְּזֶמַן שֶׁהוּא בָּא בְּחֹל וּבְטָהֳרָה וּבְמוֹעֵט. אֲבָל אִם חָל יוֹם אֲרֻבָּעָה עָשָׂר לְהִיּוֹת בְּשַׁבָּת או שַׁבָּא הַפֶּסַח בְּטֻמְאָה או שֶׁהָיָה הַפֶּסַחִים מְרֻבִּים אֵין מִבֵּיאִין עִמּוֹ חֲגִיגָה. וְאֵין מִקְרִיבִין אֶלָּא הַפֶּסַחִים בְּלִבְדּוֹ: חֲגִיגַת אֲרֻבָּעָה עָשָׂר רְשוּת וְאִינָה חוֹבָה. וְנֶאֱכָלֶת לְשֵׁנֵי יָמִים וְלִילָה אֶחָד כָּל זָכָהי שְׁלָמִים. וְאִסוּר לְהַנִּיחַ מִבֶּשֶׂר חֲגִיגַת אֲרֻבָּעָה עָשָׂר לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי שֶׁנֶּאֱמַר וְלֹא יִלִּין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח

בְּעֶרְבַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לְבָקֵר מִפִּי הַשְּׁמוּעָה לְמַדּוֹ שֶׁזֶה אֲזַהֲרָה לְמִנִּיחַ בְּשֶׁר חֲגִיגַת אֲרֻבָּעָה עָשָׂר לְיוֹם שֶׁשָּׁה עָשָׂר. שְׁנָאֵמַר לְבָקֵר עַד בָּקֵר שֶׁל יוֹם הַשְּׁנִי. וְהַמּוֹתִיר אֵינוֹ לּוֹקֵה אֶלָּא יִשְׁרָף הַנּוֹתֵר מִמֶּנָּה כְּשֶׁאֵר הַנּוֹתֵרִים.

וכן כתב בספר המצוות עשה קי"ח וז"ל הזהירנו מהותיר דבר מבשר חגיגה שיקריב ביום ארבעה עשר ליום השלישי אבל יאכל תוך שני ימים. והוא אמרו ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב כמו שהתבאר בשני מפסחים ובא הפירוש המקובל ולא ילין מן הבשר בחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שתאכל לשני ימים. יכול ליום אחד כשהוא אומר לבקר ליתן לו בקר שני, ומזאת החגיגה אמר וזבחת פסח לה'.

מבואר ברמב"ם שקרא דולא ילין מן הבשר הוא אזהרה שלא להלין חגיגת ארבעה עשר יותר משני ימים ולילה, ואם כן חגיגת ארבעה עשר דאורייתא, ואעפ"כ כתב שחגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה ומשמע מדבריו שאינה חובה כלל אף לא מדרבנן. והדבר צריך ביאור דאם יש לו מקור מהתורה איך יתכן שהוא רשות. זאת ועוד כתב הרמב"ם שעיקר דין חגיגת ארבעה עשר נלמד מהפסוק וז"ל ועל זה נאמר וזבחת פסח לה' אלוהיך צאן ובקר, ושנה דבר זה בספר המצוות, וזה פלא נשגב הרי מקרא זה הביא רב לפרש טעמו של בן דורתאי שחגיגה דוחה שבת ודחאו רב אשי ואנו אפורשים ניקו ונפרש והעמיד הפסוק על מותר הפסח, ואיך יתכן שיפסוק הרמב"ם מקור זה לחגיגה, והרי ודאי לא קי"ל כבן דורתאי כלל. וזה תמיהה עצומה וגם פלא שכל הנו"כ שתקו מזה לבד ממנהיק"ו וכבר תמה הצ"ח על שתיקתם והאריך לבאר בפלפול נורא ועצום וראיות גדולות.

ובאמת גם הסמ"ג כתב כעין זה בלא תעשה שמ"ט וז"ל שלא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר ותניא במסכת פסחים [דף ע"א] לימד על חגיגת י"ד שבאה עם הפסח בזמן שהחבורה מרובה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע וכו' זה שאמרה תורה וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר נחלקו שם יש אומרים צאן לפסח בקר לחגיגה ורובא בר אבוב דורשו שם וכי פסח בא מן הבקר אלא לימד על מותר פסח שקרב שלמים שהם דברים הבאים בין מן הצאן בין מן הבקר, ומסקינן שם שבי"ד שחל להיות בשבת שאין מביאין חגיגה עם הפסח לפי שאינה דוחה שבת. משמע מדבריו שאכן הדבר שנוי בפלוגתא.

וכן הוא בחינוך מצוה תפ"ו ועל זאת החגיגה אמר הכתוב וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקֵר. כְּלוּמַר, שְׂבִיבֵא עִם הַפֶּסַח קֶרֶן אֶחָד לְחֲגִיגָה

וכן הוא במאירי פסחים סט: אבל חגיגה זו הנוכרת במשנתנו אינה ממין זה ואינה חובה אלא רשות והיא הנקראת חגיגת ארבעה עשר ואעפ"כ שעליה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר אינה מצוה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה ותמים וכן שנה ולא היו מצוים מהם כל כך ומתוך כך היו הרבה נמנין על פסח אחד ולא היה מספיק להם לאכילת שובע ומתוך כך רמזה תורה להקריב שלמי חגיגה שתצטרף עם הפסח עד שיהא הפסח נאכל על השובע ר"ל אכילת שובע שיהיו שבעים בסוף אכילתו.

והנה באמת כשנעניין הגם שרב אשי אמר על דברי רב אנו אפורשים ניקו ונפרוש מכל מקום הרי רב פירש דברי בן דורתאי וזה גופא צריך ביאור מדוע פירש רב את דברי בן דורתאי שחלק על דברי בית דין הגדול.

ונראה להציע ביאור בדברי הגמרא לשיטת הני ראשונים דז"ל הגמרא אמר רב מ"ט דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח, ולכאורה הלשון שמסיים רב ואמר רחמנא וזבחת פסח מיותר דהרי פשוט הדבר שכיין שאמרה תורה וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר יש חיוב הקרבה, אנם כשנתבונן הרי בן דורתאי לא נחת לומר שחגיגה חובה שהרי דבר זה הוא שיטת בן תימא והסובר כבן תימא אינו נקרא פורש וגם בן תימא עצמו וודאי לא יחלוק על שמאי ואבטליון שהם בית דין הגדול, וכמו שכתבו תוס' בכמה מקומות שגם לבן תימא שהוקש פסח לחגיגה

אינה דוחה שבת, ועל כרחינו שעיקר טענת בן דורתאי היא מה שאמר רב בסוף ואמר רחמנא וזבחת פסח היינו מה שכינה הכתוב את החגיגה בשם פסח ומכוח זה דקדק בן דורתאי שחגיגה הרי היא כפסח לדחות שבת. ולפי זה יש לפרש את דברי רב כמו בכמה מקומות שהגמרא מביאה ברייתא ומסבירה אותה ושוב מוכיחה ממנה וגם כאן רב אמר וזבחת פסח וכו' צאן זה פסח בקר זה חגיגה ואכן כך סובר רב אלא שבן דורתאי דקדק מוזבחת פסח.

ובאמת כך מפורש ברמב"ן על התורה שעל דרך הפשט הכוונה היא שני דברים וזבחת פסח לה' אלהיך, וגם צאן ובקר לחגיגה והגם שיש לדון קצת שכוונתו על חגיגת ט"ו כי הביא בתוך דבריו את חגיגת ט"ו אבל מאידך הביא גם את חגיגת י"ד ואיך שיהיה מבואר שעל דרך הפשט אין הכוונה וזבחת פסח צאן ובקר אלא שני דברים נפרדים ולדבריו אין מקום לדברי רב בביאור טעמו של בן דורתאי למרות שעיקר דברי רב נכונים על דרך הפשט, ועל כרחו כוונתו כמו שכתבתי שרב פירש על דרך הפשט שזהו המקור לקרבן חגיגה אלא שבן דורתאי טען משום כך שזבחת פסח קאי על כל הפסוק וזה אינו אלא שני דברים נפרדים הם ואתי שפיר הכל בדקדוק. וז"ל הרמב"ן וטעם וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר על דרך הפשט כמו שזר שם כשבים (דברים י"ד:ד') ראובן שמעון לוי (שמות א ב) ואמר וזבחת פסח לה' אלהיך וצאן ובקר לכך לא אמר וזבחת פסח לה' אלהיך מן הצאן ומן הבקר כאשר יאמר בכל מקום מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם (ויקרא א ב) ואם מן הצאן קרבנו (שם פסוק י) אם מן הבקר הוא מקריב (שם ג א) אבל יצוה בכאן בפסח והוא השם שהזכיר כבר וצאן ובקר אילים ועזים ובני בקר לחוג חגיגה ביום הזה כאשר יצוה בשבועות ובסוכות שיאמר (דברים ט"ז:י') ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך שביבי בקר וצאן לשלמים כאשר תשיג ידו וכן אמר בסוכות (דברים ט"ז:טו') שבעת ימים תחג לה' אלהיך וגו' ובסוף כלל את שלשתם ודומה לזה בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבועות ימים מצות יאכל (יחזקאל מה כא) ופירש בחג שבעת ימים וכן מצינו בפסח יאשיהו שאמר (דהי"ב לה ז) צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים ובקר שלשת אלפים ואחר כך אמר (שם פסוק יג) ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות וכדודים ובצלחות וירצו לכל בני העם הנה פירש כי כבשים ובני עזים הכל לפסחים לא עזים עצמן ולא בקר כדכתיב (שמות יב ה) שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים ופירש כי הבקר אשר הזכיר היו שלשת אלפים והיו קדשים אשר בסירות להריץ לפני העם לאכול לשבעה כענין החגיגה שקבלו רבותינו (פסחים ע) ואונקלוס (תרגום אונקלוס על דברים ט"ז:ב') עשה צאן דבק עם הפסח ולא יתקשר הו"ו יפה במלת ובקר ועוד כי אין כל הצאן כשר לפסחים והנכון מה שאמרנו.

ועדיין צריך ליישב לדעת הרמב"ם הרי בפירוש אמרו בחגיגה ח. חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא, והנה באמת הגמרא הוכיחה שחגיגה לאו דאורייתא ממה שחגיגה באה מן המעשר וכיון שכתב הרמב"ם שחגיגת י"ד רשות ממילא יכולה לבוא מן המעשר, והגם שלשון הגמרא חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא צריך לומר שסובר הרמב"ם שהיינו אינה חובה מדאורייתא אבל היא רשות ועדיין צ"ע. ואכן בפסחים אמר רב אשי שמע מינה חגיגת ארבעה עשר רשות וזה אתי שפיר היטיב לדעת הרמב"ם. עוד צריך לבאר מדוע כיון שאמרה תורה וזבחת פסח צאן ובקר מדוע אין זה חובה אלא רשות.

המורם מכל הנ"ל שיטת תוס' שנשנו ג' שיטות בגמרא בדין קרבן חגיגה מלבד בן דורתאי אך לכולי עלמא מדרבנן יש חיוב להביא קרבן חגיגה ושיטת הרמב"ם וסמ"ג ועוד ראשונים וכן נראה כוונת הרמב"ן שאין כאן מחלוקת אלא היא מצווה קיומית שכתבה תורה והזהירה שלא להלין מבשרה אחר זמנה אך אינה אלא רשות ומשמע שגם מדרבנן אין חיוב בדבר ואין זה אלא רשות.

ובחינוך מצוה תפ"ו האריך בביאור מצוה זו שעניינה להרבות השמחה יחד עם קרבן הפסח ואעתיק קצת מלשוננו שם שלא להותיר דבר ממשורר הגיגת ארבעה עשר עד יום השלישי, והוא הקרבן הבא עם הפסח להגדיל השמחה, אמר הכתוב וזבחתי פסח ליי אלהיך צאן ובקר. כלומר, שביא עם הפסח קרבן אחר להגיגה, כלומר, להרבות השמחה. ומשורשי המצוה. היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח שהיא מצוה ויסוד חזק בתורתנו, ועל כן נצטוונו לעשות יום שחיתו יום שמחה, ואין שמחה שלמה לבני אדם, רק ברבוי בשר, וזהו שצטוונו שלא להותיר כלל מכל בשר הנשחט לכבוד שמחת הפסח עד יום השלישי, אלא יאכל כלו ביומו להרבות בו גילה ושבוע שמחות, וזה נאמר בכאן מלבד הטעם הכתוב בנוהג בדרך צו (מצוה קמג) שנותן טעם לשבח בכל אסור הנותרות.

הלילה הזה

הרב אהרון דיסין

במינים שיוצא בהם יד"ח מצה

פסחים לה. אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח (וברש"י משום חובת מצה בלילה הראשון) בחיטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשבלת שועל.

ובגמ' הני אין אורז ודוחן לא, מנה"מ אמר ר"ש בן לקיש אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

ואמרין דמתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת. ומייתי ברייתא דס"ל להדיא דמין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו יד"ח בפסח.

ומבואר דמצד הלחם דמבואר לו. דבשביל לצאת יד"ח מצה בעי' שיחשב לחם כדכתיב לחם עוני, חשיב אף באורז ודוחן לחם, ומש"ה היה יוצא יד"ח, אלא דיש דין נוסף דבעינן שיהיה דבר הבא לידי חימוץ, ובהא פליגי אי חשיב אורז דבר הבא לידי חימוץ.

והנה תנן חלה פ"א מ"א ומנחות ע. דה"ה לענין חלה דרך חיטים שעורים כוסמין שיפון ושבלת שועל חייבים, וכן לענין חדש דרך הני אסורין בחדש ואסורים מלקצור לפני העומר.

ואמרין במנחות ע: דבחלה כתיב והיה באכלכם מלחם הארץ וילפי' לחם לחם מלחם עוני דמצה דהתם בעינן דיבוא לידי חימוץ, ולאכול לפני העומר נמי ילפינן מדכתיב לחם וקלי וכרמל מלחם דמצה, ולקצור לפני העומר נמי ילפינן מדכתיב בעומר ראשית קצירכם וילפינן ראשית ראשית מחלה דכתיב בה ראשית עריסותיכם.

והיינו כנתבאר דמצד לחם עוני אפילו לא נתמעט דחשיב לחם, וכל המיעוט ממצה, ולר"י בן נורי דבמצה אורז נמי יוצאים בה ה"ה דחייב בחלה ואסורים בחדש ולקצור לפני העומר, וזהו הא דמסיים בפסחים וכן היה ר' יוחנן בן נורי אומר קרמית חייבת בחלה וכדפרש"י.

והנה תנן חלה פ"ג מ"ז העושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח, ואם אין בה טעם דגן אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

ובפשוטו תיקשי מאי אכפ"ל דאיכא טעם דגן, והא מ"מ אינו בא לידי חימוץ, ובהא לחוד תליא דין מצה וחלה, דלחם אף אורז לחוד הוי.

ובאמת בירושלמי פ"א ה"א מבואר דהא דיש בו דין מצה וחלה אינו משום הטעם לחוד אלא משום גרידה, דהכי איתא שם אין לך מגרר כולן אלא חיטים ושעורים בלבד (והיינו דהבין דחיטים לאו דוקא אלא אף שעורים ואורז לאו דוקא אלא אף שאר מינים), ופליג ר' הילא בשם ר"ש בן לקיש דלא שנינו אלא העושה עיסה מן החיטים ומן האורז, והיינו כפי מה שביאר הרמב"ן בהל' חלה דיליה דהחיטים כל זמן שיש מטעמו גורר את האורז לבא לידי חימוץ, וממילא האוכל כזית ממנו שהחמיץ חייב כרת, ויוצא בה יד"ח בפסח, וחייב בחלה, ונחלקו אם דווקא אורז נגרר להחמיץ, ואם דווקא חיטים גוררים.

אמנם בבבלי זבחים עח. דייק רבא מהא דסגי בטעם דגן דטעם כעיקר דאורייתא, וא"כ מבו' דזהו לאו מדין גרידה, אלא אף שאינו גורר את האורז להחמיץ מ"מ יוצא בה יד"ח דטעם כעיקר, וא"כ אין חילוק בין חיטים לשאר מינים ובין אורז לשאר מינים, וא"כ חזינן דאף שאינו גורר יוצא יד"ח.

והרמב"ן כ' שאף שהבבלי כוונתו כהירושלמי דמפרשת גרירה קאתי, והא דקאמר דחזינן דטעם כעיקר, היינו דמהא דגורר חזינן שזה לא מתבטל, ומהא חזינן לכל התורה דמין באינו מינו בנותן טעם.

אך בפשטות בראשונים מבואר דאף ללא גרידה ס"ל לבבלי דיוצא בה יד"ח מצה וחייב בחלה, וא"כ צ"ל דלא כל העיסה חשיבא מצה אלא בעינן שיהא בה כזית דגן בכדי אכילת פרס, וכן בחלה בעינן שיהא בה דגן כשיעור חלה, אלא שאם אין טעם דגן זה בטל באורז, ואם יש טעם הדגן אינו מתבטל, וכ"כ להדיא הראב"ד בפ"ו מחמץ ומצה ה"ה דבעינן שיהא כזית דגן בכדי אכילת פרס, אך הרמב"ן כתב בפשוטו דאף דאין שיעור,

ולנתבאר בהא פליגי דהרמב"ן ס"ל דמתורת גרירה הוא והשתא האורז עצמו חייב, והראב"ד ס"ל דמתורת גרירה הוא והשתא האורז עצמו חייב, והראב"ד ס"ל דמתורת חיטים גופייהו הוא והתחדש רק שאינו מתבטל ולכן בעינן שיעור בחיטים.

אך הרא"ש בהלכות חלה דיליה סי' טו כתב דלעולם י"ל דלאו מתורת גרירה הוא, ומ"מ לא בעינן שיעור בחיטים, דזהו ענין טעם כעיקר שהופך את האורז להיותו כמו חיטה והוי כטעמו וממשו של חיטה, ולכא' מאי איכפ"ל דהוי ממש כחיטה, דמ"מ הא כעת אינו מחמיץ בפועל, ובעינן שיבוא לידי חימוץ וליתא.

והנה בירושלמי ריש חלה נאמרו ב' טעמים נוספים בהא דרך חמשת המינים הללו חייבים בחלה, ראשית דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ ודרשינן מלחם ולא כל לחם ועיקר לחם הוה חיטים ושעורים, ומרבינן מראשית עריסותיכם אף כוסמין שיפון ושבלת שועל דהוה ממין חיטים ושעורים.

ומבואר דאף שאר מינים חשיבי לחם וכתבאר בטעמא דגמ' פסחים, אך לא תליא בבא לידי חימוץ, אלא בה' מינים הללו גרידא [צל"ב במאי פליג ר"י בן נורי לפ"ז], וא"כ י"ל כדברי הרא"ש דסגי שהאורז נהפך לחיטה אף שאינו מחמיץ, אך עדיין תיקשי דכ"ז בחלה, אך במצה ל"ש הך דרשא ועדיין ילפינן מבא לידי חימוץ, וא"כ מ"ט לא בעינן שיעור חיטים.

ועוד טעם נאמר בירושלמי דדרשינן לה מקרא דמונה את חמשת המינים ושם חיטה שורה [היינו שבלת שועל] ושעורה נסמן [היינו שיפון] וכוסמת גבולתו, ודרשינן גבולתו דעד כאן גבולו של לחם.

ולטעם זה יש רק ה' מינים שנקראים לחם, וממילא זהו הטעם במצה חלה וחדש דכתיב בהו לחם דרך הני כלולים בזה, ור"י בן נורי צ"ל דס"ל דאף אורז חשיב לחם, ולא תליא כלל בבא לידי חימוץ.

וי"ל דמשו"ה קאמר הרא"ש דאף שאינו נגרר כטעמא דמנחות, מ"מ יוצא יד"ח שעי"ה הטעם נהפך להיות חיטה וסגי בהכי כטעמא בתרא דירושלמי, ובפשוטו למד כן בסוגיא דזבחים דזהו טעם כעיקר.

אך באמת מצינו להדיא בבבלי כשיטה אחרונה דלא חשיב לחם, דהנה לב' טעמים הראשונים אורז חשיב שפיר לחם ויתכן שאף פת פרגין שומשמן וקטניות, וא"כ שפיר מברכים עליהו המוציא לחם מן הארץ, ובברכות לז' אמרין דפליגי בהא ר' יוחנן בן נורי ורבנן, דלר"י בן נורי מברך המוציא וג' ברכות, ולרבנן מזונות ומעין ג', וחזינן דחלקו אי חשיב לחם.

וא"כ נמצא דהמחלוקת בירושלמי הוא מחלוקת נמי בבבלי, דלסוגיא דמנחות הוי לחם אף בשאר מינים ובעינן בא לידי חימוץ, ולסוגיא דברכות שאר מינים ל"ח לחם וממילא אין מקור דבעינן בא לידי חימוץ, וממילא ע"כ הא דטעם דגן מהני הוא משום דטעם כעיקר בסוגיא דזבחים דגרירה לא מהני להפוך את האורז לחיטים [א"כ נפרש גרירה באופן אחר כמ"ש הרא"ש, אך מש"כ הרמב"ם ל"ש הכא], וא"כ למאי דקי"ל דאין מברכים המוציא על אורז א"כ ה"ה דאורז אף אם יחמיץ אינו יוצא בו יד"ח בפסח ובעינן לטעם כעיקר.

ואם כנים הדברים בחיטים ללא גלוטן פשיטא דיוצא יד"ח מצה וחייב בחלה, דלא מצינו דבעינן שיבא לידי חימוץ אלא שיחשב לחם, וכל חיטה חשיבא לחם, אא"כ יחוש לסוגיא דפסחים ודמנחות דבעינן בא לידי חימוץ [והיה אפשר לומר דלכו"ע בעינן בא לידי חימוץ, ולסוגיא דברכות אף אורז לכו"ע בא לידי חימוץ ונחלקו אי חשיב לחם, אך אחר דברי הרא"ש מבואר דלא בעינן בא לידי חימוץ וזהו עכ"פ כסוגיא דברכות].

הרב שמואל ממך

שיטת הרמב"ם בדין כורך

צורת הכריכה

"אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו". פסחים קטו ע"א.

רש"י ורשב"ם ז"ל פירשו שהיה הלל כורך את בשר הפסח יחד עם המצה והמרור.

אבל הרמב"ם ז"ל (פ"ח מחמץ ומצה ה"ו) כתב שצורת הכריכה היא במצה ובמרור בלבד. וכ"ה בפ"י ר"ח ז"ל שם. [לענין הנוסח בהגדה עי' משנ"ב תעה, כא].

באופן, שלפרש"י ורשב"ם פי' הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" הוא כמו "עם" מצות ומרורים יאכלוהו, שדין הפסח להאכל "עם" מצות ומרורים יחדיו. וכך פי' הרמב"ם ז"ל בפרשת בא ע"ש.

אבל לשיטת הרמב"ם פי' "על" הוא כפשוטו, דהיינו שאחר שאכל מצות ומרורים יאכל הפסח "עליהם", וכפי שכתב הרמב"ם (שם) שבתחילה יאכל מצות ומרורים ואח"כ אוכל בשר הפסח.

ויש להעיר בזה, דהנה הכריכה בזמן הזה יסודה הוא 'זכר למקדש' כמבואר בגמ', ולשיטת הרמב"ם ה"זכר' הינו ממש כפי שהיה במקדש שכרכו המצה עם המרור בלבד, אבל לפרש"י קשה קצת דאין כאן ממש 'זכר' שהרי במקדש הכריכה נעשתה יחד עם בשר הפסח.

גדר הכריכה במקדש ובזמן הזה

"סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא וכו' ולוקח שני ריקין וכו' ומברך המוציא לחם מן הארץ וכו' ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד וכו' ומברך וכו' על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואם אכל מצה בפ"ע ומרור

בפ"ע מברך ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע. וכו'. ומברך על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח וכו'.

בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה וכו' ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור וכו' ואוכל וכו' וחוזר וכורך מצה ומרור וכו' ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש". רמב"ם פ"ח מהלכות חמץ ומצה.

דברי הרמב"ם ז"ל קשים מנשוא כמבואר לכל מעיין, דהנה, בדברי הרמב"ם מבואר דבזמן המקדש אין הכריכה מחוייבת אלא אם רצה כורך ואם לא רצה אוכל כל אחד בפ"ע, וא"כ תמוה טובא מה שייך לעשות 'זכר למקדש' בעוד שבמקדש גופיה אין הכרח לכורך. וצ"ע.

עוד צ"ע, מדוע באמת לא הצריך הרמב"ם אף בזמן המקדש לכורך כבזה"ז כדי לצאת את שיטת הלל, מאי שנא זמן המקדש מן הזמן הזה.

ונראה מזה דשיטת הרמב"ם דהדין 'זכר למקדש כהלל' אינו דין לצאת את שיטת הלל, שכיון שלא נאמרה הלכה לא כהלל ולא כרבנן כמבואר בגמ', על כן רצה עושה כהלל רצה עושה כרבנן, ורק בזה"ז חייבו חכמים לכורך 'זכר למקדש'. ומדוקדקת מאד לשון הגמ' 'זכר למקדש' היינו שאין כאן דין לצאת יד"ח גם כהלל אלא דין 'זכר למקדש' גרידא ותו לאץ

אלא שעדיין קשה הקושיא בה פתחנו, כיצד שייך לעשות זכר למקדש בפעולה שהיא עצמה לא נהגה באופן מוכרח בזמן המקדש.

ונראה דכך הם פני הדברים:

הנה, זה ברור דהן הלל והן רבנן מודו דדין הפסח להאכל "על מצות ומרורים", אלא דנחלקו האם דינו להאכל על מצות ומרורים כרוכים זב"ז או אפילו על כל אחד בפני עצמו.

באופן, דעכ"פ לכו"ע אכילת הפסח מאחדת את המצות והמרורים יחדיו, שאף שאינו חייב לכורך המצה עם המרור, מ"מ כיון שדין הפסח להאכל "עליהם" הרי הכל חשוב כאכילה אחת, אלא דהלל ס"ל דלא סגי בזה אלא בעינן שתהא אכילתם כרוכה ומאוחדת בפועל ממש.

והנה, כל זה הוא בזמן המקדש, אבל בזמן הזה שאין לנו קרבן, אין לנו דבר שיאחד את המצות והמרורים לאכילה אחת, ובאמת בזה"ז אין אנו מחוייבים בסוג אכילה כזאת כי כל הדין לאחד הכל לאכילה אחת הוא דין מיוחד בקרבן פסח, אבל ראו חכמים לעשות 'זכר למקדש' לאכול מצות ומרורים באכילה אחת, ומכאן בא דין הכריכה, שכיון שאין לנו פסח מוכרחים אנו לעשות כהלל כדי ליצור אכילת מצות ומרורים יחדיו.

אשר ע"כ א"ש הכל בעזה"י, דבזמן המקדש הכריכה היתה מתקיימת לכו"ע, או בפועל ממש כשיטת הלל או ע"י הפסח כשיטת רבנן, ובזה"ז אין אנו באים לצאת ידי שיטת הלל אלא שחפצים אנחנו לעשות זכר למקדש והאופן היחיד לעשות כך הוא שנעשה כפי שהיה הלל עושה, וזוהי לשון הגמ' 'זכר למקדש כהלל'.

הרב מאיר כהן

מה נחשב 'אפיקומן'

כתב השו"ע (תעז, ב) 'אם שכח ולא אכל אפיקומן... ואם לא נזכר עד אחר שברך בורא פרי הגפן לא יאכל אפיקומן, ויסמך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכלן שמורות הן משעת לישנה' [וב'לרעות בגנים' פסח תשפ"ה התבאר איך יוצא בזה בלי שכיון לצאת, ע"ש] וכתב שם במשנ"ב שיוצא רק במצות שאכל בתוך הסעודה שאכל אותם על השובע ולא במצה שאכל למצוה שהיא לא היתה על השובע.

מבואר מזה שגדר אפיקומן אינו המצה הנאכלת בסוף הסעודה או המצה שהטמינו לשם כך אלא גדר אפיקומן הוא 'מצה שנאכלה על השובע' וכן מסתבר כי הרי כל ענין האפיקומן הוא זכר לפסח ופסח אינו נאכל דווקא באחרונה אלא צריך שיהיה נאכל [גם] על השובע [אלא שלפי שמואל אסור לאכול אחרי שגמר את הפסח]. וא"כ כל מצה שנאכלה על השובע יצא בה ידי אפיקומן אלא שאח"כ חוזר ואוכל מצה לשם אפיקומן כדי להפסיק הסעודה באפיקומן ולא לאכול אחרי.

ברם לגבי איסור אכילת אפיקומן בב' מקומות או לאחר שישנו כתב הרמ"א (סו"ס תע"ח) 'וכל זה אינו אלא שישנו לאחר שהתחילו לאכול האפיקומן, אבל שינה קדם לזה לא הוי הפסק' [ומבואר בדרכי משה שזה לאפוקי ממנה"ל שכתב שגם מי שישן באמצע הסעודה לא יחזור ויאכל] ומשמע שגם אם כבר אכל מצה על השובע וישן עדיין יכול לחזור ולאכול אם עדיין לא אכל את המצה של סוף הסעודה, וקשה שכיון שכבר אכל מצה על השובע הרי כבר התחיל באכילת המצה שהיא זכר לפסח ויש לאסור לאכול מצה נוספת אחרי שישן כי זה כפסח בב' מקומות.

שיעור השתיה בכוס של ברכה וד' כוסות

כתב בשו"ע (תע"ב, ט) 'שעור הכוס, רביעית... וישתה כלו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו, ויש אומרים שצריך לשתות רב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות'. והיינו שלפי השיטה הראשונה גם אם יש בכוס הרבה רביעיות די ששותה רביעית, ובפשטות נראה שבדיעבד גם די שישתה רוב רביעית וכן נראה במשנ"ב שכתב (ס"ק לב) שלפי הדעה הראשונה בדיעבד סגי שיש לכל אחד רוב רביעית.

אך העיר רבי יהודה אנגל שליט"א דהנה הביאור"ל (ד"ה וישתה) דן אם מה שמועיל רוב רביעית זה מדין מלא לוגמיו או זה משום דרוב רביעית ככל רביעית, וא"כ התייחסה שתיית רוב רביעית היא מדין מלא לוגמיו נחא שיועיל גם כשהכוס גדולה מרביעית, אך אם זה מועיל מדין רוב שמא לא יועיל אלא בכוס רביעית שאז הוא רוב הכוס אבל בכוס גדולה שרוב רביעית אינה רוב כוס א"א לומר רובו ככולו כי הרי אינו רוב הכוס ואם משום דהוי רוב רביעית הרי מסתבר שבשיעורים לא אומרים רובו ככולו דא"כ לעולם יתחייב מלקות ברוב כזית ויצא ידי מצה ברוב כזית.

ויש להוכיח שדעת הביאור"ל שגם אם זה מדין רוב מ"מ די ששותה רוב רביעית גם מכוס גדולה דהנה בביאור"ל (רע"א, יג ד"ה של) מביא את מחלוקת האחרונים אם משערים רביעית בביצה ומחצה של זמנינו או צריך להכפיל שיהיה כג' ביצי זמנינו [כי הביצים התקטנו] ומסקנתו שבכוס של קידוש כיון שעיקרו דאורייתא יקח כוס שמחזיקה כג' ביצי זמנינו, אבל לגבי השתיה מהכוס די שישתה כמלא לוגמיו שהוא רוב ביצה ומחצה של זמנינו, והטעם משום שגם לפי הסוברים שלרביעית צריך כג' ביצים מ"מ שיעור השתיה הוא מלא לוגמיו ובה לא שייכת הטענה שהביצים התקטנו, ומוסיף הביאור"ל דאף שיש צד ששיעור השתיה הוא לא מלא לוגמיו אלא רוב רביעית וא"כ הרי לפי השיטה שהביצים התקטנו רוב רביעית זה רוב מג' ביצים מ"מ א"צ להחמיר ב' חומרות כלומר גם להחמיר שזה רוב רביעית ולא מלא לוגמיו וגם להחמיר שהביצים התקטנו, עכ"ד. והיינו שכששותה מלא לוגמיו שהוא רוב מביצה ומחצה של זמנינו הוא יוצא את השיטה שהביצים התקטנו לפי הצד ששיעור השתיה הוא מלא לוגמיו וגם

¹² וצ"ע דא"כ הול"ל אכל כזית מצה ושתה ד' כוסות. ובהערות מכת"י הגרמ"ש שפירא וצ"ל הובאו בישרון העיר דא"כ מהו שכ' בגמ' מיסב אין לא מיסב לא דמשמע דלא היסב לא יצא אחות מצה קאי דודאי לא היסב לא דהרי לא היסב, והביא דבשאלות לא גרס לה להאי דיוקא.

יוצא את הצד שזה רוב רביעית לפי השיטה שהביצים לא התקטנו. והרי לפי השיטה שהביצים התקטנו יש לו בכוס זו ב' רביעיות כי הרי צריך לקדש ברביעית של ג' ביצי זמנינו ואעפ"כ די לו לשתות רוב רביעית הרי שגם בכוס גדולה די ברוב רביעית.

וכ"ת מאי שנא מרוב שיעור בכל מקום דלא אזלינן בתר רוב, י"ל דשאני הכא שהקידוש הוא על רביעית וכל היתר אינו נצרך וכששותה רוב רביעית הרי הוא שותה רוב מהשיעור שקידש עליו ולכן שייך בו תורת רוב משא"כ באוכל רוב כזית שאין משמעות לכזית שנאמר שאכל רוב ממנו ואין כאן אלא רוב כזית גרידא, וצ"ת.

הרב יחזקאל גרטנר

בדין הסיבה

הרמ"פ פ"ז מחו"מ ה"ז לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות אלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הי"ז משובח וכו' עכ"ל. והעמיד הגר"ז בספרו דמבואר בד' הרמ"מ דדין הסיבה מצוה בפ"ע היא שיהא אכילתו ושתייתו דרך חירות, ואי עביד הכי במצה וד' כסות סגי, ואי"ז שייך כלל לקיום המצה והכוסות, ולכך אי אכל מצה בלא הסיבה לא חסר מידי במצה, ושוב אין לו לאכול מצה שכבר קיימה בשלימות. ומהא הרא"ש שכ' דמעב ויאכל שוב המצה ס"ל דאי"ז מצווה בפ"ע אלא בעיקר הקיום של המצה והכוסות ולכך י"ל ושפיר יכול לחזור ולאכול ולשתות בלא היסב.

ומקור ד' הרא"ש מד' ריב"ל ד' ק"ח א' דשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא הא לא היסב לא יצא, אמנם להר"מ י"ל דאדבריה מהכא מייתי לד', דהאי יצא היינו ידי הסיבה דסגי בהיסב בכזית של מצה ואין מעכב להסב כל הסעודה, ושאר אכילתו הרי"ז משובח ואינו לעיכובא¹³, והניח זאת הגר"ז בצ"ע. [נסתפקתי אם הניח בצ"ע תי' ד' הרמ"מ עם ד' ריב"ל או שגוף החי' בד' הרמ"מ נסתפק לו], עכ"ת.

והנה עומק העניין שבי' בדעת הרמ"מ דאחר דמבואר בר"מ דענין ההסיבה הוא שיהא אכילתו ושתייתו בדרך חירות, שוב אף דלעיכובא הוא רק במצה ובכוסות אף שם אינו שייך לקיום המצווה שבו, והוא שייך רק לאכילה שבי', ומשום דהוא אכילה ושתייה המחוייבת מדין המצווה שבי' בלילה זה [ונכמשל שלכך יכול להוציא חברו בברכת הנהנין שבי']¹³. אמנם להרא"ש אי שכן ולא היסב חוזר ואוכל נמצא דקבעו ההסיבה בקיום המצווה דמצה ולא רק באכילה המחוייבת שמדין מצה, וכ"נ שלמד הגר"ז, אלא שעיקר ד' באו לחידושא דהר"מ ולא נחת לד' הרא"ש אלא לאוריי שלא למד כן.

ובעיקר העניין שמצאנו שהעמידו דבריהם לעכב בשל תורה, מצאנו בזה כמה דוכתי, ויש שהעמידו דבריהם להגדיר בשל תורה, כדמצינו בזמן של ג' שעות בק"ש של שחרית, דיש דס"ל דמשל דבריהם הוא [ע"י כס"מ ספ"א מק"ש] וענינו הוא שיש בכחם לפרש גדר של ובקומך דקרא דהוא עד ג' שעות, ובהרבה ענינים כ"ה שחכמים העמידו גדר המצוה של תורה. אמנם מצינו שיש בראשונים בסוכה ד"ג א' במי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שהעמידו גזרתם לביטול ישיבתו בסוכה או שהעמידו לגזרתם לקביעת שיעור הסוכה [ע"ש תוד"ה דאמר, והוא מביא הלשון שביטלו הקיום של דאורייתא], וכן מצינו בר"י בריש ברכות שאחר שתיקנו חכמים בק"ש של מעריב שיקרא עד חצות ששוב אין לו לקרות אחר חצות וביטלו

¹³ וא"ש עמש"כ הגר"ח בסטנסיל שזהו שכ' רש"י ורשב"ם דהסיבה על המיטה ושולחן דהחפצא דהסיבה אינו רק שישכב באופן הזה אלא עם השולחן, והוא דההסיבה שייך באכילה ושתייה.

דין של תורה של עד שיעלה השחר [והביא שם גם מסדין לדעת ב"ש שלא יטיל בו תכלת גזרה יום אטו לילה, ומד' נראה דהוא מדין שביטלו מ"ע של תורה משום סייג כבלולב ביום הראשון שיצא בשבת או משום קיום המצוה עצמה כבק"ש שלא ירדם], אמנם בכ"ז שייך הוא לעיקר המצוה של תורה, ואף הסייג שבזה הוא להעמיד גוף המצוה של תורה, אמנם גבי הסיבה ענינו דרך חירות ואי"ז שייך כלל למצוות אכילה של מצה ושתייה של הכוסות¹⁴, ואיך שייך לומר שקבעו מצוה של חירות בעיקר קיום של המצוה והכוסות, עד שיהא מעכב בקיומם. אתמהא¹⁵.

ולכא' נימא דמ"מ ע"כ כ"ה דאי יחזור ויאכל נמצא דלא יצא יד"ח מצה, וחכמים הפקיעו קיום המצוה שלו, דתקנתם שיעשה המצוה בהסיבה, ולהוי לעיכובא בקיום המצוה כדי ששכח יחזור ויאכל וישתה¹⁶. אלא דעדיין יש ללמוד אי העמידו דבריהם שקיום המצוה של מצה והד' כוסות יהיה בדרך חירות או דאי"ז חלוק מהר"מ כ"כ, ואף הם אמרו שהאכילה שבמצוות הלילה תהא דרך חירות, ורק שמ"מ ביטלו קיומו בשכח ולא היסב. דלכא' ד' הר"מ טעם יש בהם, דבאמת עניין הדרך חירות שייך הוא לאכילה ושתייה בדרך זה, ואינו שייך לקיום המצוות בדרך זה, שהרי לא עלה על דעת שצריך שסיפור יציאת מצרים יהיה בהסיבה, דע"כ הסיבה היא דרך חירות באופן זה בזמן אכילתו ושתייתו.

וביותר אחר שהוכיח הגר"ז בשם אביו הגר"ח מד' תוס' ריש ע"פ דחובת ד' כוסות הוא הברכה שעל הכוס, ושתיית הכוס הוא מדין שתיית כוס של ברכה, [נדעת התוס' כדעת הרא"ש שנסתפקו אם שכח ולא הסב שיחזור וישתה] ואי דין הסיבה קבעו בקיום הד' כוסות מאי שייך? הוא לשתיית הכוסות שהוא מדין שתיית כוס של ברכה לחוד, ובע"כ כולו מודו דעניין הסיבה הוא שיהא דרך חירות באכילת ושתיית לילה זה, ולכך בשתיית הכוס של ברכה שמחוייב בלילה זה דין הוא שיהא הסיבה¹⁷, ונמצאנו מוכרחים דאף להרא"ש ותוס' ע"כ דקיומא דהסיבה הוא רק באכילה ושתייה, ואין שייך לקיים מצוות בהסיבה, ואין בזה משום חירות, וכשנ"ת, ורק שהעמידו דבריהם בחיוב הסיבה באכילת המחויבות בלילה זה עד שיהיה חסר בעיקר קיום המצוה, ושזהו עיקר טענת הגר"ז בספרו, שאי אי"ז מעכב במצוה האין יחזור ויאכל אחר שכבר קיים המצוה שלא חסר בה מידי, ומעתה אכילתו כשאר אכילת הלילה¹⁸.

¹⁴ ואף דביין איכא מדין חירות כדאיתא בגמ' ק"ח ב' ואף בר"מ הובא להלן דהוא מדין חייב להראות א"ע מ"מ החירות שבי' הוא עצם היין ולא צורת השתי'. ואף במצה איתא בגמ' דמצוה צריכה הסיבה וברשב"ם פ' משום שהיא זכר לגאולה אך ודאי דאי"ז מעצם המצוה.

¹⁵ וידידי הר"ר י. ב. ר"ל דנימא דיש כאן חיוב מצוה חדש מדרבנן שהוא לא מתקיים בלא הסיבה, ודימה זאת לתקיעות דמעומד שעל סדר הברכות. אמנם חלוק הוא משם ביסודו, דהם כל עיקר תקנתם הוא להוסיף עוד תשע קולות על סדר הברכות מלבד התשע קולות של תורה, ודאי שכ"ה שהרי לא תיקנו לעשות תקיעות של תורה שיהיו על הסדר, שהרי אין חובה להתפלל בציבור כדי להתחייב בתקיעות על הסדר, אע"פ שהיחיד מחוייב בתקיעות של תורה, ורק מי שהתפלל עם הציבור מחוייב הוא בתקיעות נוספות שיהיו על הסדר, ואף אנו לא עבד' הכי ומקיים של תורה קודם הברכות, ובאמת שהפשוט במשנה של מי שנזדמן לו שופר אחר כן שאי"צ לתקוע צמוד לברכות, רק מי שיש לו ברכות צריך לתקוע עליהם אף אחר זמן, וע"כ כל עיקר התקנה של תקיעות עה"ס הוא להוסיף חיוב חדש של תקיעות, והראשונים דנו בזה אמאי אינו בל תוסיף, לעומת כן מה"ת שהוסיפו חיוב חדש של מצוה בהסיבה, והשכל הפשוט שתיקנו כן בקיום מצוה של תורה.

¹⁶ וכבר בזה לכא' לא הסכים הגר"ז דהוא אית לי' דשפיר קבעו כן בעיקר קיום המצוה ולכן מעכבת הסיבה במצה. אלא שכאמור עיקר ד' באו לחידוש דהר"מ ולא באו ד' כדי לבאר הרא"ש.

¹⁷ רק שיש להבין איך חוזר ושונה שהכוס השני אינו כוס של ברכה, ולכא' הוא כנשפך הכוס שמבואר בשו"ע רע"א ט"ו שמביא כוס חדש ומברך רק בפה"ג ואי"צ לחזור ולקדש.

ובזה א"ש מה שידוע להקשות בעולם אד' הגר"ז דהרמ"א תע"ב ז' פסק לד' הר"מ דהמיסב בשאר סעודתו הר"ז משובח ומאידך פסק כהרא"ש דיחזור ויאכל, ולהמבואר לק"מ דאף להרא"ש ע"כ דעניין החירות דהסיבה היא באכילה ושתייה, ושוב אין סתירה שיפסוק נמי לד' הר"מ דבשאר אכילתו הר"ז משובח.

ב. והנה יסוד דין הסיבה דין חירות הוא, והוא כחלק מסיפור יציאת מצרים, והוא מתבאר בד' הר"מ בה"ו בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנ' ואותנו הוציא משם וגו', [וא"ש עם ג' הר"מ בברייתא להראות ולא גרס לראות שא"כ אי"ז שייך להסיבה ולהראות בחוץ], לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם [ונמצא ב' דינים אתי לה מהאי ברייתא דלהראות א"ע הסיבה ד' כוסות] וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך, ע"כ.

ודיקדקו לשון הר"מ שסיים ואם לאו אינו צריך היינו בשאר אכילתו, משמע דבמצוה ובכוסות מעכב, ודלא כש"כ הגר"ז, אמנם באמת קשה הוא דאי שאר אכילתו בגדר הר"ז משובח מהו ואם לאו אינו צריך. ושמעתי משמי' דהגרא"י סאלאוויצק שר"ל דקאי אמצוה וכוסות דהני אם לא היסב אינו צריך היינו לחזור ולהסיב, ועדיין צ"ע.

ובגמ' ק"ח א' איתמר מצוה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה יין איתמר משמיה דר"נ צריך הסיבה ואיתמר משמיה דר"נ אין צריך הסיבה ולא פליגי וכו', ע"כ. ומלשון הגמ' הו"א דאיכא דין הסיבה באכילה ושתייה דלילה זה, והוא דין בפ"ע, ורק יש הלכה נוספת דהמצוה צריכה הסיבה וכש"כ רשב"ם דהיא זכר לגאולה, וכ"ה בכוסות, ושלמות קיומם הוא בהסיבה, אך הדין חירות של הסיבה יתקיים בכל אכילה שאוכל בלילה זה, ויש לעי' בזה טובא. אך אם נכון הוא אפשר' דזה מה דבא לומר הר"מ דביסודו צריך להסיב בכל אכילה בלילה זה, אך מכיוון שדין הוא דהמצוה והכוסות צריכין הסיבה, דלשלמות קיומם יש דין הסיבה, לכך שאר אכילתו רק הרי זה משובח אך אינו חיובא, ולכן סיים ואם לאו אינו צריך, וצ"ע. ואכ"ה נמצא דביסוד דין הסיבה כש"כ הגר"ז הוא מצוה בפ"ע וכמו שנראה בר"מ, אך

¹⁸ ובעיקר דבר זה יש לדון הרבה דמה"ת שאין אדם יכול לחזור ולקיים מצוותו בפעם נוספת, והרווח בעולם שכ"ה ואין יכול לחזור לקיים המצוה, ולכן האחרונים דנו בקורא ק"ש קודם ברכות' אי יכול להתנות שבאם יאמר הברכות בזמן שאין קריאתו הראשונה של מצוה, כדי שתהא קריאתו עם הברכות ק"ש עם ברכותיה. וכ"ה בנושא של תוס' בסוכה [ל"ט א' ד"ה עובר] איך יברך על נטילת לולב שהרי מדאגב' נפק ב' ולא אמרו שממשיך לקיים המצוה שוב ויכול לברך עובר לעשייתו השניה, אמנם אפשר' דשאני זאת לגבי ברכת המצוות. ולכא' הוא גמ' מפורשת בסוכה מ"א ב' גבי שכח והוציא לולב לרה"ר דפטור משום שהוציא ברשות, אמר אביי לא שנו שלא יצא בו אבל יצא חייב, אמנם אפשר' ששוב אין מתכוון לשם מצוה, [ועיי' ברש"י שכ' דשוב אין טרוד בחובת המצוה והוא נכון אף אם יש קיום מצוה בנטילתו בשניה, דכבר אינו טרוד בחובה, וצ"ע].

אמנם לכא' מד' תוס' בר"ה [ט"ז ב' ד"ה ותוקעים כ"ח ב' ד"ה ומנא] מבואר דשפיר יכול לחזור ולקיים, שכ' דאין משום בל תוסיף לחזור ולקיים מצוה ב' פעמים, והפשוט משום דהוא חוזר ומקיים אותה מצוה, [ואף כתבו גבי ברכת כהנים שחוזר ומברך, [ויש ללמוד איך יעלה עם ד' בסוכה ל"ט שאחר שיצא לא יכול לברך] והרשב"א שם פליג אתוס' [אולי בד' שם כ"ח נראה שלעיקר היסוד לא פליג]. ועוד יש לפלפל בכ"ז באמיתת כוונת התוס'.

ולכא' סוגיית דיצא מוציא אי לאו שייכא לעניין זה. והייתי רק כמעורר קצת עיני המעיין.

יש דין נוסף לקיום המצה והכוסות שקיומם בשלימות יהיה בהסיבה, ולכן אין חיוב בשאר אכילתו להסיב, ועוד צריך תלמוד בזה.

ויש לעי' דהגרי"ז כ' דע"כ אי"צ לחזור דלא מהני מה דיתחזר דהרי יצא כבר המצה ושוב הוי רק כשאר אכילתו, והאי י"ל דדין הסיבה שפיר מתקיים בשאר אכילתו ולכן אי"צ לחזור דיקיים הסיבה באכילה אחרת, רק דא"כ חידוש הוא דבשכח והיסב במצה ובכוסות חייב מדינא להסיב בשאר אכילתו, וצ"ע.

והנה השמיט הר"מ לגמ' דמרוור אי"צ הסיבה, ולכא' לשיטתו הוי בכלל שאר אכילתו ושתיתו דהרי"ז משובה, וביותר אם נכון הוא מש"כ בגמ' דמרוור אי"צ הסיבה היינו רק דלא נאמר בו הדין הנוסף דלקיומו בעי הסיבה, אך לא עדיין דין הסיבה דשאר אכילתו קיים ב', ויל"ע.

הרב יהודה אנגל

הערה בדין הסיבה

דעת הראב"ה דבזמנינו אי"צ הסיבה, וסומכים על שיטתו לדינא באופנים מסוימים, כגון לגבי נשים דידן דאע"פ דמיקרי חשובות, אינן מסיבות, וכן במקומות שאסור לשתות עוד, כגון בין כוס שלישית לרביעית, וכהכרעת הרמ"א בס' תע"ב סעי' ז'.

והנה לכא' אין כוונת ראב"ה דבטל לגמרי דין הסיבה ודרך חירות בזמנינו, אלא דכיון דאין דרך הבני חורין להסב אי"צ נראה כדרך חשיבות וחירות, ואדרבה פעמים שזה נראה כדרך חולים, דכך דרך החולים לשכב, [עי' ב"ח], אבל הא מיהת ודאי יש דין לאכול בדרך חירות, ונפק"מ דאין לאכול בעמידה, אלא דווקא בישיבה, רק דאין להסב.

וכן משמע מלשון הטור [ריש תע"ב] שכתב "וכתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב יושב כדרכו ואין צריך להסב", ומשמע דעכ"פ יושב כדרכו בעיניו.

וכמו"כ תלמיד לפני רבו, ואשה בפני בעלה דפטורין מהסיבה, מסתברא מילתא דהפטור הוא כל עוד זה סתירה לאימת רבו ואימת בעלה, אבל ישיבה בעלמא ללא הסיבה חייבים גם הם.

ולפי"ז יש להעיר, שפעמים בשעת אכילת הכזית מצה יש מההיתנות שבוכים, והאמא קמה להרגיעו, וכיון שאינה אוכלת בהסיבה, היא יכולה בטעות להמשיך את אכילתה תוך כדי קימתה להרגעת התינוק, ולהנ"ל יש לדון, שהרי אוכלת בעמידה וזוהי לא יצתה יד"ח, דהא אף שאנו סומכין על דעת ראב"ה לפוטורין מהסיבה, אך עכ"פ אכילה בעמידה ודאי הוי סתירה לחירות.

ועוד יש להעיר לפי"ז, דהנה כידוע שצורת הסיבה האמורה בגמ' היא על מיטה כלולה, ואוכל כמעט בשכיבה, אף דיש בגמ' גם אופנים של הסיבה שאי"ז על מיטה כגון על ברכי חבירו, ואף על ברכי עצמו חשיב צורת הסיבה, אלא דמשום דנראה כדואג לא חשיב דרך חירות, אלא דאחר כל זאת מבואר דהסיבה כצורתה מבטלת את האפשרות להשתמש ביד שעל צדה מסיבים, וכמבואר להדיא בבית"ל שדן בגידים ביד ימינו דאין יסב, שהרי אין לו במה לאכול, ובשלמא באיטר דאף דרגיל לאכול בשמאל אך כשמסב אוכל בימינו, אך גידים אין לו תקנה, ומזה נראה ודאי דההסיבה היא בצורה שהיד השמאלית אינה יכולה לשמש לאכילה, כיון ששוככים עליה. וכמו שהוכיח בבית"ל מהרשב"ם קח. דהסיבת ימין לא שמה הסיבה משום דבימינו צריך לאכול.

ומעתה יש להעיר על הסיבה המוכרת בזמנינו, שאינה מונעת מלהשתמש ביד השמאלית, כיון שהוא רק מניח את מרפקו על כר, וכאילו נשען על גדר, ויכול גם לאכול ביד שאותה הוא מניח על הכר, וגם ממה שמניחים

כרים וכסתות תחת ראשו, משמע שראשו של המסב אינו מוחזק ע"י שרירים, אלא הוא מניח במנוחה את ראשו על צד שמאל,

וגם אם נאמר דאע"פ דאין זה הסיבה, אבל עדיין לשיטת ראב"ה אי"צ הסיבה, אך לפי דברינו לעיל דגם ראב"ה מודה באופנים שאין דרך לאכול כך דזה סתירה גם בזמנינו לדרך חירות, א"כ ה"ה הכא, דלכא' זה סתירה לחירות וחשיבות מה שצריך לאכול באופן שמחזיק את ראשו באויר, ותוך כדי כך צריך לשתות או לאכול,

ויש לדחות דלא דמי לאכילה בעמידה, דבעמידה עוקר כל צורת הסיבה, דדרך אכילה חשובה בימינו היא בישיבה, אבל פרטים בתוך תורת הישיבה אפשר דלא נאמר דכל פעם שמשנה מהרגילות זה גם לא נחשב להסיבה, דהאם נאמר שאם יושב על מושב לא כ"כ נח יחשב כסתירה להסיבה, ויל"ע.

ויש אנשים שמחמת הקושי בהטיית הראש ולהחזיקו כך, הם מטים רק את גופם על כר ההסיבה, ואת ראשם מחזיקים בצורה ישרה כדי שיהיה נח לשתות וכו', וזה לכא' ודאי אינה הסיבה, כדמוכח שההטייה היא בראש וגם בגוף, וכלשון המשנ"ב סק"ז ראשו מוטה לצד שמאל, על המטה או על השולחן, וכרים תחת ראשו אצל השולחן.

הרב יצחק יונה פרנקל

החייבים בהסיבה והפטורים

א

בגמ' פסחים דף ק"ח. נשנו כמה דינים בעניין מי הם החייבים והפטורים מהסיבה "אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה. בן אצל אביו בעי הסיבה. איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי תא שמע אמר אביי כי הוין בי מר זגין אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. מיתבי עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו, כי תניא ההיא בשוליא דנגרי. איבעיא להו שמש מאי, תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא. מיסב - אין, לא מיסב - לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה "ע"כ הגמ'. וכדי לעמוד בס"ד על יסוד הדברים נראה להעמיד כמה הערות ותמיהות בסוגיא זו.

ב

ראשית במה שאמרו "אשה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה", הנה הרשב"ם כ' ב' טעמים בזה, א' מפני שכפופה לבעלה, ב' (בשם השאלות) שנשים אין דרכן להסב, וכ' הרא"ש נפק"מ בין הטעמים לגבי אלמנה וגרושה. והר"ן כ' עוד טעם אחר לפי שמשמשת לבעלה, וכ' הפ"ח שגם לטעם זה אלמנה וגרושה צריכה הסיבה.

אבל תמה הפר"ח להר"ן ולטעם הא' ברשב"ם אם כן אשה חשובה נמי תיבעי הסיבה, להר"ן דהא אפי' אשה חשובה היושבת בקתדרה מוזגת לו כוס וכו' כדאיתא בכתובות סא, ולהרשב"ם הא אשה חשובה גם כן כפופה לבעלה, ומכח קושיא זו כ' הפר"ח דהעיקר כהשאלות שפטור אשה הוא מפני שאין דרכה בהסיבה ואשה חשובה דרכה בכך, אכן צ"ע טובא לפי שאר הפירושים.

ג

עוד שם, בן אצל אביו בעי הסיבה, צ"ע טובא כמו שהקשה בקובץ הערות (י"ז, ב) דהא כיבוד אב אינו דוחה שום מצווה ואפי' מצווה דרבנן כמו שאמרו בקידושין ל"ב. ואם כן מאי קמ"ל דצריך הסיבה (והוסיף שם דאין לומר דהסיבה הוי קלון לאביו וזה לא הותר בשביל מצוה דא"כ לא תיהני מחילת

האב כמ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' ר"כ) בשם הראב"ד דדוקא כיבוד האב ניתן למחילה ולא בזיונו, וכאן הא מהני המחילה כמשי"ת (בסמוך).

ד

והנה התוס' והרא"ש למדו מכאן דבן אצל אביו צריך הסיבה אפי' כשהוא רבו דהא סתם אב מלמד לבנו תורה. וטעמא דמילתא שחייב עי' מ"ב (תע"ב י"ד) בשם השאלות וכל בו ואבודרהם בטעמא דסתם בן מיסב אצל אביו דאב מסתמא מוחל לבנו¹⁹, ולכאורה לכן נמי מהני אף שהוא רבו דס"ס דרכו של אב למחול לבנו.

ולפי זה נמצא שתלמיד שמחל לו רבו חייב להסב, מיהו הב"ח כתב לבאר לישנא דאמר להו רב יוסף "לא צריכיתו" משום שאפי' אם ימחל להם אינם חייבים משום מורא הרב, וכן מוכח גם מהב"י (ווכמו שיובא בסמוך דברי הב"י והב"ח בזה), ולדעתם שוב צריך עיון אם כן למה אביו והוא רבו חייב להסב כדאמר' בן אצל אביו צריך להסב דאין לומר הטעם משום שמסתמא מוחל דהא לדעתם אכתי אמאי חייב להסב, וכבר העיר כן הפר"ח על דברי הב"י הנ"ל והסיק מכח זה שכשהרב מוחל חייבים בהסיבה (ופסק המ"ב כוותיה בסקט"ז ועיש"ע בשעה"צ) וצ"ע דעת הב"י והב"ח.

ה

והנה לשון הגמ' "כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו מורא רבן כמורא שמים" והפוסקים דנו בזה דלכאורה היה משמע שאין צריך להסב אבל מותר אם רוצה, וכ"כ התורה"ד שאין איסור אא"כ רבו מוחה בו²⁰, וצ"ע טוב דאם אין איסור למה אינו חייב.

ו

והנה בטעמא דמילתא שתלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה כ' השעה"צ בשם הרי"ף גיאות דאע"ג דהסיבה מצווה כבוד רבו נמי מצווה ומצווה דכבוד התורה עדיף, ולכא' י"ל עוד דכיוון שכבוד רבו דאורייתא והסיבה דרבנן לא העמידו חכמים דבריהם במקום דבר תורה, ועכ"פ מבואר שטעם הפטור הוא מחמת המצווה של כבוד רבו.

אבל הא מיהת צ"ע במה שאמרו שהבירייתא שפטרה תלמיד אצל רבו היינו בשוליא דנגרי וכן הא דאיבעיא להו שמש מאי, דלכאורה קשה טובא בשוליא דנגרי ושמש מאי ס"ד כלל לפוטרום והלא אין שום מצווה לכבד את רבו של אומנות ואת אדונו.

וכע"ז צ"ע באשה אצל בעלה לפי' קמא של הרשב"ם דכפופה לו הרי אין דין דאורייתא לכבדו וכי משום תיקון חכמים שתהא אשה מכבדת את בעלה יתבטל מצוות הסיבה, וצ"ע ק. וכעין זה ילה"ק על דעת הסמ"ק שעבד אצל אדונו לא יסב וצ"ע דאין לו שום מצווה (אכן המ"ב פסק בשם כמה אחרונים שיסב ודלא כסמ"ק אך מ"מ בדעת הסמ"ק צ"ע).

¹⁹ ובאמת נראה לכאורה שהרשב"ם נתן בזה טעם אחר קצת שכ' בן אצל אביו צריך הסיבה דלא הוי כפוף כ"כ וצ"ב

²⁰ אבל הדרכי משה כ' ע"ז שמהטור והר"מ שכתבו שאינו צריך אלא אם כן ייתן לו רבו רשות משמע דבלא זה איסורא נמי איכא. ומה שאמר להם לא צריכיתו צ"ל לפי"ז כמו שביארו הב"ח והב"י שאפי' אם ימחל להם אינם חייבים משום מורא רבם.

ודרך אגב לכאורה יש להעיר לפי"ז על המ"ב שפסק בזה כהדרכי משה שבלא רשות מהרב חייבים להסב, ומאידך נקט כהפר"ח ודלא כב"י וב"ח שכשהרב מוחל חייבים להסב, וא"כ לפי דעתו שוב צ"ע לשון לא צריכיתו, ולא עיינתי בזה.

ז

ונראה להעמיד יסוד אחד פשוט שבו יתיישבו כל התמיהות הנ"ל, והוא שמי שנמצא עם אדם שהוא כפוף לו אין דרכו להסב וגם אם יסב לא יהיה זה דרך חירות כלל ואדם כזה יתקיים אצלו הדרך חירות בעצם מה שיושב ולא עומד²¹, ולכן הרשב"ם שכ' בפי' קמא שאשה כפופה לבעלה אע"פ שאין לה חיוב על זה מ"מ ניחא דס"ס מחמת כך אין דרכה להסב²², ובזה מיושב היטב דאף לפי' רשב"ם אשה חשובה חייבת דהיא דרכה שפיר להסב למרות כפיפותה לבעלה ושוב הוי שפיר דרך חירות, ובזה ניחא נמי הס"ד בשוליא דנגרי ובשמש שלא יסבו דהו"א דכפופים כ"כ ואין זה דרך חירות אצלם, ומיושב הסמ"ק שכ' שעבד לא יסב דס"ל דעבד כפוף יותר לרבו ואין דרכו להסב ולא הויא דרך חירות ולכן שפיר פטור אף אם אין לו מצווה לכבד את אדונו.

ובזה ניחא עוד הא דבן אצל אביו דס"ד שלא יסב, שלהאמור אין זה מחמת מצוות כיבוד אב שהיא אינה דוחה שום מצווה, אלא משום דס"ד שדרכו להיות כפוף ואין זה דרך חירות, ומיושב קושית הקוה"ע.

ובזה כמובן יוארו דברי התורה"ד שתלמיד אצל רבו אינו חייב בהסיבה אע"פ שמותר לו להסב ולהאמור הטעם ברור דאין דרכו של תלמיד להסב אצל רבו ולאו דרך חירות היא לגביה.

ומעתה נראה דאף שאר הפוסקים שסוברים שיש איסור לתלמיד להסב לפני רבו כל זמן שלא מחל לו מ"מ מודים גם הם דאיכא נמי הטעם שאין דרכו בכך, ובזה ניחא דברי הב"י והב"ח שאם מחל הרב אכתי אינו חייב בהסיבה די"ל דמ"מ אין דרכו בכך ולכן אף שמותר אינו חייב.

ובזה יתיישב ג"כ מה שהקשה עליהם הפר"ח מבן אצל אביו דבן אצל אביו אף שהוא רבו מכל מקום כיוון שהוא אביו שפיר דרכו להסב בפניו ולכן כשמוחל שוב חייב כבר הבן להסב אבל שאר תלמיד שמחל לו רבו שפיר יש לומר דאינו חייב ונתיישבו דברי הב"י והב"ח.

הרב אליעזר שוורץ

תקנת אמירת ההגדה ועיקריה

נצטוונו מהתורה "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי" וגו' ואופן קיום המצווה למעשה נעשה ע"י קריאת ההגדה המסודרת מימים קדמונים וכלשון הטור והשו"ע 'ואומר ההגדה'.

ועלינו לברר את גדרו ופרטי המצווה המחויבים מהתורה ובאיזה חלקים בהגדה מתקיימים, כדי לדעת מה עיקר ומה תוספת, ונפק"מ בשעת הדחק וכן במה צריך לתת יותר דגש והידור.

מלבד מה שצריך לידע גדר תקנת נוסח ההגדה, אם הוא כעין תקנת התפילה שתקנו אנשי כנסת הגדולה נוסח קבוע לכל ישראל לקיים המצווה מדאורייתא, או שהוא מנהג שהנהיגו לקרוא נוסח זה, והחילוק ברור, ונפק"מ גם למתרגם ההגדה בלשון לע"ז כמבואר ברמ"א אם מתרגם

²¹ ועי' גם בב"ח שכ' שעצם הישיבה היא דרך חירות וכן איתא בירושלמי "שדרך עבדים להיות אוכלים מעומד וכאן אוכלים מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות".

והעירו שלפי"ז הגם שפסק הרמ"א שאשה תסמוך על הראב"ה ואינה צריכה להסב מ"מ אם עמדה ייתכן שצריכה לחזור ולאכול דזה וודאי אינו דרך חירות, ושכיח הדבר כגון שנחפזת לעזור לילד בוכה וכדו'.

²² וכי תימא א"כ היינו פירוש השני של הרשב"ם דאין דרך אשה להסב, י"ל שזה הוא פירוש אחר שכל אשה אין דרכה להסב ואפי' אין לה בעל.

המילים או התוכן, ויש לדקדק בזה בלשונות הראשונים ועיין בלשון הריטב"א בהלכות (לפני ההגדה שלו) ועוד).

והנה במשנה מבוארים שני עיקרים בהגדה, שמתחיל בגנות ומסיים בשבח ושדורש מ"ארמי אובד אבי", וצריך בירור אם הם מדאורייתא או מדרבנן, ואם הם לעיכובא או לכתחילה בלבד, ואי נימא שהם מהתורה צריך לעמוד על מקור הדין אם יש שום דרשה או שהוא הל"מ.

והנה פירשה הגמ' מאי בגנות רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ושמאל אמר עבדים היינו (כך הגירסא לפנינו, ובראשונים יש גרסאות שונות רב ורבא, או רב ורב יוסף, או אביי ורבא, ונפק"מ לענין הלכה וכדלק').

ויש לעיין במה נחלקו, אם נחלקו בעיקר ההגדה מה היא ומה אומרים בה, או ששניהם מודים ששני החלקים נאמרים אלא שנחלקו על איזה מחלקי ההגדה כוונת המשנה כאן.

ולצד זה צ"ל שנוסח ההגדה הוא קדום עוד מזמן ראשוני האמוראים (וא"כ יש יותר מקום לומר שהוא בגדר תקנה ממש).

ולצד זה נוטה לשון הגמ' "מתחילה עע"ז" וכו' וכן "עבדים היינו" שנראה כציטוט נוסח ידוע ולא כהוראת הלכה איזה גנות לומר "שהיו אבותינו עע"ז" או "שהיינו עבדים".

ואי נימא הכי, בהכרח נפרש שהלשון "מתחיל" אינו מורה שבזה יהיה תחילת הסיפור, אלא שצריך להקדים הגנות ואח"כ לשבח, שהרי פותחים בעבדים היינו ורק אח"כ מתחילים בגנות "מתחילה עע"ז" וכו', והפתחה בעבדים היינו אינה עצם הסיפור אלא הקדמה בעלמא וריבוי בסיפור, ואולי אפ"ל שכוונת רב להגיה ולומר שצריך לשנות את סדר הדברים בהגדה.

והנה נראה פשוט, שלרב לא סגי לספר "מתחילה עע"ז" היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב "ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים", וברור שעיקר המצווה לספר היא בעצם יציאת מצרים, רק שרב מצריך להוסיף הגנות שמתחילה וכו'.

ואולי סברת רב היא שכיון שקי"ל שצריך לפתוח בגנות, ס"ל לרב שאין הכוונה לעבדים היינו, שסבר רב שהכוונה היא לגנותם של ישראל עצמם ולא לגנות של מצבם שהיו בו, ולכך מצריך רב להוסיף הגנות ד"מתחילה עע"ז" וכו', אמנם שמואל פירש שהגנות היא "עבדים היינו", ולדבריו אין מקור כלל לאמירת "מתחילה עע"ז".

וא"כ לכאן צ"ל ששמואל חולק על עצם נוסחת ההגדה של רב, אך אין זה מוכרח שיתכן שאף לשמואל הוסיפו את "מתחילה עע"ז" וכו' לשם אריכות וריבוי בספור לבאר את תכלית היציאה וכו', אך מ"מ לדעת שמואל אין אמירה זו מדינא כלל.

אך יש לדון שאע"פ שכמבואר רב אינו חולק על שמואל שצריך לומר עבדים היינו, מ"מ שמואל פליג אדרב, וסבר שאין להזכיר בסיפור מה שלא שייך לעיקר הסיפור של היום הזה, ולשמואל אין להוסיף את "מתחילה וכו' והמוסיף גורע, וצ"ע בסברא זו.

והנה ההגדה שלפנינו מסודרת באופן שתחילתה כדעת שמואל וממשיכה כדעת רב, וכתבו הר"ח והרי"ף שהאינא עבדינן כתרנויהו, והלשון הזאת מורה לכאן שרב ושמואל גופייהו פליגי בעצם נוסח ההגדה, ולא כפי שציידנו מלשון הגמ' שמדברים על נוסח ידוע.

ויש להקשות שסו"ס לא מקיימין את דעת רב שהתחלה תהיה ב"מתחילה" וכו' שהרי התחיל ב"עבדים היינו", ואולי אפשר לבאר שאין בכוונת רב לחייב לפתוח בזה אלא להקדים הגנות הזו לשבח וכש"כ למעלה, ומאידך אם נקדים את "מתחילה עע"ז" וכו' ל"עבדים היינו" לא

יהיה ניכר כלל שעושים כדעת שמואל שהרי כמבואר גם לרב צריך לומר עבדים היינו.

וכדבריהם מבואר בכמה מהראשונים מפרשי ההגדה, וכ"כ ר"י בר יקר שהלכה כדברי האומר שהגנות היא עבדים היינו ולגרסתו רבא שהוא בתראה, לרב ומעשה דר"נ שמוזבא בגמ' "פתח ואמר עבדים היינו" מסייע אותו, (ולדבריו "מתחיל" הכוונה התחלה ממש ואין לפתוח בדבר אחר שאל"כ אין ראיה מדר"נ).

ומבאר ר"י בר יקר שבעל ההגדה מסיים הסדר לדעת רבא, שכולל בו פסח (-אין מפטירין אחר הפסח) מצה ומרור (-בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור וכו'), ואח"כ מתחיל הסדר לדעת רב מתחילה וכו'.

אמנם בתוך הדברים נראה שמצדד ר"י בר יקר שדעת בעל ההגדה כרב, שמפרש שהביא הפסוק "ויאמר יהושוע" וגו' "בעבר הנהר ישבו אבותיכם" וגו' להוכיח כדעת רב שצריך להזכיר הגנות הזאת, אמנם מסיים שגם בו כולל פסח מצה ומרור במשנת ר"ג לסיים הסדר לדעת רב ומסדר ההגדה, או שרוצה לעשות כדברי שניהם שהרי כל המאריך לספר הרי זה משובח והתנאים היו מספרים כל הלילה, ומקדים כדעת רבא שכך העיקר להלכה כמותו ע"כ משמע שלא פסיקא ליה אך בדבריו נראה שמסדר ההגדה הוא מרביתו האמוראים (שסבר כרב).

ואף שבדבריו מבאר הסברא שלדברי האומר שהגנות היא עבדים היינו, אין להוסיף מה שאינו מעיקר ענין הלילה, י"ל שאין חיסרון שאחר סיום סדר אחד מ"ד עושים סדר אחר לפי החולק.

ולדבריו אולי לא קשה מה שהקשתי לעיל, שכיון שגומר הסדר לרבא שאומר פסח מצה ומרור ומתחיל סדר אחר לדעת רב, שפיר הוי התחלה, ולא מגרע מה שהתחיל קודם עבדים היינו.

(וצ"ע איך מקיים הדין של אמירת פסח מצה ומרור בסדרו של רבא בהזכרה בעלמא בלי לפרש טעמיהם).

וכדבריו כתב רבנו דוד אבודרהם, רק שלגרסתו החולקים הם אביי ורבא והלכתא כוותיה דרבא לגבי אביי.

ובתוך דבריהם מבוארת גם הסברא הפשוטה שביארתי למעלה, שלרב ודאי שצריך לספר גם עבדים היינו, שהוא עיקר הלילה.

ולדבריהם עדיין צריך בירור תוקף תקנת אמירת ההגדה וגדרה (וביותר לענין החלק של "מתחילה" שבא לדבריהם לתוספת ואריכות שאינה מחויבת מדינא).

והריטב"א בפירוש ההגדה חלק, וכתב שפשוט שבין לרב ובין לשמואל אומרים גם "עבדים היינו" וגם "מתחילה", והמחלוקת היא במה לפתוח, אם לומר הדברים כסדר המאורעות שכן היא דעת רב, או לפתוח ב"עבדים היינו" שזה עיקר הסיפור, וכתב שאם לא כן אנו שאנו אומרים את שניהם עבדינן דלא כמאן (אולי משום הסברות שנתבארו), וכתב שאנו עבדינן כשמואל, וכדבריו נראה בעוד ממפרשי ההגדה הראשונים שכתבו שמתחילה הוא תחילת ההגדה.

ולדבריו, יתכן שאכן סדר ההגדה קדום מאוד, והמחלוקת היא רק איך לסדר הסדר המסודר ידוע.

ולדברי כולם צ"ע שהרי דרשת פרשת ארמי אובד אבי מחויבת מדינא דמתניתין ולפנינו אינה אלא בסדרו של רב.

ועיין בדברי הרמב"ם שכתב ג"כ כדברי שניהם והוסיף בלשונו "והוא שידרוש מארמי אובד אבי" ויל"ע אם כוונתו שעצם ההתחלה בגנות היא בדרשת הפרשה וצ"ע אך אין הפנאי והמקום לכך כעת.

הערה בענין סיפור יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה

מחיובי סיפור יציאת מצרים בלילה הוא לספר בדרך שאלה ותשובה.

ויש לברר האם הכוונה בזה הוא לספר בדרך שאלה ותשובה ושלא לספר סיפור סתם, משום שבדרך שאלה ותשובה מתקיים הסיפור טוב יותר, או שהכוונה בזה הוא לעורר לב השומעים לשמוע סיפור יצא"מ, והדרך לעוררם הוא ע"י שאלה ותשובה, וא"צ דווקא שאלות עם תשובות המישיבות את השאלות, אלא לעורר תמיהות ושינויים באופן שישאלו התינוקות.

והנה אמרין בגמ' (פסחים קטו ע"ב) שעוקרין את השולחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו. ואמרין אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו עדיין לא קא אכלין, אתו קא מעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבה, פטרתן מלומר מה נשתנה. היינו שאביי שאל לרבה על סילוק השולחן קודם האכילה, וא"ל רבה שבשאלה זו פטרו מלומר מה נשתנה. ובתוס' (ד"ה כדי) כ' שאין הכוונה שבמה ששאל למה אנו עוקרים את השולחן יפטר ממה נשתנה, אלא שמתוך כך שמכיר שעוקרים את השולחן יבא לישאל בשאר דברים.

הרי חזין מדברי התוס' שאין טעם בשינוי גרידא שאין בו משמעות, שהרי א"צ מהציווי של 'והגדת לבנך' בדרך של שאלה ותשובה, דכל הציווי הוא רק לעשות שינויים המורים על עניני עבדות וחירות, אך לא שינויים סתם, לכך כ' דכל מה שמשנה בעקירת השולחן הוא רק בשביל הקושיות של מה נשתנה.

אמנם יש מן הראשונים שכ' שבשאלת עקירת השולחן נפטר מלשאל מה נשתנה, וז"ל הרוקח (רפ"ג) 'אח"כ טוב להסיר הכלי שבו המצות מלפניו ולהניח על השולחן לצד אחר, שישאל התינוק עדיין לא אכלנו למה סלקנו הכלי, ואם ישאל פטור לומר מה נשתנה, ואם ירצה יתחיל עבדים היינו לפרעה'. וכ"ה בשיבולי הלקט. ובמהרי"ל כ' 'כוס שני מוזגין בבא לומר מה נשתנה. ואמר מהר"י סג"ל כדי שישאלו התינוקות מה מוזגין עוד לשנות כולי האי ולא אוכלין מיד. ואם שואל אין צ"ל מה נשתנה ויתחיל עבדים היינו אם ירצה. וכו' והעיד מהר"י סג"ל על חמיו מהר"ר משה כ"ץ פעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבחה הקערה, והתחיל עבדים היינו ולא אמר מה נשתנה'.

הרי שס"ל שיכול לעורר כל תמיה שהיא, וא"צ דווקא בדרך של שאלה שהתשובה עליה היא דרך עבדות או חירות, אלא כל שאלה שתעורר את לב התינוקות יכול לצאת בה ידי חובת סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה.

(ויל"ע בשיטת רשב"ם שסתם ולא פ' להדיא ששואל שוב מה נשתנה.)

ובמשנה (קטז ע"א) מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בן אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'. וברשב"ם פ' כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה.

משמע מפשטות המשנה ופ' הרשב"ם שהבן שואל על מזיגת הכוס השני, ורק אם אין בו דעת אביו מלמדו מה נשתנה, היינו שא"צ לשאל דווקא מה נשתנה אלא לשאל כל תמיה שהיא.

ויעיין בשו"ע (סי' תעג ס"ז) שכ' 'מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. ואם אין חכמה בבן, אביו מלמדו, אם אין לו בן, אשתו שואלתו, ואם לאו, הוא שואל את עצמו'.

הרי שהשו"ע פסק בפשיטות את המשנה שבשאלה על מזיגת היין יוצא יד"ח השאלה, אלא שרק אם אין בו דעת אביו מלמדו את לשון ההגדה

לשאל מה נשתנה. (ואף שבברייתא משמע שכן חכם שואל מה נשתנה, והיינו שמה נשתנה לא נתקן רק למי שאינו ידע לשאל, אמנם נראה שהשו"ע לא פסק כברייתא, שהרי אמרין בברייתא שאם אינו חכם אשתו שואלתו, ובשו"ע פסק שאם אינו חכם אביו מלמדו, ורק אם אין לו בן אז אשתו שואלתו.)

והמתבונן יראה שנדון זה תלוי בב' הפ' ברשב"ם, דכ' רשב"ם כאן הבן שואל 'כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר כז), כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה'.

הרי שלפי ביאורו הראשון הבן שואל על מזיגת הכוס, ושוב א"צ לשאל מה נשתנה, דסגי בשאלה על כל שינוי וא"צ שאלה על שינוי מהותי דווקא. אבל לפי ביאור ר' יעקב בן יקר הכוונה שכן הבן שואל מה נשתנה, הרי שלא נפטר בשאלה על מזיגת הכוס שרי זה אינו שינוי מהותי, לכך שואל מה נשתנה, וס"ל כשיטת התוס' שאינו נפטר בשאלה על סילוק השולחן, וצריך לשאל גם מה נשתנה.

אלא שיש להק' לשיטת התוס', דמבואר בגמ' (קיד ע"ב) שמטבילים את הכרפס משום הכירא דתינוקות, וא"צ מורה על שום עניני עבדות או חירות, ולשיטתם מה טעם יש בהיכר שאינו מורה על שום עניני מעניני הלילה, ואין לומר שהיכר זה יעורר לשאל מה נשתנה שהרי הוא עצמו חלק מקושיות מה נשתנה.

ובפשטות נראה מהשו"ע שבכל תמיה מקיים סיפור יציא"מ בדרך שאלה ותשובה, ובזה יש ליישב מנהג ישראל שרק כמה מבני הבית שואלים מה נשתנה, דהלא לכאורה היה ראוי שכ"א שמתקיים בו והגדת לבנך ישאל באופן נפרד, שהרי שכשיש בן חכם וכן תם לכאורה מתקיים בכ"א סיפור יציא"מ באופן אחר, וכ"א צריך שישאל לפי דרכו שתתקיים בו סיפור דרך שאלה ותשובה, אלא לפי המתבאר שא"צ דווקא שאלת מה נשתנה יתכן שסגי בשאלות ששואל כ"א על סדר ההגדה.

מועדים לשמחה

הרב שמואל ממן

דין עונג בחוה"מ

חובת הדלקת הנר בשבת יסודה מדין 'עונג' כמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' שבת.

חובה זו הינה אף ביו"ט וכמבואר ברמב"ם (פ"ו מיו"ט) דחובת 'עונג' הינה אף ביו"ט.

מכאן יש לעיין להנך שיטות שחובת 'עונג' הינה אף בחוה"מ כיו"ט (עי' מג"א ריש סי' תקל) מדוע אין בחוה"מ חובת הדלקת נר כשבת ויו"ט. וצ"ע.

כמו"כ צ"ע להסוברים דאין נשים חייבות בעונג יו"ט (עי' שו"ת רעק"א סי' א) מדוע מדליקות הם את הנר ביו"ט.

ביו"ט מותר להתענות כמו בשבת [ובדרכי משה שם כתב שזה נחשב בכלל 'לכם', ע"ש].

וקשה על המרדכי דהא תינח ביו"ט י"ל שהתענה כי הוא סובר שכולו לה' אבל איך התענה בשבת הרי אמרו שם בגמרא שהכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם דכתיב "וקראת לשבת עונג" ובהכרח צ"ל שהתענה כי זה גופא העונג שלו וא"כ ביו"ט נמי נימא דאף שסבר שצריך חציו לכם מ"מ התענה כי זה גופא העונג שלו. וצ"ל דשאני שבת מיו"ט כי בשבת לא כתוב "לכם" אלא "עונג" ואף שאמרו דבעינן לכם מ"מ אי"ז אלא מדין עונג ובוזה אמרינן שיש מתענה והוא עונג לו, אבל למ"ד שצריך ביו"ט לכם כי כתוב לכם בזה סבר המרדכי שלא שייך לומר שזהו העונג שלו דמ"מ אי"ז נחשב "לכם", וצ"ת.

הרב נסים בוטו

קריעת ים סוף - בדידהו תליא מילתא

ידועים דברי חז"ל על הפסוק "ויסע מלאך האלוקים", כי בעת שעמדו ישראל עם קדושים על הים, היו ישראל נתונים בדין באותה שעה, ומלאכי השרת אמרו הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה.

ולכא' התמיהה עולה מאליה, מה נזכרו מלאכי השרת רק עתה, מדוע בכל המכות הגדולות והנוראות, לא היו ישראל נתונים בדין.

ועוד קשה, מה המצרים שייכים כאן, אם ישראל ראויים שיקרע להם הים הרי יש לקרוע להם את הים, ואם אינם ראויים לא יקרע להם הים, מדוע הדבר נמדד מתוך השוואה למצרים - הללו והללו, וכי הצלת ישראל תלויה וכרוכה יחד עם טביעת המצרים.

וגם מצד הטענה של הללו והללו, הרי היה כל העת אפליה ברורה בין ישראל למצרים, 'והפליתי ביום ההוא', 'ושמתי פדות בין עמי ובין עמך', 'והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים', ולא היתה שום טענה על אפליה, ומה עם הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז.

ושלישית, לא נתבאר כלל מה תשובה השיב להם השי"ת על טענה זו, הלא צודקים הם בטענתם, ומה תשובה יש בדבר.

עוד פליאה נוסף, במה שאמר השי"ת למשה רבינו "מה תצעק אלי", וכבר עמדו בזה המפרשים, מה יעשה הבן אם לא יצעק אל ה' בחזקה אולי יחוס אולי ירחם.

ובחז"ל איתא ע"ז, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפילה שישאל נתונים בצרה, ד"א עלי הדבר תלוי ולא עליך.

והדברים נראים כסותרים זא"ז, דלפי הפירוש הראשון אמר לו הקב"ה מה תצעק אלי כעת הזמן למעשים ולא להתפלל, וכמו שכתב הנפה"ח ר"ל דבדידהו תליא מילתא, וההמשך לזה דבר אל בני ויסעו הוא השלמת הדברים. ולפי הפירוש השני אמר לו הקב"ה עלי הדבר תלוי, ולאור זאת ממשיך הקב"ה ואומר לו ציווי חדש - דבר אל בני ויסעו.

והנה איתא בזה"ק פרשת בשלח דבעת קריעת ים סוף לא רצה הקב"ה שיהא אתערותא דלתתא כלל אלא הכל היה באיתערותא דלעילא, והכל היה בזכות האבות הקדושים, ולא רצה הקב"ה שישאל יתעוררו למטה בתפילה כלל.

ורבינו הגר"א זלה"ה ביאר לנו דקריעת ים סוף היתה מכח הנהגת הרחמים העליונה דשם אין מגיע כלל מעשה התחתונים, וכמו שמב' בתומר דבורה פ"א דיש מידת רחמים עליונה מכח הבטחת הקב"ה לאבות הקדושים, ולא תלוי במעשיהם של ישראל, דגילוי ה' יחודו בעולם ע"י כלל ישראל מוכרח להיות מפני שכך הוא רצונו יתברך ואינו תלוי במעשה התחתונים כלל.

חציו לה' וחציו לכם

אמרינן בפסחים (סח:): ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתייה וחציו לבית המדרש וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר "עצרת לה' אלהיך" וכתוב אחד אומר "עצרת תהיה לכם" ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם' ולהלכה קי"ל (שו"ע תקכט) כר' יהושע שצריך ביו"ט [ובחול המועד] חציו לה' וחציו לכם, והמשנ"ב מביא מהטור את סדר היום שכתב הרמב"ם ושם הוא מחולק לב' חצאים שוים [שעוד חצות נמצאים בביהמ"ד למעט סעודה קטנה לאחר שחרית וכנגדו מתפללין מנחה בחצי השני של היום], אך לא מוכרח שזהו עיקר חיובו מן התורה ד"ל שא"ז אלא ההנהגה הנכונה לסדר את יו"ט אבל מעיקר הדין סגי שיהיה משניהם. ויש שהוכיחו ממש"כ המשנ"ב (תקכט, א) שיש לגעור בחזנים שמאריכים יותר מחציו של יום ומשמע שאין להוסיף על חציו לה', אך יש לדחות שכשמאריך אחרי חצות הוי כתענית כי התענה עד חצות ולא משום שמוסיף על חציו לה'.

והנה לגבי ציצית מצינו ג"כ סתירה בפסוקים שבפרשת שלח כתוב שיעשה "פתיל" כלומר חוטים נפרדים ואילו בכי תצא כתוב שיעשה "גדיל" כלומר חוטים גדולים זה בזה, ואמרינן במנחות (לט:): שלפי רבב"ח בעינן או גדיל או פתיל ולרב בעינן גם גדיל וגם פתיל, והיינו ממש כפלוגתא דהכא אם כשכתוב בתורה ב' דברים סותרים כוונתה שאפשר או זה או זה או כוונתה שצריך את שניהם [ובכן אריה שם האריך ליישב את רבב"ח עם מה דקי"ל כר' יהושע שצריך את שניהם, ע"ש]. ושם מבואר שגם למ"ד שצריך גם גדיל וגם פתיל אין צריך שיהיה דווקא מחצה על מחצה בשווה אלא אדרבה נוי ציצית שיהיה שליש גדיל וב' שליש פתיל, הרי שכשצריך שניהם אי"צ שווים אלא שיהיה משניהם.

אמנם גם אם אי"צ לחלק לחצאים שוים מ"מ בשעה"צ הביא ממהרש"ל שאריכות החזנים בניגונים אי"צ בכלל חציו לה' וחציו לכם ומבואר דבעינן ביו"ט שיעשה או דבר שהוא לה' או דבר שהוא לכם. ויש שהעירו שהישן ביו"ט הרי כל זמן השינה אינו לא לה' ולא לכם כי הרי אינו מרגיש הנאה ותועלת באותה שעה, ואמנם אם ישן להפיג עייפותו הרי זה בגדר "לכם" אבל אם מאריך בשינה יש לעיין.

תענית ביו"ט

מבואר בגמרא (שם) שמר בריה דרבינא היה מתענה כל השנה חוץ מפורים ועיר"כ ושבעות, ויש להקשות איך התענה ביו"ט הרי צריך חציו לה', והביא בדרכי משה (רפח) מהמרדכי (תחילת ביצה) שמר בריה דרבינא פוסק כר' אליעזר שאפשר לעשות כולו לה' ולכן התענה אבל לדין דקי"ל שצריך חציו לכם אסור להתענות ביו"ט. עכ"ד. אבל הב"י מביא מהגהמ"י ש'אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה וכן שמעתי על ר' יהודה החסיד שהיה עושה כן וכן אמרינן בפסחים (מח:): מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולי שתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורים אבל בלא כה"ג אסור, מבואר מזה שפוסקים להלכה את מר בריה דרבינא שמותר להתענות והיינו באופן שהאכילה היא צער, ומשמע שגם ביו"ט מותר. וכ"מ מדברי הכל בו שהביא שם הב"י שכתב 'אפשר לומר דדוק' להתענות מחמת עסקיו או מחמת יאוש שמחת יו"ט הוא שאסור אבל המתענה מחמת תשובה וחסידות תעניתו לו תענוג ומותר' הרי שגם ביו"ט מותר להתענות ככה"ג [אמנם לא כתב שזה נלמד ממר בריה דרבינא], וטעם ההיתר הוא משום שזה גופא עינוגו. וכ"כ הב"י בהלכות יו"ט (תקכט) שגם

זהו מה שאמרו חז"ל מלמד שהיו נתונים בדין, היינו שבאותה שעה היו ישראל נתונים במציאות של דין ולא של רחמים, כי לפי משפטי ה' הישרים לא ניתן להצילם ולא נמצאה להם זכות, אלא דכל זה בכח הנהגת הדין והמשפט הרגילים, אבל כאן נתגלתה הנהגת ה' העליונה ביותר, שורש כל המציאות, שהוא מעל השגת המלאכים ששואלים "איה מקום כבודו".

ולכך המלאכים שאינם משיגים בהנהגה זו באים בטענות, הללו והללו, ולא ניתן לתת תשובות כי אין תשובות רק רצונו יתברך העליון המתגלה.

ובאמת עד עתה היה הכל בהנהגה עליונה זו, וזהו מה שאמרו בהגדה אני ולא מלאך אני ולא שרף, כי רק הנהגת ה' אני ה' לא שנית', היא יכולה לגאול את ישראל שלא לפי מעשיהם.

אלא שעד עתה באמת השי"ת בעצמו נגלה, והפלה ה', והפליתי, ושמתי פדות, הכל הקב"ה בעצמו. אבל עתה כבר היה נדרש מן המלאכים, ויסע מלאך האלוקים וכו' ויהי הענן והחושך ויאר את הלילה, ובתרגום יונתן 'והוה עננא פלגיה נהורא ופלגיה חשוכא, מסטריה חד מחשך על מצראי ומסטריה חד אנהר על ישראל', היינו שאותו עמוד הענן היה לצד אחד חושך ולצד אחד אור, וזה לא יכלו המלאכים להשיג.

המלאכים מכירים מידת הרחמים, אבל טוענים הללו והללו, אם רחמים אז רחמים לכל, איך יתכן שתהא הנהגת ה' ברחמים גמורים לישראל בלי התחשבות במעשיהם ומאידיך דין גמור לרשעים בדקדוק גדול מידה כנגד מידה, וזה חלק משאלת 'איה מקום כבודו' שאין להם השגה במידה העליונה הזו.

וזהו ב' מה שאמר הקב"ה למשה מה תצעק אלי, שאמר לו הקב"ה עלי הדבר תלוי ולא בתפילה, כי לפי התפילה והמעשים יש רק דין ואין כאן פתח, אבל עלי הדבר תלוי במקום עליון למעלה מכל השגה, מקום שאין מגיעים כלל מעשי התחתונים, אני ה' לא שנית'.

וזהו גופא גם מה שפירשו חז"ל בפירושו הראשון שאין העת להתפלל אלא לנסוע אל הים, דבדידהו תליא מילתא.

ואין בזה סתירה כלל, כי כדי לזכות לעורר הנהגת ה' העליונה מעל כל ההגבלות וסדרי העולם, צריך היה שגם ישראל יבטלו ויפרצו כנגד סדרי הטבע באמונתם כי רק הוא יתברך ממלא כל עלמין ואין שום מציאות מבלעדיו, וילכו במסירות נפש בתוך הים, וכנגד זה 'ה' צילך', גם הקב"ה הפך כל סדרי ההנהגה הקבועים בגילוי הרחמים העליונים שלא לפי מעשיהם.

נמצא ש'עלי הדבר תלוי' ו'בדידהו תליא מילתא' אינם סתירה אלא תלויים זה בזה.

ולכך מצינו דהצלת ישראל היתה דוקא בלילה שהוא עת התגברות הדינים, ולטביעת המצרים המתין הקב"ה עד לאשמורת הבוקר שהוא עת גילוי חסדי ה', וזהו חלק מהיפוך סדרי עולם שנעשה כאן לכבודם של ישראל.

וכמו שהביא האור החיים מהילקוט שמעוני דשאלה זו שאל גבריאל לפני הקב"ה, והשיבו השי"ת 'המתן עד אותה שעה שפעל אביהם עמי שנא' וישכם אברהם בבוקר', וכ' ע"ז האוה"ח דהגם שאינו עת הנקמה אני מהפך הסדר לבני אברהם כשם שהפך אברהם טבעו.

כי מסירות הנפש של האבות הקדושים ועם ישראל, ללכת נגד טבעם האנושי ונגד סדרי הטבע בבריאה, היא המעוררת את רחמי ה' העליונים להפך סדרי עולם גם בעת שבכח מעשיהם ותפילתם אין תקוה ח"ו.

וכן יהיה לעתיד לבא, וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו, כי הגאולה תבא מכח בריתו לאבות על חסדיהם ומסירות נפשם.

וזה מה שאמרו חז"ל שאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב, היינו דאם לא יהיו ראויים בזכות מעשיהם שאז יבא לפי הסדר הראוי, הרי שיבא איך שיהיה אף אם כולו חייב בכח ברית אבות והרחמים העליונים.

והנה לדור שכולו זכאי לא זכינו, א"כ רק בנו תליא מילתא, ע"י מסירות נפש הן של יחיד לתורתו ועבודתו נגד טבעו, והן של ציבור לקיום התורה בישראל, נזכה במהרה לגאולה השלמה.

ספירת העומר

הרב יהודה אנגל

גדר הברכה בספירת העומר

בס' תפ"ט בשעה צ"ס מ"א כתב דאם בירך על דעת לספור יום מסוים, ואחרי הברכה נזכר שהיום יום אחר, אינו צריך לברך שוב, והוסיף שהוא דלא כט"ז. ודעת הט"ז משום דהוי כדן תורמוס, דאם בירך על פרי ונפל מידו צריך לברך שוב, אף שהיו לפניו גם האחרים, כל עוד שהברכה לא חלה עליהם ממש, וא"כ ג"כ לא חלה הברכה על היום של הטעות, וכתב ע"ז השעה צ"ד חלוק, משום דברכת המצוות הרי זה שבח על עצם המצוה, ולא דווקא על היום הזה שלפנינו, משא"כ ברכות הנהנין דהוי על החפצא שאותו אוכל.

וצ"ע מס' תקפ"ה שהביא המשנ"ב בס"ק ד' שאם החליפו לו שופר בין הברכה לתקיעה צריך לחזור ולברך, וכן לכאן יהיה הדין בלולב, וא"כ מ"ש ספיה"ע, הא תרוייהו הוי ברכת המצוות.

ובלא"ה תמוה, דבשופר לכאן כל הברכה היא רק על השמיעה ולא על התקיעה, וכנוסח הברכה לשמוע קול שופר, ומה לי שופר זה או אחר, וא"כ ודאי לא יצטרך לברך שוב אם החליפו שופר.

ומזה נראה מוכח, דכשיש בברכה חלות על חפץ, כגון שופר או לולב, אז מוגדרת הברכה על זה, אף דהברכה היא לאו דווקא על המעשה בחפץ עצמו אלא על התוצאה, וכמו בשופר וכדלעיל, אפ"ה הגדירו חז"ל את הברכה על החפצא דמצוה, אבל בספיה"ע שאין חפץ שיחול עליו ברכה, הרי זה רק כשבח על המצוה, ולכן אם כיון ליום אחר זה לא מחייב אותו לחזור, וצ"ב.

וגדולה מזו מצאנו דאף בברכת המצוות שאינה אלא כברכת השבח אפ"ה חוזר ומברך, דהנה בס' ק"מ ביני קריאת ס"ת, מבואר דאם הראה הקורא לעולה מקום להתחיל ובירך ע"ז, ואח"כ התברר שצריך לקרוא במקום אחר, אז דינו לברך שוב, אף שהתם לא הוי ברכת המצוות סתמא, שהרי לא מברך אשר קדשנו וכו' אלא שבח דאשר בחר בנו, ואפ"ה חוזר ומברך, והיינו לכאן משום דעד כמה שיש חפץ שעליו יכול לחול הברכה, אז צריך דווקא את החפץ ההוא, ובקריאה בס"ת אם קורא פרשה אחרת ממה שבירך, אז לא חלה הברכה כהוגן.

ולפי"ז אין החילוק רק מה שבספיה"ע הוי ברכת השבח, אלא דאין בו חפצא לחול עליה ברכה, וא"כ הוי רק ברכה על עצם קיום המצוה. אך אי"ז כ"כ משמע בשעה צ"ד.

ועוד יש לומר באופ"א, לפי הצד דספיה"ע דכל הימים הם מצוה אחת גדולה, שמורכבת ממ"ט ימים, א"כ גם כשמכוון על יום אחר, אף דודאי לא יקיים בזה המצוה אבל אי"ז נחשב כאוחד חפץ אחר בידו, אלא הוא אוחד את המצוה המדוברת, אלא שמחזיק חלק אחר ממנה.

והנה בשעה"צ ס"ק ל"ז כתב דאע"ג דצריך לכתחילה לידע קודם הספירה איזה יום היום, אבל אם בירך מילה במילה עם חבירו שפיר דמי [אפי' לכתחילה], כיון דאז אין חשש שיצטרך להמתין בין הברכה לספירה, אבל מלשון הט"ז משמע דצריך בשעת הברכה לידע איזה יום הוא מהספירה ע"כ.

ולכא' דייק בדברי הט"ז שכתב עד שיהיה לו בירור בשעת הברכה כמה צריך לספור, ולא כתב שלא יברך קודם שיוודע לו, והיינו שזה דין מדיני הברכה, ולכן הדגיש הט"ז בשעת הברכה, ואף שהחק יעקב וכן ש"א העתיקו את דברי הט"ז קצת בשינוי, ולדבריהם אין כבר הדיוק בט"ז, דכל הדין הוא שידע קודם שיברך כדי שלא יצטרך להמתין, אך השעה"צ דייק בגוף דבריו דזהו דין בברכה, דצריך לידע איזה יום מהספירה.

ולהנ"ל י"ל דהט"ז סובר שזה ברכה כברכת הנהנין, וככל ברכת המצוות שיש להם חפץ לחול עליו, ואז כיון דצריך לכוון על דבר מסוים, וצריך להחזיקו בידו, [ועכ"פ לכתחילה], כמו כן יהיה הדין בברכת ספירת העומר, משא"כ לחולקים, שכל הברכה היא כברכת השבח על המצוה הכללית של ספירת העומר, ממילא אין זה מדיני הברכה לדעת דווקא את היום המסוים, אלא רק מצד החשש שלא ידע את היום ויצטרך להפסיק בין הברכה לספירה, ומש"ה עד כמה שסופר מילה במילה עם חבירו שפיר דמי אף לכתחילה.



הלכות שבת

מורינו הרב שליט"א

הערות והארות על ספר שמירת שבת כהלכתה

הקדמה

פרק זה (המתייחס לפ"ג מהספר החשוב ש"כ) הינו רק חלק קטן מקונטרס שנכתב בשנים חשנ"ב – תשנ"ג, בעת שמרנא ורבנא הגרש"ז אויערבאך זללה"ה הפסיק לומר את שיעוריו בקול תורה, והתמסר כולו להגהת הנאמר בשמו בס' 'שמירת שבת כהלכתה', וגם הגהמ"ח הגר"י נויבירט זללה"ה הושיב חמשה ת"ח מופלגים שיעברו על כל מאות, ואלפי מכתבים, קונטרסים, והערות וכו', שבמשך השנים העירו ת"ח שונים על ספרו, יסדרום כסדר הספר, יבחנו את שהיה נראה להם ראוי לתקן, ועכ"פ להעלות על שלחן מלכים, ולכח"פ פעם בשבוע היה הגהמ"ח זללה"ה יושב עמהם, שומע טענותיהם, ומחליט את אשר לקרב, ואת אשר לרחק, וכאשר לא הגיעו לעמק השווה בזה הרי שלמחרת היה עולים הגידונים קמי מרן הגרש"ז אויערבאך, שיכריע בין הצדדים – באותה תקופה למדתי מסכתא שבת (בכולל החשוב 'דוממה' תח"י הגאון רבי זעליג קנטור זללה"ה), וגם ספר חשוב זה לא מש משולחני, עמל רב השקעתי עדי קיבוצי הערותי אחת לאחת כפי סדר האי ספרא, ומסדתי (ע"י ידידי הרה"ג מנחם ויספיש שליט"א) לכולל הג"ל, אשר בעין טובה גמלוני ועברו על הג"ל, וראו אשר לקרב ואשר לרחק, זכרה ד' להם לטובה, וברכם בכטו"ס.

זיכני השי"ת, ולא כמעשי גמלני, ובתוך ים שאין לו סוף מחסדיו עימי, אף גם זאת גמלני במצוא דברי חן קמי מרנא ורבנא הגרש"ז אויערבאך זללה"ה זיע"א, וישב עימי – אבלחט"א – ושמע את הערותי חקשורות לד' שבעו ובאו מתורתי ואשר באו בספר חשוב זה, ואף גם זאת זיכני כי יש ומצאו דברי חן, סמילות ללב רבנו זללה"ה, כאשר יחזי המעיין חלקם באו אח"כ בקונטרס 'תיקונים ומילואים' שהו"ל (שילחי תשנ"ג) ומתוך כל הג"ל נפק ובא קונטרס זה [אלא שראיתי רק לומר שרבו זללה"ה בדבריו עימי לעיתים דחה לאלתר, לעיתים נהנה וציין הערות נכונות, פעמים רק סימן לעצמו להתבונן לאח"ז, ופעמים הקשיב ולא ענה מאומה, ורק אני לאחר שיצא לאור הקונטרס 'תיקונים ומילואים' שבתי ועברתי על הדברים והשויתי עם תיקוני רבנו זללה"ה ורשמתי לעצמי (גם אשר העיר מרן במקו"א) במה שהיה נלענ"ד נוגע לדברי, אך כיון שהיו רבים מאוד המאירים, מעידים, ומעוררים, ממילא פשוט שאין בידי לומר שבשלי הסער הזה].

הארכתי מעט למען דעת כי תכלית כל קונטרס זה (שנכתב בעודני טליא) – לא להלכה שפתי פני, אלא רק לעורר, להעיר ולהאיר את המעוררים דמיעקרא, ולגסות רוח יחשב אצלי אף להביע שאין לסמוך על קונטרס זה כלל, ורק 'שמע חכם ויסף לקח', יראה בעצמו את אשר לקרב, ואת אשר לרחק, ואני אשא כפי בחפילה שתועלת תצמח למבקשי אמת לברורי שמעתתא, והיה זה שכרי.

הארות והערות לפרק ג'

סעיף א' הערה ו':

בחי' הנדפסים ע"ש הר"ן פ' ה' מימרא דשדא קמיהו כלכלה דפירי דע"י שזרק הכלכלה לפנייהם נבררו הפירות [ונגון שחלקם מתגלגלים יותר וחלקם פחות] ושרי כיוון שהוא אינו עושה פעולת ברירה שהיא הפרדת הפסולת מן האוכל אלא פועל בפסולת ובאוכל כא' להביאם למצב שיפרדו, ובזה ליכא משום בורר23, ודו"ק שם. [וע"ע מש"כ לקמן על ס"ה, וס"ו].

אך בעיקר הדין אכתי צע"ק מהא דאיתא (ק"מ ע"א) דאין שולין את הכרשינין במים ופירש"י (שם ד"ה ואין שולין) דהיינו להפרידם מקליפתם, אע"פ שאינו עושה מעשה הפרדה, ומ"ש שטיחת הכלכלה משרית הכרשינים, וצ"ל דשאני שרית הכרשינין דדרך ברירתם בהי' ודו"ק. [וע"ע בחי' הריטב"א הח' שם] אך כיוון שהדבר נוגע לאיסור דאורייתא בודאי אין לנו ראי' להתיר אלא עד כמה שמוכח מרש"י דהיינו שאינו בורר לגמרי, וכמש"כ הגרש"ז שליט"א24.

הערה ג': "עין סי' שי"ט במג"א ס"ק ט"ז דחלל חוץ מן אחד, אלא דיל"ע סי' ש"כ סעיף ה' שיטת הר"ת..."

וי"ל דאף דס"ל להמג"א דבסחיטת פירות הכל חשוב מין א', היינו משום דתרויהו אוכלא, אך בכה"ג שא' אוכל וא' פסולת כבבוסר, שהפרי עצמו אינו ראוי לאכילה, בזה מודה דחייב משום בורר, אלא דבמשנ"ב (ביא"ה) ל' סי' שי"ט ס"ד ד"ה מתוך האוכל) איתא דהעצמות חשיבי מין אחד עם הבשר, כיוון שמחוברות אליו, וע"ש בביא"ה ל' דמתקשה מר"ת הנ"ל, ותי' דכוונת ר"ת לאסור משום דש ולא משום בורר, ע"ש [ולולא דבריו שמא י"ל דשאני בוסר שללא ברירתו אין האוכל ראוי לאכילה כלל, דכלול האוכל בפרי הבוסר, ולכן חשובה ברירתו טפי מבשר ועצמות שהבשר ראוי גם בעוד העצמות בתוכו, ודו"ק]. ודברי הפמ"ג שהביא הרהמ"ח שליט"א לכאורה אינם ענין להכא כלל, דהמים הבלועים בהבגד והבגד בודאי חשיבי כתרי מינים, וז"ב. [והתהל"ד כוונתו להקשות רק על דברי המג"א (סי' ש"כ סק"ז), אך מודה הוא דבודאי חשיב כתרי מינים וז"ב, עישה].

סעיף ד': "פסולת (ממש) חמונתה ע"ג האוכל אע"פ שאין היא מעורבת בו יש בהסרתה משום איסור ברידה אבל אוכל ממין א' חמונה ע"ג אוכל ממין אחר אם אינם מעורבים ואין כוונת כלל לברור אין בהסרתה משום איסור ברידה"

ובהערה ח' כתב במקור להך חילוק שבין פסולת גמורה לבין מאכל שאינו חפץ בו כעת מהביאה"ל (בס"ג ד"ה לאכול), ולענ"ד דברי הביאה"ל עולים בקנה א' הן כשמסיר פסולת ממש, והן כשמסיר אוכל שאינו חפץ בו כעת – כל שאין כוונת הסרת "הפסולת" ע"מ לתקן את האוכל שיהא ללא "הפסולת", וכל כוונתו רק להסירו ע"מ להגיע להאוכל, ל"ח בכה"ג לברירה, ומש"כ שם הביאה"ל "ולענין פסולת מתוך אוכל שאני שמתייפה האוכל ע"י ברירתו" היינו דווקא בכה"ג שהפסולת מעורב באוכל והסרתו מתקנת המאכל כנראה מלשונו של הביאה"ל, ודו"ק שם.

סעיף ה' הערה י': "ועיין ש"ש... דדווקא אם מחזירו למקומו... ושמעתי מהגרש"ז אויערבאך שליט"א שדבריו תמוהין ומסתבר שאינו חייב לחזור ולערבב"

ועיין לעיל הערה ו' מש"כ הגרש"ז שליט"א להוכיח מהאי דשדא קמיהו כלכלה דפירי (ע"ד ע"א), ומוכח שם שמותר לאדם לכתחילה להביא התערובת למצב שיהא מותר לבוררה, וא"כ ק"ו הכא דכבר הפרי ברור ועומד בהיתר דא"צ לשוב ולערבו, וז"ב. [אלא דלהך פ' שהבאתי לעיל משמ"י דהר"ן א"כ אין זה ענין לנדו"ד דעושה מעשה ברירה, ודו"ק שם, אלא שהדין דין אמת גם ללא הך ראי' דכיון שכבר נברר מ"ט נחייבו להחזירו25, וז"ב].

²³ א"ה, ועי' תיקו"מ שם, ודו"ק.

²⁴ בכל משך הקונטרס השארתי את ברכת החיים והתוארים כמו שהיו במקור מאז, וכן ראיתי בכל ספרי קמאי ובתראי, ומעלה יש לאשר העירותי בעוד הארי חי.

מאי דכוונתו להאכיל בהמתו בפסולת זו, אלא כל שעיקר כוונתו לתקן תערובת זו, ויעשה כדרכו, דהיינו הסרת הפסולת חייב, וכמש"כ הגרש"ז שליט"א, אך אי נקטינן שההיתר באוכל מפסולת היינו משום דהוי דרך אכילה, א"כ שפיר י"ל דכל שיאכל הוא או בהמתו את הפסולת א"כ שפיר נראה הדבר כדרך אכילה, כיוון שהפסולת נאכלת לאלתר, וכמש"כ להוכיח לעיל מהרמב"ן, וא"כ למאי דמשמע מהגר"א והגר"ז לפסוק כהן טעמא א"כ שמא אפשר להקל אף בכה"ג שנותן הפסולת לבהמתו, ובתנאי שתאכל הבהמה לאלתר³⁰, וצ"ע.

שם הערה י"ג:

מאי דפשיטא לי' להגרש"ז שליט"א דכאשר בורר מין השנאוי עליו מתוך האוכל ונותנו לחבירו ל"ח כבירת פסולת מאוכל, [וכן בא פסק הרה"מ שליט"א לקמן (סוס"ע י"ג)] עיין פמ"ג במשבצ"ז סק"ב דצידד ג"כ כן, אלא דנשאר בצ"ע לדינא, ע"ש.

וכשהראיתי זאת להגרש"ז, א"ל, שדברי הפמ"ג הנ"ל מקור למש"כ, ומה שסיים הפמ"ג דצ"ע לדינא היינו רק שרצה עוד לעיין בזה, אך כיון שנשאר כן הרי שכן סוף דעתו בזה, ויש בידו מקומות רבים שמוכח כן מהמשנ"ב ללמד כן בהפמ"ג.

סעיף י': "עובר אדם על איסור בורר גם אם אינו מסיר אלא חלק מן הפסולת..."

לענ"ד יש אופנים בהם יש מקום להוראת היתר בזה, דהנה למאי דביאר הביאה"ל (ס"ג ד"ה לאכול, ציינו הרה"מ שליט"א בהערה ט"ז) דהחיוב בבורר הוא על תיקון המאכל, ולכן חשוב כמלאכה הצריכה לגופה, א"כ צ"ל שכל שלא בורר הפסולת לגמרי, ובאופן שאכתי גם לאחר הברירה אין האוכל ראוי לשימוש, א"כ לא תיקון המאכל, ולא קעביד ברירה [אלא דצ"ע בכה"ג שעתה ראוי המאכל ע"י הדחק, דכיון שמבואר במ"מ במקנב את הירק דמאי דראוי לאכילה ע"י הדחק חשיב כפסולת רק מדרבנן, ומדאורי" ל"ח כבורר, כיוון דהוי אוכל, א"כ י"ל דאם עשה המאכל מאינו ראוי כלל, לראוי ע"י הדחק, קעביד ברירה מדאורייתא, ודו"ק בזה, וצ"ע]. משא"כ אם יברור אוכל מפסולת [בכה"ג שנאסר וכגון לאח"ז] א"כ כל אוכל שבייר תיקנו, וחייב עליו, אף שאכתי בתערובת נשארו מעורבים פסולת ואוכל, ודו"ק בזה.

וכ"מ מהא דסעיף י"ד דשרי לשפוך מכלי א' לחבירו כל עוד אין יוצאין המים מתוך הפסולת, אך כאשר מתחילים להמצות מתוך הפסולת אסור, ומשמע להדיא דאף כשלא יוציא כל המים מתוך הפסולת חייב, ועיין בזה בפמ"ג (א"א סקט"ו) [ומש"כ הפמ"ג דהט"ז פליג, וכ"ה שם בפמ"ג (משבצ"ז סק"ג)] וע"ש דמתיר מעיקר הדין אף לברור חלק מן האוכל כל שנשאר תערובת, וזהו חידוש גדול דהא את מה שבייר תיקן לגמרי.

ובעצם דברי הט"ז (שם ס"ק י"ג) דמתיר הוצאת הזבוב מהכוס עם יוציא עם עוד משקים, כבר נאמרו כמה פ"י אחרים בדברי האחרונים, עיין משנ"ב וחזו"א, אכמ"ל בזה, וחידושו של הפמ"ג בזה, עד כמה שידי יד ככה מגעת, לא מצאתי בשאר הפוסקים, עכ"פ כל זה לא נתחדש אלא בהוצאת האוכל מהפסולת שהמעט שהוציא תיקנו לגמרי, וכמש"נ, ואכתי צריך ראי' בכה"ג שמוציא חלק מן הפסולת ונשאר תערובת שבה נמצא שלא תיקן כלום,

כרמב"ן והר"ן, ואתי שפיר דבריו שבכאן, ועיין בזה, ויש לפלפל, לחלק, ולהאריך, אכ"מ.

²⁹ ואף בדברי הרמ"א בסעיף ד' דכתב להל' דלא כהתוס' אלא דלעולם פסולת מאוכל אסור אף לאלתר ואף בפסולת מועט ואוכל מרובה עכ"פ שמא אין הכרח שחולק הוא על הבנת התוס' כמש"נ לעיל, ושמא ס"ל דלעולם ברירת הפסולת מחזי טפי כמלאכה, ודו"ק בזה, עכ"פ בדברי הגר"א משמע להדיא דתולה טעם מחלוקת הרמב"ם ותוס' במשנ"ת.

³⁰ א"ה, וע"ע תיקו"מ שם.

עיין מש"כ לעיל על הערה ו' בשם הר"ן דשרי לפרוס הכלכלה באופן שע"ז נפרדים הפירות למיניהם, כיוון שאין הוא עושה מעשה ברירה, וק"ו הכא דשרי [ואף דרש"י התם פליג, וכמש"נ, ברור הדבר דהכא מודה כיוון דלא קעביד מעשה כלל משא"כ בכלכלה ששוטחה ע"ג השולחן, וז"ב]. אך אם יכניס מים ע"מ להפריד בין המים להפסולת לכאורה דמיא להא דאין שולין כרשינין (ק"מ ע"א) והובא להל' (סי' שיי"ט ס"ח) ומתוך זה צ"ע גם בכה"ג ששם הכוס באופן מיוחד ע"מ שיצא רק המשקה וצ"ע [אלא דאם אין הדרך בכך שמא שרי כפריסת הכלכלה, ועיין לעיל מש"כ על הערה ו'].

סעיף ו' הערה י"ג:

כתב משמ"י דהגרש"ז שליט"א לחדש דאי בורר פסולת מתוך אוכל אסור אף לאלתר אפי' בכה"ג שכוונתו להאכיל הפסולת לבהמה, ע"ש, והיינו דכיוון שסו"ס מהות מעשהו הוא ברירת פסולת מהאוכל, לכך אסור²⁶, משא"כ בשני מיני אוכלין שאע"פ שאין האחד רצוי לו והסרתו הריהי תיקון מאכלו, עכ"פ כיוון שסו"ס אין זה פסולת בחפצא א"כ עתה א"א לקרוא למעשהו שם פסולת מתוך אוכל, אלא חלוקת האוכל גרידא²⁷, ודו"ק שם.

ושמעתי מהגר"נ הכהן קופשיץ שליט"א [מו"צ דמקור ברוך] להשיג ע"כ מהא דכתב הרמב"ן (ע"ד ע"א סוד"ה והתניא, באה"ד) וז"ל שם, "ובירר הפסולת הו"ל כבורר לאוצר, שהרי אין דעתו לאכול מה שבייר, ולפיכך חייב" ע"ש, הרי דאף שדיבר הרמב"ן על פסולת גמורה, עכ"פ א"ח כיוון שאינו אוכל, ומשמע דאם יאכלו פטור ומותר, אע"פ שזו פסולת גמורה לכו"ע, ודו"ק שם.

ולענ"ד הדבר תלוי בפלוגתת הראשונים בטעם החילוק שבין בורר אוכל מתוך פסולת, לבורר פסולת מאוכל, דרש"י (ד"ה אוכל מתוך הפסולת) ביאר דשרי משום דלאו דרך ברירה היא, ע"ש, וכ"מ גם מהתוס' (שם ד"ה בורר) דס"ל דבפסולת מרובה על האוכל הוי אוכל מתוך פסולת דרך ברירתו ואסור [וכדמוכח גם קושייתו מביצה (י"ד ע"ב) ודו"ק היטב] וכ"ה כ"פ בתוס'.

אך בחי' הנדפסים ע"ש הר"ן כתב דהחילוק הוא שאוכל מתוך פסולת מחזי כדרך אכילה, ולכן שרי לאלתר [אך אם בורר לצורך אחר זמן תו ברירת האוכל מתוך הפסולת אינו נראה כדרך אכילה, ולכן בכה"ג ליכא נפק"מ בין צורות הברירה, ודו"ק]. משא"כ בפסולת מתוך אוכל, ע"ש, ודו"ק²⁸, וכעין זה משמע ברמב"ן הנ"ל, עישה"ה דחילק בין אם באיסורא טרח, לטרח בהיתרא - ובגמ' איתא הך חילוק לגבי הל' מוקצה (עיין קמ"ב ע"ב) אך בבורר צ"ע בכוונתו, ועפ"ד אתי שפיר ד'טרח באיסורא' היינו בדבר שאינו נאכל, ולכן חזי טפי כמלאכה, משא"כ כשטורח באוכל מיחזי כדרך אכילה, ודו"ק, ואכתי צ"ע, עכ"פ ע"ש ברמב"ן להדיא דפליג אהך טעמא דתליא בדרך הברירה. וע"ע בהגר"א (שי"ט סעיף ד' ד"ה ואפי') דלומד כן גם בדעת הרמב"ם, ולכן ס"ל להרמב"ם לעולם לחייב בפסולת מאוכל, ולא תליא ברובא כתוס', ודו"ק שם²⁹, ומשמע קצת שתופס כן להלכה דזהו טעם החילוק, וכן הוא להדיא בהגר"ז (סי' שיי"ט סעיף א').

ומעתה י"ל דאי הווה נקטינן כרש"י תוס' ודעימי' דפסולת מאוכל חיובו משום שכן הוא דרכו, א"כ כל שיש על הפסולת שם 'פסולת', לא מהניא

²⁶ א"ה, עי' במש"כ רבנו זללה"ה לקמן (להוסיף על הערה ס"ג) לחלק בין המוציא אדרת הדג, אע"פ שדבוק עליה גם מקצת דג הראוי, לבין מוציא פרי הרקוב במקצתו, ודו"ק למשנ"ת כאן.

²⁷ א"ה, עי' היטב בתיקו"מ שם (ד"ה שם, להוסיף).

²⁸ א"ה, שו"ר מש"כ רבנו זללה"ה בתיקו"מ (הערה ע' - חדשה) לאפלוגי על השה"ש (בורר סי"ז, ב"ר סוף אות כ"ז) האם צריך לדעת בשעת הברירה שהוא מוציא את הנצרך לו כעת, או גם במסופק שרי, ועישה"ה דלענ"ד תלויים הדברים בהמתבאר כאן, ואם כנים הדברים הרי להדיא דהכריע דעת' דרבנו זללה"ה כרש"י ותוס', ודלא

וצ"ע. [ובעצם דברי הפמ"ג צ"ע דנראה כסותר ד"ע, דעיין בפמ"ג (משבצ"ז ס"ק י"ג) דלמד בדכל גוונא איכא איסור דרבנן, אך במקור"א (א"א ס"ק ט"ו) משמע לא כך, וכן בט"ז גופא משמע דמותר, וכמש"נ כבר לעיל].

ומה שהביא הרהמ"ח שליט"א מהר"ן צ"ע אי הוי ראי' דשמא כוונת הר"ן כשכתב 'בורר' אינו למלאכת ברירה אלא לדש, וכדמצינו לר"ת שם בסוגיא, ע"ש, וביאור הדבר היינו שבדש אפשר לחייב משום סחיטת הפירות, או משום ההפרדה בין הקליפה להתוך, וזהו הנקרא בלשון הראשונים שם בורר, ודו"ק שם, וצ"ע.

סעיף י"א הערה כ"ד: "ועין חזו"א"

ע"פ כללי הרהמ"ח שליט"א שכתבם בהקדמת ספרו צ"ל "וע"ע חזו"א" כיוון דפליג בזה אמשנ"ב.

סעיף ט"ז: "האוכל אבטיח... אינו רוצה לעשות כן ינער את פרוסת האבטיח ע"פ להסיר את הגרעינים בדרך זו, והוא שיעשה כן סמוך לסעודה"

ובהערה ל"א ציין להמשנ"ב (סי' שכ"א ס"ק פ"ד), והמעין במשנ"ב הנ"ל יחזי שאין דעת המשנ"ב להתיר לזרוק הגרעינים ע"מ לאכול לאלתר, כיוון דניעור נחשב כבירית פסולת מאוכל שאסורה לאלתר, וכל כוונתו הוא שאם עושה כן בעת האכילה גופא שרי, דבזה מתירים אנו אף פסולת מאוכל, וכדמוכח ראיותיו (מהשו"ע סי' שכ"ט סט"ז) ומהביאה"ל שם ד"ה (בורר) ודו"ק שם, וז"ל³¹, ומש"כ בתפוחים "ואפשר דשרי אף לאותה סעודה", היינו משום דא"א בענין אחר, כמבואר שם בשעה"צ, ועיין מש"כ בהערה הבאה.

שם: "ובאשר לגרעינים שנשארו דבקים במי הנהג לחקל ולחוציאם מבשר האבטיח יש לו על מי לסמוך והוא שיעשה כן סמוך לאכילתו"

ובהערה ל"ב הביא משמ"י דהגרש"ז אויערבאך שליט"א בטעם הדבר דעדיף מאדרות של דגים כיוון דא"א בע"א, דאין זה מדרך האוכלין להכניס החתיכה לפיו ואח"כ להוציא הגרעינים, ע"ש, ולי העני צ"ע שכמדומני שגם בחול רבים הם שטורח עליהם להתעסק הרבה בבירית הגרעינים מתוך האבטיח, ומכניסים אותו לפיהם ומוציאים אח"כ הגרעינים, וא"כ בודאי לא גרע בזה מאדרות של דגים, וצ"ע.

ובגוף הדין הנה לפום פשטות דברי היש"ש לא אמר דינו אלא בקליפות שהם שומר לפרי, ולכך ל"ח בורר, וא"כ ל"ש טעם זה לגבי הגרעינים [ולגבי עצמות מסופק אני דכיון שמעמידים הם את הבשר חשיבי כשומר, וצ"ע, אך בביאה"ל משמע לא כך, וצ"ע] אך כבר הוכיח הביאה"ל (סי' שי"ט ס"ד ד"ה מתוך אוכל, באה"ד) דאין כוונת היש"ש כפשוטו רק על שומר שהוא הקליפה החיצונה, דהא מדמה איסור ברירה לאיסור טלטול, ובאיסור טלטול החילוק הוא בין נפרדו כבר ללא נפרדו, עישה בביאה"ל, אלא דיחילוק בין גדר ההיתר שהוזכר בביאה"ל (סי' שכ"א סעיף י"ט ד"ה לקלוח) שם התיר רק בגוונא שא"א בענין אחר, ודרך אכילתו בכך, ע"ש³² [ובזה כבר ביארתי דלענ"ד בגרעיני אבטיח יכול להכניס כל החתיכה לפה ולהוציא הגרעינים, אך בגרעיני התפוח דבזה איירי המשנ"ב (שם ס"ק פ"ד) בזה אין דרך להכניס כל החתיכה עם הגרעינים לפיו, וכן גם כל החלק שסביב הגרעינים אינו ראוי כ"כ למאכל, לכך חשיב כא"א בע"א, משא"כ באבטיח וכמש"נ] אך באשר ציינתי לעיל (סי' שי"ט ס"ד) שם כתב הביאה"ל בגדר

³¹ ובעצם דברי המשנ"ב בביאה"ל שם שרצה להביא ראי' מן הרמב"ן דפליג ארא"ש צ"ע, היאך מצא בלשון הרמב"ן דאיירי בכה"ג שבורר בשעת האכילה גופא, דלמא מש"כ הרמב"ן היינו שבשעת האכילה מצא פסולת ובררה אך לא בפיו וכוונתו להתיר בכל פסולת מאוכל לאלתר וכדס"ל להרשב"א בעבוה"ק, וכן לס' המכריע המובא בברכי, ובביאה"ל (ו"ה מתוך), אלא דא"כ לא ק"ל בזה כהרמב"ן, וצ"ע, עכ"פ ז"ב בדעת הביאה"ל דאין כוונתו אלא להתיר בעת האכילה גופא, וז"ב שם.

ההיתר דכיון שהוא מחובר אין שם פסולת על העצמות, והוי כתיקון אוכלא ולא כביריה, עישה.

אלא דעדיין גם בזה צ"ע אי שרי לן גם בכה"ג דנידו"ד, דשמא רק בעצמות או קליפות המעורות, ומחבורות כולן עם האוכל, בזה לא חשיבי לעצמן, ושרי דל"ח כפסולת אלא חלק מן האוכל, ועיין בזה בפמ"ג (סי' שי"ט א"א סק"ח) "דבטל הקליפה דקה המחוברת מאוד לגבי האוכל" ודו"ק שם, אלא דהפמ"ג איירי לגבי מפרק, ושמא בורר שאני, אלא דהמדקדק שם יחזי דאתיא שם גם אבורר, ע"ש, וצ"ע. משא"כ בגרעיני האבטיח שהגרעינים קיימים לעצמם, ורק יש מקום חיבור קטן לגוף הפרי, וצ"ע אי שרי לן אף בכה"ג להתיר מהך טעמא, ושמא גם בעודם בחיבורם חשיבי בפנ"ע, וא"כ חשובים כפסולת, ודו"ק בזה.

[אלא דקצת הי' אפשר להביא ראי' ממש"כ הביאה"ל (ס"א ד"ה מן העלים) דשרי להסיר העלים לאכול התוך, אלא דשמא התם ההיתר הוי כבסי' שכ"א, דהיינו שא"א בע"א, או משום שכל החזרת חשיב כחפץ א' - ומש"ה גם דנו הפוסקים דשמא חשיב כמין אחד - עכ"פ צ"ע אי שרי לן להוכיח מעלין המעופשין לגרעיני אבטיח, דהא התם ודאי העלים הרקובים נחשבים פחות לעצמם מאשר הגרעינים, וצ"ע]

עכ"פ סתירת דברי הביאה"ל מכרחת אותנו לומר דתפס לעיקר כמש"כ בסי' שכ"א, ובסי' שי"ט לא כתב אלא לישב מנהג העולם, וכ"מ ממש"כ הביאה"ל דשרי קליפת העלים המעופשין משום דהו"ל כמסיר הקליפה לאכול התוך, וכתב דכ"כ הפמ"ג, ע"ש, ולא מצאתיו במקומו, ונ"ל דכוונת דבריו לדברי הפמ"ג בסי' שכ"א (הו"ד לעיל) וא"כ חזינו דהכי תפס לעיקר, ודו"ק, וא"כ צ"ע להתיר בכה"ג דאפשר בע"א.

וע"ע בחזו"א (סוס"י נ"ד סק"ה) דלא התיר אלא לקפל האוכל עד שהגרעין יפול, אך לעשות פעולת ניעור שכל תכליתה הרחקת בגרעין, צ"ע. וע"ע בפסקי הסיידור להגר"ז דאף דמתיר להטות הכוס להפיל הזבוב שנפל לתוכו, וס"ל דחשיב כאוכל מפסולת, כיוון שמחזיק בידו הכוס שהיא האוכל, וא"כ הי' מקום לומר דה"נ הכא במה שאוחז האוכל ומנערו חשיב כאוכל מפסולת ושרי לאלתר, אלא דגם הגר"ז שם לא התיר לנפח בפיו להוציא הזבוב, אף שמחזיק הכוס בידו, ומעתה צ"ב היאך נלמד הך פעולה דניעור כיוון שזו פעולה שהיא להדיא להוצאת הפסולת, משא"כ בהטיית הכוס שגם המשקה יכול להשפך, ואין כאן פעולת ברירת פסולת להדיא, ודו"ק, וצ"ע בזה.

שם:

מה שהקשה הגרש"ז שליט"א מ"ט שרי לקלף, ולא אמרין שיחתוך הפרי לשנים, ואח"כ יקח מתוכו אוכל מפסולת, עיין מש"כ רבנו שליט"א בזה גם להלן (הערה פ"ד) ולא כל מש"כ שם לתרץ יתיר גם הכא, ודו"ק שם.

ולעצם הקושיא היה נלענ"ד לישב דכיון שביארנו אליבא דהפמ"ג והמשנ"ב בסי' שכ"א דההיתר הוא משום שכשא"א בע"א חשיב שפיר דרך אכילה אף בפסולת מתוך אוכל, א"כ י"ל דכל שע"י שיחתוך הפרי לשנים ואח"כ יוציא תוכו ע"כ יפסיד הפרי צורתו, והרבה מקפידים הבעה"ב על צורת האוכל המוגש, ורק בשעת האכילה ממש עבדינן כן, א"כ שפיר חשיב כדרך

³² וטעמו נראה דעיין במש"כ לעיל (סעיף ז') בנידון קמאי בביאור היתר ברירת אוכל מפסולת, ולמאי דהבאנו דברי הפוסקים דס"ל דהחילוק שבין פסולת מאוכל לבין אי בורר אוכל מפסולת, היינו שאוכל מתוך פסולת נראה כדרך אכילה, משא"כ פסולת מתוך אוכל נראה כעושה מלאכה, וא"כ י"ל דה"מ כששני הדרכים לפנינו ולא בירר אמ"פ אלא פמ"א חשיב כמלאכה, משא"כ בגוונא שא"א בע"א א"כ שפיר חשיב כדרך אכילתו ודו"ק ועיין בזה בפמ"ג (סוס"י שכ"א בא"א).

א"ה, וע"ע מש"כ רבנו לקמן (הערה פ"ד) ובתיקו"מ שם.

אכילה, ולא נראה להדיא כמעשה ברירה במה שאינו עושה כך, ושפיר חשיב כא"א בע"א³³, ודו"ק בזה.

סעיף יח: "וגם אסור לחסירו ע"י נשימה"

ובהערה ל"ז משמ"י דמנח"ש והקצוה"ש דשרי לנפח ע"מ לקרב הפסולת לצידי הכוס, ואח"כ להטות הכוס ולשפוך, וע"ש ומקור כל זה מפסקי הסידור להגר"ז, [ועיין מש"כ בהערה הבאה בביאור שיטת הערוה"ש בזה].

סעיף י"ח הערה ל"ז: "ולעצם הדין לברור פסולת מתוך אוכל ע"י שהוא נושא על הפסולת עד שיצאת..."

מש"כ הרהמ"ח שליט"א שהשביתת השבת כתב שדין זה מפורש בירושלמי, לא מצאתי שם (סק"ג), ורק לאח"כ (ס"ק ט"ו) מתקשה טובא בדברי הירושלמי הנ"ל מה שייכות איכא בין זורה, דהיינו הפרדת האוכל מהפסולת ע"י זריה ברוח, לבין א' שרק מפזר הרוק ע"י הרוח, וע"ש מסקנתו דגם ברוקק לרוח ס"ל להירושלמי שחייבו משום שמפזר הטיפות, וזהו חיובא דזורה, אלא שכשעושה זאת בתבואה הרי פיזור גורם הפרדת האוכל מהפסולת, אך גם בל"ז חייב משום זורה להירושלמי, וס"ל התם דהבבלי (ע"ג ע"ב) פליג אירושלמי, וס"ל דזורה היינו ממש כבורר, ע"ש, אך צורת הברירה בניפוח הפסולת, וע"כ הוצאתה מתוך האוכל, בזה לא איירי הירושלמי, ובוה כו"ע מודו שיש כאן פעולת ברירה והפרדה בין פסולת לאוכל, וליכא מאן דפליג בהא.

ומאי דהתיר הערוה"ש לנפח בפיו היינו משום דהוי שינוי, ולמד דזהו ביאור הגמ' (ביצה י"ג ע"ב) שהתירה לנפח אחת אחת בידו, ובש"ש נתקשה דאף דאין לחייבו משום בורר שומא עלינו לחייבו משום זורה, וכדהוכיח מהערוך, ע"ש, והערוה"ש י"ל דלמד דזורה היינו דווקא שמשמש עם הרוח - זורה ורוח מסייעתו, אך בנוסף בפיו י"ל דחשיב ככחו ממש, והוי בורר ולא זורה [ודגמא קלושה לדבר י"ל ממש"כ הגרעק"א להקשות על דברי הרמ"א (ס"י ש"ח ס"ג) דס"ל להתיר טלטול מוקצה ע"י ניפוח, וחשיב כלאח"י, והקשה הגרעק"א (שם) דהוי כטלטול בגופו, ע"ש, ודו"ק עפ"ד].

עכ"פ לדברי הירושלמי ליכא שייכות כלל עם היתרו של הערוה"ש וממילא גם לא לדברי הרמ"א והביאה"ל ודו"ק וצ"ע.

שם הערה ל"ט: "ומהגרש"ז איירעבאל שליט"א שמעתי שגם חס"ז אינו מחיר אלא בזבוב א' או שנים... אבל אם ספודים הרבה זבובים שפיר אסור, גם אם יוציאם עם מעט מן האוכל, כיוון שכל האוכל מעורב עם הפסולת, והוא מתקן אותו"

הנה המשנ"ב (ס"י תק"ד סק"כ) איתא שאם טחן המצות, ונשאר כמה חתיכות שהוא רוצה להוציאם, אנו מחמירים שנחשב כפסולת מתוך אוכל, ולכן יוציאם עם מעט קמח, ע"ש, ואף שהחתיכות הקטנות והגדולות מעורבות אפ"ה שרי אליבא דהמשנ"ב, וי"ל דהמשנ"ב למד דהס"ז התיר מכיון שאין בורר כאן פסולת מאוכל, כיוון שעם הפסולת מוציא גם אוכל, חשיב כאוכל מאוכל [ולכן גם מתיר המשנ"ב הוצאת העצם מן הבשר אם יש עלי' קצת בשר ודו"ק] משא"כ הגרש"ז שליט"א למד כהחזו"א דההיתר הוא מחמת שהתערובת חשיב רק במקום הגובל עם הפסולת, כגון בין כנפי הזבוב אך שאר המים ל"ח כמעורבים כלל ולכן כשמוציא עם מעט משקה לא ברר התערובת כלל, משא"כ אם יש הרבה זבובים ומעורב בכלול בכה"ג ליכא עצה, ודו"ק. [ואם באנו להתיר - אליבא דסברא זו - להוציא העצם מן הבשר בעוד יש מעט בשר עליה, צ"ל שיש מעט בשר לכל אורך העצם, באופן שהעצם אינה ברורה מן האוכל כלל, אלא מפריד שלא במקום

³³ א"ה, עיין מש"כ רבינו זללה"ה בתיקו"מ (הערה פ"ד, ד"ה שם. אחרי המילים, וד"ה אחרי וצ"ע).

³⁴ י"ל טובא בכה"ל שם בדפשוטו כוונתו רק לאהל שאין עיקרו נעשה לשמש תחתיו אך מ"מ יש בו גם שימוש למטה, וכעין המיטה שנעשית למעלה לשכב עליה

התערובת, ודו"ק (אך החזו"א פליג גם אסברא זו, וס"ל דכיוון שעיקר רצונו לברירת העצם חשיב כברירת פסולת, אע"פ שיש עלי' מעט בשר, וע"ש ומשמע דבל"ז מודה להיתרא, והיינו ע"כ כמש"נ, ודו"ק).

הרב אהרון אוסטרן

בדין פתיחת עריסת תינוק בשבת

י"ל ע"כ בלול (עריסה) שלנו (שהוא מתקפל) אם מותר לפותחו בשבת משום איסור אהל, דהנה הכריע המשנ"ב (שטו כ) דבגג שעשוי להצל אי"צ מחיצות כלל, אך בדבר שאינו עשוי להצל בזה האיסור אהל הוא רק בכה"ג שעושה גם המחיצות בשבת ולא סגי באהלאה לבד³⁴, ובלול היכא שיש לו מחיצות מגיעות לארץ א"כ צ"ל אסור משום אהל, ואף כשאינו מגיע לארץ ממש אלא רק סמוך בפחות מג"ט לארץ הא הכריע המשנ"ב (כא) דאף זה חשיב מגיע לארץ, וא"כ כשפותח הלול אף שהמחיצות כבר היו קיימים מבעו"י לכא' הכא פשוט כמש"כ החזו"א דהיכא דמעמיד המחיצות על תכונתן חשיב עשיית המחיצות וה"נ כה", ואף אם נימא משום מה דלא כחזו"א בזה, הא המשנ"ב הכריע בכמה מקומות כב"ח שאם מזיז המחיצות ממקום למקום חשיב כעשיית מחיצות בשבת במקום החדש, (גבי כובא בס"ק מח, ובשעה"צ לא' גם משמע כן) וא"כ אם מזיז את הלול ממקום למקום בוודאי חשיב עשיית המחיצות במקום זה,

אך יש לדון להתיר דאינו עשוי לשמש תחתיו, והיינו דאף שבמיטה נתבאר דחשיב עשוי לשמש תחתיו כיון דמניח הסנדלים תחת המיטה, ר"ל בבי מדרשא דשאני הכא דהוא דבר נייד ואין רגילות להניח תחתיו סנדלים, ולכן עדיף ממיטה ולא חשיב נעשה לשמש תחתיו, וי"ל ע"כ בזה,

אך באמת אף אם נימא דאינו עשוי להניח הסנדלים מ"מ זה תלוי בפלוגתא ה"ט"ז והא"ר, דה"ט"ז כתב דכ"מ דמותר לעשות אהל באינו עשוי לשמש תחתיו הוא רק ביש לו רק ב' מחיצות דאינו מקום גמור, אך כשיש לו ד' מחיצות הוי כמו תיבה גמורה וזה נחשב למשמש תחתיו אף אם אינו משתמש בזה תחתיו, (והוא נקט דכל הדין מחיצות הוא להיות חשוב לשמש תחתיו, ולכן ביש לו ד' מחיצות אי"צ להשתמש תחתיו דהוא בעצם מקום להשתמש תחתיו), וכתב דאף בשולחן שאין דרך להשתמש תחתיו כלל אם עושה מחיצות מד' רוחות אסור, וכ"מ בחי"א דאדם (מב ד' ז"ל 'אם אין שם מחיצות או אפילו יש ב' מחיצות ואין צריך לאויר שתחתיו, כגון רגלי שולחן שלנו, מותר ליתן עליהם השולחן, ומשמע להדיא דאם יש שם ד' מחיצות אסור, וכ"מ בהמשך דברי ז"ל 'ובסעודות גדולות שמניחין שולחנות על חביות, צריכין לזיזו שיהפוך צד החביות הפתוח לצד הקרקע ועל צד הסתום יניח השולחן, והיינו דאם יניח על החבית כשפיה למעלה הוא עושה אהל בחבית, ואף שאין נעשה לשמש תחתיו דהוא האהל הוא סתום לגמרי, אולם הא"ר להדיא חולק וסובר דבאינו עשוי לשמש תחתיו לעולם מותר, אולם המשנ"ב הביא פלוגתתם וכתב דמשמעות השו"ע כט"ז דהא כתב וכן השולחן, והיינו דגם השולחן אם יש בו מחיצות יש להחמיר, אף שאינו משמש תחתיו, וסיים שם 'וע"כ נכון בודאי לחוש לדברי ה"ט"ז, וא"כ להכרעת המשנ"ב הוא לאסור.

שוב התבוננתי בדבר"א בסימן תקב א נמי מבואר כא"ר שמותר באינו צריך לאויר שתחתיו אף ביש לו ד' מחיצות, דהוא כתב דלסוברים דמותר להניח שולחן ע"ג מחיצות כיון שאינו נעשה לשמש תחתיו, מובן ג"כ מה שמותר לעשות חזרה בשבת³⁵, ואי"צ לסברת התוס' דמשום שלא עשה המחיצות

אך יש בה שימוש בהנחת המנעלים למטה, אך עוד יתכן דלדברי ה"ט"ז שיובא להלן דסובר דכל היכא דנעשה בו ב' מחיצות

³⁵ עיקרי הדברים, דהתוס' בכמה מקומות נתקשו איך מותר לעשות חזרה בשבת (באופנים המותרים) הא בהנחת הקדירה על הכירה הוא עושה אהל ע"ג הכירה, ולאהל זה אף יש ד' מחיצות של דפני הכירה, והם הכריחו מזה דאין איסור אהל

בשבת, דאפשר דהוא מטעם דאי"צ לאויר שתחתיו, ומבואר להדיא דאף ביש לו ד' מחיצות אין איסור אהל באינו עשוי לשמש תחתיו, ולהדיא דחולק בזה על הט"ז.

וע"ע בגר"ז (שטו יב) ז"ל 'אבל מותר להניח ספר אחד מכאן ואחד מכאן ואחד על גביהן אף שנעשה ביניהן חלל טפח שהואיל ואין צריך כלל לאויר שביניהם אינו דומה לאהל שמשמשים בחללו משא"כ בחבית צריך הוא לאויר שביניהן שלא יתעפשו החביות שבשביל כך הוא מסדרם כן, וכן במטה אף אם אין לה אלא ב' מחיצות זו כנגד זו יש לו צורך באויר שתחתיה שמשמש שם בנתינת סנדלים וכיוצא בהם ואין צריך לומר אם יש לה ד' מחיצות כדפני התיבה שיכול להצניע שם חפציו כמו בתיבה, ופשטות לשונו משמע דהיא דיש לה ד' מחיצות לעולם אסור, דזה כוונתו במה שסיים דאין צ"ל דאסור ביש לה ד' מחיצות כדפני התיבה, אך בהלכות יו"ט (סי' תקכו ו) מבואר להדיא ל"כ דכתב 'ולכן מותר לסדר דף השלחן על גבי רגלי אף על פי שיש להן דפנות מגיעות לארץ מארבע רוחות כיון שאין צריך לאויר שביניהן', ולהדיא דאף ביש לו ד' מחיצות מותר באינו עשוי לשמש תחתיו, והמבואר בגר"ז דאף דסובר דבעשוי לשמש תחתיו אף בב' מחיצות אסור, וכט"ז, מ"מ באינו עשוי לשמש תחתיו אף ביש לו ד' מחיצות מותר וכא"ר.

עוד יל"ע דהפמ"ג (משבצות ד) דן בסברת הט"ז דהיא דאיכא ד' מחיצות דהוא מקום שראוי לשימוש להצניע בו כמו תיבה אסור אף שאין משתמש תחתיו כיון דהוא ראוי לשמש בעצם, דהפמ"ג ר"ל דבזה לא נימא לבדו, דכיון דהוא תלוי בצורת השימוש בפועל בזה ל"ש לבדו, (ובזה מיישב קו' המג"א תקב ט שהק' על הדרכ"מ שהתיר לעשות השולחן ביש לו ד' מחיצות היכא דאינו מגיע ממש לארץ אלא ע"י לבדו, דהק' דאמרין לבדו להחמיר, דר"ל דבשולחן דאין משמש לתחתיו ואתה דן לאסור רק משום דהוא בפועל מקום לשמש לאחסן שם וכדו' דבזה לא מהני לבדו דבפועל אינו עומד לתשמיש), ולפי"ז נמי כלול שאין המחיצות מגיעות עד לארץ אלא ע"י לבדו לפמ"ג הוא מותר, ויל"ע בדעת המשנ"ב דלא הביא הפמ"ג דלכא' חולק בזה, דאע"פ שלא כתב כן להדיא שאף ביש לבדו לארץ אסור גם באינו עשוי לשמש תחתיו, מ"מ נראה דחולק בזה דלא העתיק כלל דברי הפמ"ג בזה.

וא"כ נמצא דהגר"א והא"ר והגר"ז (והפמ"ג באינו סמוך לארץ ממש אלא ע"י לבדו) חולקים בזה עם הט"ז והחיי אדם באין עשוי לשמש תחתיו ויש לו ד' דפנות אם מותר לעשות אהל, ולכא' בזה תלוי פתיחת הלול בשבת.

ויעוין בחזו"א (נב י ד"ה ובמ"ב) שכתב ז"ל 'במ"ב ס"ק כב כתב להקל ליתן דף על השלחן אף ביש ד' מחיצות משום דברי הרמ"א ס' תקב א דבעינן שישמש תחתיו, ודבריו מופלאים מאוד דהא המשנ"ב להדיא כתב להחמיר כדעת הט"ז וכפי שהעתיקנו לשונו לעיל, וכוונתו למש"כ השעה"צ ע"ז להק' דברמ"א בסימן תקב הביא ב' דעות בשולחן בדפנות מגיע לארץ אם מותר להניח השולחן עליו (בלא שינוי), ולט"ז בהכרח דהדעה המתירה היינו דווקא ביש לה רק ב' מחיצות, וא"כ גם בזה איכא דעה האוסרת, וזה שלא כדברי הט"ז, ונשאר בצ"ע, אך עכ"פ עצ"ב למה כתב מרן החזו"א דהמשנ"ב כתב להקל כשהמשנ"ב כתב להדיא להחמיר אף שבשהה"צ סיים דצ"ע,

והנה הדרך המותרת לכו"ע היא לעשות הגג מלמעלה למטה, אך הדרך לעשות כן כלול זה קצת מורכב, כיון שלכא' לא מהני להניח את הקרש בגובה באויר ואח"כ להניח את המסגרת של הלול, כי כשיניח את קרש במקומו אז יהיה עשיית אהל בתחילה, וזה כבר מלמטה למעלה, ולא מהני מה שקודם עמד באויר בידי דאמנם בגובה אינו אהל אך אח"כ כשיניחו

אלא בעושה גם המחיצות בשבת, ומחיצות הכירה היו קיימות כאן מבע"י ולכן מותר להניח ע"ג הקדירה ואין בו משום איסור אהל.

למטה הוי שפיר עשיית אהל מלמטה למעלה, ושמעתי מהרב דוד מרקוביץ שיכול להניח תחת הלול חפצים (שמכות וכדו') למטה החלל שתחת הקרש מטפח, ולבנות את הלול מעל החפצים באופן שלא ישאר חלל פנוי טפח, (ואח"כ אף אם יוציאם כבר יהיה בשינוי כמו מלמעלה למטה), ויל"ע בזה דכל ענין מיעוט החלל מטפח מצינו רק בכובא ויל"ע אם הוא מהני אף כאן ואכמל"ב.

הרב גרשון יעקובזון

אם יש לחוש בכיסוי סיר משום אהל

יש לדון אם יש לחוש בכיסוי סיר בשבת משום אהל.

הנה בתוספות שבת לו: הביאו דקשה לרשב"א איך מותר להחזיר קדרה על גבי כירה והא עושה אהל הוא, ומתוך ר"י "דכי אסרו חכמים אהל עראי ה"מ כשעושה הדפנות תחלה ואח"כ הכיסוי אבל הכא שדופני הכירה כבר עשויות מאיליהן לא אחמור רבנן לאסור ליתן קדרה על גבה", ומיהו מסיימים דבריהם דאע"פ דיש מקומות שכן אסרו באהל עראי גם בלא עשיית מחיצות [וכגון בעירובין קב. גבי דיכרי דר"ה ע"ש] שאני כירה דלא דמי לאהל כולי האי לא אסרו חכמים בלא עשיית דפנות.

ומבואר בדבריהם דאע"פ שיש בהנחת הקדרה משום אהל מ"מ יש להתיר מצד דהוא לא עשה הדפנות תחילה.

והנה בשולחן ערוך סימן שט"ו סעיף יג כתב "בגד ששוחטין ע"פ החבית לכסות לא ישתחונו על פני כולו משום אהל אלא יניח קצת ממנו מגולה, וה"מ כשהכובא (פי' כלי) חסרה טפח אבל אם אין הכובא חסרה טפח מותר דאין כאן אהל".

ובאחרונים נתקשו מאי שנא האי חבית דאין לכסותה מכירה דהתרנו להחזירה [באופנים שאין איסור חזרה], וכתב במג"א וז"ל: "ואף ע"ג דשרי לחזור הקדירה ע"ג כירה בשבת ולא חיישינן משום אוהל הואיל והמחיצות כבר עשויות, י"ל הואיל והכובא רחבה יותר מדאי נעשה כאוהל" והיינו דכל התי' של תוס' שכשלא עושה בתחילה את דופני האהל מותר היינו דווקא בכירה אבל בדבר רחב יותר מדאי [כן הוא לשון המג"א] יש בו משום אהל, ובפשטות החילוק הוא דככל שהכלי רחב הוא יותר שייך להיות דומיא דאהל והחמירו בו משא"כ בכלי קטן דהקלנו, [ועל דרך החילוק שכתבו התוס' עצמם לחלק בין כירה לדיכרי דר"ה, ועדיין צ"ת קצת הסברה והגדר בזה].

[ולמעשה מקור דברי המג"א לחלק בין דבר רחב לצר הוא בראשונים לקמן קלט: לגבי דברי רבא דהאי פרוקא אפלא דשובא שרי אכולה שובא אסור, ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' שם, ולשיטות שהעמידו האיסור משום אהל כתבו התוס' הר"ן ועוד דיש חילוק בין דבר רחב לצר, ע"ש בביאור הסוגיא ואכמל"ב]

ובמשנה ברורה מביא את דברי המג"א לחלק בין כלי רחב לאינו רחב וכותב דלפי"ז תיבה רחבה שיש עליה כיסוי אם אין בו צירים אסור להניח עליה בשבת, ואם אינה רחבה הרבה מותר.

אלא דמוסיף המ"ב וז"ל "והיכא שמטלטלה במקום זה להעמידה במקום אחר ושם מכסה אותה אסור בכל גווני דהוי ע"י העמדתו כאלו עושה המחיצה עם הכיסוי ביחד" והיינו דכל הקולא של תוס' דהיא שאינו עושה את המחיצות לא אחמור רבנן [וכאמור דתוס' מדברים דווקא גבי כירה דלא דמי לאהל כולי האי] היינו דווקא כשהמחיצות במקומן אבל היכא שמטלטל

הקדירה ממקום למקום זה נחשב שהוא עושה את המחיצות ואז עם מכוה הרי זה עושה אהל עראי ואסור.

ולפי"ז סיר שמעבירו ממקום למקום [ויש בו חלל טפח] זה נחשב שעושים לו מחיצות וא"כ אין לכסותו בשבת.

ובחזון איש [או"ח נב י] חולק על ונוקט דאין בטלטול הכלי ממקום למקום עשיית מחיצות וממילא אין להחמיר בכיסוי סיר וכדו' ומכח סברת התוס' דכיון שלא עשה המחיצות לא אסרו חכמים בכה"ג.

ונמצא דכלי רחב הרבה וכגון חבית שיש בו חלל טפח לכו"ע אין לכסות כולו בשבת, ובקדירה קטנה כדוגמת סיר שלנו אם הוא עומד במקומו ודאי מותר לכסותו, ואם טלטלו ממקום למקום לדעת המ"ב יהיה אסור לכסותו ולדעת החזו"א מותר.

אכן בספר שמירת שבת כהלכתה [פרק כד הע' עב] הביא ממרן הגרשז"א "דגם להמג"א בכיסוי כלי שיש לו בית אחיזה ודאי דשרי" ולא מצאתי חולקים על זה. והסברא בזה נראה על דרך מש"כ בט"ז בס"ק יא לגבי חבית שכתב "לא אסרו חכמים בכיסוי משום אוהל אלא אם אין מיוחד לכך כההיא דכוכבא שנוטל בגד מעלמ' ומכסה על החבית מה שאין כן בכסוי המיוחד להם ודרכו בכך תמיד לא מיחזי כעביד אהלא".

ועכ"פ יוצא לגבי כיסוי קדירה דאם היא במקומה ודאי מותר, ואם מטלטלה ממקום למקום המ"ב אכן החזו"א מתיר, ומיהו גם במטלטלה ממקום למקום אומר הגרשז"א שאם יש לו בית אחיזה מותר.

הרב נסים בוסו

יסוד הדין דאין בישול אחר בישול

בבישול ובטוחו ובשאר מלאכות, ובי' שי' רבינו הגר"א זללה"ה

א

הנה יל"ע בהאי הלכתא דאין בישול אחר בישול, דהוא הלכה פסוקה לכו"ע עכ"פ ביבש ומבושל כל צרכו, אם הוא מחמת מעליותא דבישול קמא והוא כללא והלכתא בכל המלאכות דאין מלאכה אחר מלאכה (וצ"ב עניינו, ויבאר להלן אי"ה), או דהוא מחמת גריעותא דבישול בתרא והוא גדר במהות ומציאות הבישול דאין הבישול השני חשוב בישול אחר שהוא מבושל כבר.

ובאמת בפשיטות היה נראה ודאי דא"ז אלא משום דאין בבישול הב' תוספת בהמאכל ול"ה בישול, דלא מצינו בזה כללא בכל המלאכות.

ורש"י ל"ט ע"א כ' הטעם דאין בזה תיקון משום דנתקן כבר, ומבו' להדיא דזהו טעמא דאין בישול אחר בישול כיון דנתקן בבישול קמא ואין כאן תיקון חדש.

וכבר כ' רבינו החזו"א (סי' נ"ז) דודאי אין דין זה אלא במלאכת מבשל ומטעם דאין בבישול הב' תוספת אחר שהוא מבושל כבר, דהא ארתח כופרא ונתקשה וחזר והתיכו ודאי יהא חייב ול"ש לדינא דאין בא"ב, אלא ברור דאינו אלא היכא דליכא תוספת בבישול השני ואין ללמוד מזה למלאכות אחרות, וכ"כ החלקת יואב (או"ח סי' י"א) ועוד רבים בבי' דין אין בא"ב, ואי"ה יובאו דבריהם עוד להלן.

ב

ועי' תו' הרא"ש קמ"ה ע"ב במתני' דכל שבא בחמין לפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, דכ' לבאר מה שפירש"י שם דשורין אותו היינו שריה זמן מרובה, דאילו שריה מועטת פשיטא דשרי כיון דנתבשל אין בישול

אחר בישול, אלא שריה זמן מרובה דנעשה תיקון חדש הו"א דיש בזה בישול וקמ"ל דג"ז שרי.

ופי' דזהו דבעי בגמ' שם כגון מאי, היינו כגון מאי שייך דאחר גמר בישולו יש בו עוד תיקון ע"י שריה מרובה, ומשני בתרגולתא דר"א דאף אחר בישולה יש בה תיקון ע"י שריה ימים רבים ונתחדש במתני' דגם בזה אין בישול ושרי.

ויש שדייקו בלשונו שכ' כיון שנתבשל אין בא"ב, דטעמא דאין בא"ב הוא כיון שנתבשל, וכמו שמדויק בלשון רש"י וכו"ל.

אך אי"ז מוכרח כלל, דיתכן מאד לפרש כוונתו דכיון שנתבשל כבר ממילא שייך ביה האי הלכתא דאין בא"ב, ולא דזהו יסוד הדין וטעמו אלא דרך בזה שייך האי דינא.

ג

אכן מגוף דברי התוהרא"ש מבו' להדיא דזהו גם יסוד הדין וטעמו דאין הבישול השני מוסיף ול"ה בישול, דאם נאמר בזה כלל מחודש דאין מלאכה אחר מלאכה מאי שייך למימר דפשיטא בשריה מועטת דאין בא"ב, הלא דבר גדול וחדש הוא ואין לו מקור כלל בכל המלאכות ובכל הש"ס זולתי הכא, וודאי צריך לפרש ולשנות דין זה.

אלא ע"כ ס"ל להתו' הרא"ש ד'אין בישול אחר בישול' הוא מטעם דאחר שנתבשל כבר אין שום תוספת בבישול השני ול"ש להתחייב עליו משום בישול, ולכך בשריה מועטת פשיטא דכיון דנתבשל אין השריה מוספת בו כלום, אמנם בשריה מרובה דמוספת תיקון חדש הו"א דשייך בה בישול.

אמנם, עדיין היה מקום לומר דג"ז אינו מוכרח, דאפשר דכ"ז הוא רק למאי דפשיטא גם לולי מתני', אך אחר דאף בשריה מרובה ותיקון כתרנגולתא דר"א ליכא בישול א"כ זהו גופא אשר נתחדש במתני' דאי"ז דין וגדר בבישול אלא כללא דאין מלאכה אחר מלאכה.

אלא דבלשון התוהרא"ש אין נ' כן, דאם ס"ל דדין אין בא"ב הוא מצד המלאכה ולא מצד הבישול, א"כ לא הו"ל למקרי לשריה מועטת דפשיטא משום דאין בא"ב דהא ל"ש כלל להלכה זו אלא רק פשיטא דאינו בישול.

ע"כ נ' דיותר מבו' בדבריו דזהו כל הדין דאין בא"ב, דאין הבישול השני מוסיף ול"ח בישול.

והיה נ' להוכיח עוד מתוך דבריו, דאם זהו דין במלאכה מאי שייך לחלק בין שריה מועטת או מרובה, ומאי אכפת לן אם נתוסף עוד תיקון בשריה, הא כללא הוא דאין מלאכת בישול בדבר המבושל מכבר.

אך טענה זו יש לדחות, דכלפי האי תוספת ל"ח מבושל ול"ה מלאכה אחר מלאכה.

ד

וכן נ' ברמב"ם פ"ט ה"ג, דהביא דין אין בישול אחר בישול עם דין המבשל דבר שא"צ בישול, משמע דתרווייהו מטעם שאין פעולת הבישול מוספת בהם כלום.

ובפכ"ב ה"ח כ' דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת אע"פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת ודבר שהוא צונן מעיקרו ולא בא בחמין מעולם מדיחין אותו וכו', עכ"ל.

מדכ' אע"פ שהוא עכשיו צונן משמע דמשום שאין השריה של עכשיו מוספת בו כלום שרי ולכך חידוש הוא דאף בצונן דהשריה מועלת לחממו ל"ח בישול.

וכן נ' ממש"כ בתר הכי דין הדחה בחמין, דהוא ודאי דין באיכות הבישול דל"ח בישול כה"ג, אף דיש לדחות דכן דרכו להביא ההלכות בחיבור וסדר

כמו שנשנו במתני' ובגמ', אלא דבזה יתחזק מאד משמעות לשונו בפ"ט דאף שעתיד להזכיר בפכ"ב כל המשנה כולה מ"מ הקדים להזכיר דין בא"ב גם בפ"ט עם דין דבר שא"צ בישול ובודאי ענין אחד להם.

אמנם מש"כ 'ודבר שהוא צונן מעיקרו', משמע קצת דאין הטעם אלא משום דלא היה חם מעולם, וזה תמוה ביותר, דמאי שייך לומר דכיון דמחדש בו חימום יהא אסור הא השתא ליכא שום בישול בהדחה מועטת זו, ואם יש בזה חשש בישול הרי זה שייך אף אם נתחמם מעולם ומאי אכפת לן אם הוא צונן מעיקרו או צונן שהיה חם ונצטנן, וכבר עמדו בזה רבים, ואכמ"ל.

ה

וגם בד' הרשב"א מב' הכי, דהרשב"א כ' בדף י"ח ע"ב בסוגיא דמגיס, דליכא מגיס במבושל כמאכל ב"ד, כיון דס"ל דמגיס שם חיובו הוא משום מבשל (ודלא כב' התוס') ועוד ראשונים דהוא משום צובע) ולכך משהגיע למאכל ב"ד הוי מבושל כבר ואין בישול אחר בישול, והביא ראייתו ממה שאמרו בדף מ' ע"ב דשמן אין בו משום בישול.

והנה צ"ב מה שהביא ראייה דאין בישול אחר בישול מדין בישול שמן, אף דשמן מייירי שלא נתבשל מעולם.

ועוד דשבק מתנ' דכל שבא בחמין דהיא מקור האי הלכתא דאין בא"ב והלך להוכיח דבריו מדין שמן התלוי בפלו' בגמ'.

אלא דמב' בזה דיסוד דינא דאין בא"ב הוא מטעם דאין תוספת הבישול השני חשובה כבישול, ובזה הוי דינו כמו שמן דאין הבישול מוסיף בו.

ולענין זה נמצא דדין שמן עדיפא ממתנ' באיזה בחינה, דמתנ' דכל שבא בחמין אפשר דמייירי שאין שום תוספת דכבר נתבשל לגמרי, ולא מב' להדיא דין אחר ב"ד (והוא באמת פלו' הראשונים), וא"כ יתכן לפרש דהתם הדין הוא רק מצד דאין מלאכה אחר מלאכה, וזה רק היכא שנתבשל לגמרי אבל כל עוד שלא נשלם בישולו לא חשיב מלאכה אחר מלאכה, והכא במגיס אחר בן דרוסאי הרי לא נשלם עדיין הבישול.

ובזה שפיר מינה יש להוכיח מדינא דשמן דאף שלא נתבשל כלל מ"מ אינו בישול, אע"ג דודאי ל"ש כאן ענין מלאכה אחר מלאכה, אלא כיון דאין הבישול מוסיף בו לא הוי בישול, ומינה דה"ה מגיס אחר ב"ד כיון דאין המשך הבישול מוסיף בבישולו והכשרו לאכילה דראוי לאכילה גם השתא ל"ה בישול.

ולפיכך ברור מה דהרחיק עדותו לסוגיא דשמן ולא הביא ממתנ' דכל שבא בחמין.

ו

ועוד י"ל במאי דשבק למתנ', דבמתנ' דכל שבא בחמין לא נתפרש להדיא בישול באור ממש רק היתר שריה בכ"ר, ויש מקום לבעל דין לדחות דאין להוכיח מינה לבא"ב באור.

ואל תתמה בזה, דדין כ"ר גופא דהוא מה"ת אינו ברור להדיא בהש"ס, ובגמ' ל"ח ע"ב דאמר רב יוסף גלגל חייב חטאת משמע מאד ברש"י שם בכל הסוגיא דאין הנידון מצד תולדות האור אלא מצד גלגול אם חשיב בישול ולעולם מייירי ע"ג האור, ודלא כהריטב"א והר"ן שם, ועי' מש"כ בזה רבינו הדרכ"ש זיע"א (דרכי שמואל שבת פ' כירה).

ובירושלמי שבת פ"ג ה"ד וה"ה משמע דלד' ר' יונה רק באור ממש אסור מה"ת וגורו הרחק בכ"ר, ועי' רמב"ן ע"ז דף ע"ד ע"ב דהוכיח מינה דכ"ר אינו אלא דרבנן, וכן פי' הר"ן (ע"ז ל"ח ע"ב מדפה"ר, ובקיצור גם בשבת כ' ע"א מדפה"ר) בד' הירושלמי אלא שכ' דהבבלי פליג עליה (וואזיל לשיטתו בפירוש גלגל חייב חטאת, אך כאמור זה אינו לד' רש"י). וע"ע ערוך השלחן סעי' כ' כ"א מש"כ בד' הרמב"ם.

וגם היתר בא"ב ע"ג האש אינו מוסכם, וד' הכלבו (סי' ל"א) דמותר לשרות המבושל רק בכ"ר אבל ע"ג האש לא גזירה שמא יגיס בה ויתחייב משום מבשל, ורבינו הצ"ח (קמ"ה ע"ב) פי' דכוונתו דע"ג האש איכא איסור בישול מה"ת [אף דזה דחוק כי א"כ אף אם לא יגיס בה]. וכ"כ בטל אורות בד' הריטב"א (ל"ט ע"א), וכן משמע קצת בתוס' ישנים (ל"ז ע"ב) דכ' דבתבשיל שנתבשל שייך בישול (אמנם עי' אג"ט סק"י וסקמ"ח דהיינו מדרבנן).

והזכיר שיטה זו גם רבינו המשנ"ב (שי"ח ס"ק ל"ג) דכ' דאסור ע"ג האש, ובשעה"צ שם (ס"ק מ"ו) כ' דהוא בשם הא"ר דיש מחמירין דעל האש יש בא"ב ועוד דיש בזה משום חשש חזרה, משמע דמלבד האיסור חזרה דרבנן מצד מיחזי כמבשל יש גם שיטות דהוא איסור תורה (אמנם בכמה מקומות כ' להדיא דאין האיסור אלא מדרבנן ומשום מיחזי כמבשל - עי' משנ"ב ס"ק מ"א, צ"ב, צ"ח, ובשעה"צ ס"ק צ"ד, קמ"ח - אך עכ"פ חש גם לשיטה זו).

הלכך לצאת מכל צד פלוגתא וצד דיחוי, הביא ראייתו מבריייתא דשמן דהתם מפו' ההיתר אף באור עצמו.

ז

וכן מב' מדברי רבותינו האחרונים בהאי הלכתא לענין בשר בחלב.

דהפלית (יו"ד סי' פ"ז ס"ק קי"ג) כ' דדין בישול אחר בישול הוא אף לענין בשר בחלב כיון דל"ה בישול לענין שבת ה"ה לענין בב"ח.

ומב' גם ככל הנ"ל דדין בא"ב הוא מטעם דאין הבישול השני חשוב בישול מאחר ונתבשל כבר, ולכך שייך למילף מינה לבב"ח. דאי נימא דהוא מטעם דאין מלאכה אחר מלאכה, א"כ ל"ש כלל להלכות בב"ח דהוא רק דין במלאכת שבת ולא בבישול עצמו.

ועי' דרכי תשובה (יו"ד סי' פ"ז סק"ד) דבשבת ל"ה בישול כיון דאינו מועיל כלום אבל הוי פעולת בישול לענין בב"ח, וכן מסקנת הבינת אדם (שער או"ה מ"ח ס"ו) דרק בשבת אין בא"ב דאין הבישול השני עושה פעולה.

ומ"מ אף לדברי הדרכ"ת והבינ"א ודאי הדין דאבא"ב הוא מטעם דליכא בישול בהבישול השני, אלא דס"ל דאף דבישול אינו אבל 'משעה בישול' יש כאן ובבב"ח אסרה תורה את מעשה הבישול אף אינו פועל בישול, אלא דרבינו הפלית ס"ל דאם אין המעשה פועל בישול ל"ש לקרותו 'מעשה בישול'.

ובאמת רבינו הצ"ח (שבת קמ"ה ע"ב) האריך לחקור בזה אם קים להו לחז"ל דל"ש בישול בדבר המבושל וא"כ ה"ה לשאר איסורים או דמלאכת מחשבת אסרה תורה ול"ד למלאכת המשכן אבל לענין בב"ח הוי בישול.

ח

אמנם בתוספתא סוף פט"ו איתא ר' דוסתאי בר' ינאי משום ר"א מוללין את המלול ומציעין את המוצע ואופין את האפוי ומבשלין את המבושל.

ולשון התוספתא נ' מאד דזהו כלל בכל המלאכות, שנכלל בצוותא מוללין את המלול (שהוא ענין למלאכת דש או טוחן כמו שיתבאר להלן). עם מבשלין את המבושל, ואם אינו אלא מצד מציאות הבישול השני א"כ גם אילו יש כה"ג במלאכות נוספות מ"מ הוא דין פשוט מצד מציאות מעשיו שלא עשה מלאכה ואינו כלל, דבכל מלאכה יש בה גדרים אחרים והלכות אחרות מתי ל"ח מלאכה, ועכ"פ ודאי ל"ש למאי דאיתא שם לענין מלילות להזכיר עם זה דין בישול, וכמו דלא נימא דשרי לבשל אם לא יגיע לידי בישול וכן בצידה אם לא יהא ניצוד וכן בהוצאה אם לא יוציא דזה פשיטא דאם לא עשה המלאכה אינו חייב ובכל מלאכה נתבארו גדרים מהו בישול ומהו הוצאה ומהו צידה לענין חיוב ולענין איסור וכו'.

ובתוס' הרי"ד שבת ע"ג כ' דאין מעמר אחר מעמר, אף דמיירי דנתפזר שוב ובודאי אין שום זכר להעיוור הראשון, ומשמע מאד דזהו כללא דאין מלאכה אחר מלאכה.

אכן בחלקת יואב (או"ח סי' י"א) כ' דודאי אי"ז אלא משום דמעמר הוא רק במקום גידולו, אבל לשון התור"ד משמע יותר דל"ש מלאכת מעמר אחר שנעשה בו מעמר.

י

ובמג"א שט"ז ס"ק י"א כ' דאם צד צבי בבית מותר לפתוח הדלת ולשוב ולסוגרה, דל"ש צידה אחר שניצוד כבר.

והחלקת יואב הנ"ל הבין דבריו דכוונתו משום דאין צידה אחר צידה, ותמה על זה דלא מצינו כלל דין זה בשום מלאכה אלא בבישול וטוחן דאין בפעולה השניה תוספת, עיי"ש דפי' דמיירי באופן שיכול עדיין למונעו אם ירצה לצאת.

עוד יתכן לפרש בד' המג"א דכוונתו מצד דלא פקעה כלל הצידה הראשונה, וכמו שכ' רבינו פרחיה וז"ל "שהרי מורא הראשון נכנס בלב הצבי ואילו לא ישב זה השני לא היה הצבי יוצא", וכעיי"ז כ' הרמ"ז בפ"י על המשניות דאחר שהצבי נכנע שוב אינו בורח.

יא

והנה הרמ"א כ' בסי' שכ"א סעי' י"ב, דמותר לפרר לחם לפני התרגולים ואין לחוש לטוחן דאין טוחן אחר טוחן.

והנה לא מצינו להדיא מקור לדין זה דאין טוחן אחר טוחן, ולכא"ו מקור הדין הוא מבישול, ולא מיבעיא אם דין אין בא"ב הוא גדר בכל המלאכות, אלא אף אם אין בישול אחר בישול הוא דין מכח מה שאין בישול במבושל כבר, מ"מ יש ללמוד מזה לטוחן דאין טוחן במה שנטחן כבר, וכבר נזכרו דברי החלקת יואב דגם בטוחן אין טוחן אחר טוחן מטעם זה.

וא"כ מקור הדין בהש"ס הוא ממתני' דכל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וה"ה בכל המלאכות נמי.

אלא דרבינו הגר"א זלה"ה בביאורו ע"ד הרמ"א שם הביא מקור הדין מהתוספתא הנ"ל, וסיים דה"ה בכל מלאכה.

והנה מש"כ דה"ה בכל מלאכה, אין להכריח מזה דאין בא"ב הוא כללא בכל המלאכות, דאפשר דכיון דבתוספתא לא נתבאר להדיא גם לגבי טוחן לכך כ' דה"ה לכל מלאכה.

אך זה תימה אמאי שבק למתני' דכל שבא בחמין, שהוא מקור האי הלכתא דאין בא"ב.

יב

אלא דבאמת זהו פלא גדול ללמוד דין זה מבישול, דלכא"ו לא שייך האי דינא כלל בטוחן דהכא, דהא לא מיירי באופן שטוחן דבר בעודו טוחן ואין הטחינה מוסיפה בו, אלא מיירי שחוזר וטוחן את הפת ושייך ביה שפיר טחינה, ודמי יותר לארתח כופרא ונתקשה וחזר והתיכו.

ואף שנתחבר הפת באופן אחר ממה שהיה מתחילה מ"מ גם בארתח כופרא נעשה בו צורה אחרת.

ויש לחלק מארתח כופרא, דהתם אחר הקישוי אין שום זכר לבישול הראשון וחזר לברייתו ממש, משא"כ הכא דנעשה פת והוא דבר חדש וניכר בו עדיין הטחינה הראשונה.

עכ"פ זה חידוש לדמות דבר זה לדינא דאין בא"ב, ולכך לא הביא רבינו הגר"א מקור ההלכה ממתני' דאין בא"ב, אלא מהתוספתא דמוללין את המלול וכו' דשם מב' להדיא דזהו דין בכל המלאכות.

יג

ורבינו החזו"א זצ"ל כ' בזה דבאמת ל"ש זה כלל לדינא דאין בא"ב, ורק זהו הלכה במלאכת טוחן דאין טוחן אלא במפריד החלקים מחיבורם הטבעי אבל לא במה שנתחבר בידי אדם.

אמנם זה דוחק גדול לפרש כן גם בלשון הרמ"א דכ' אין טוחן אחר טוחן, משמע דאין כאן טוחן כיון שכבר נטחן פעם אחת ולא מצד דהחיבור הוא ביד אדם דזה שייך גם בדבר שלא נטחן מעולם רק הוא מפורד מברייתו ונתחבר בידי אדם, אבל טוחן אחר טוחן אינו אלא היכא דנעשה בו טחינה בפועל, וזהו נפקותא לדינא ממש כאמור.

וגם מצד עצם מטבע הלשון, משמע יותר דשייך להאי הלכתא דאין בישול אחר בישול.

וגם רבינו הגר"א ודאי לא ס"ל הכי, דא"כ אינו שייך כלל לתוספתא דמבשלין את המבושל, וגם ל"ש לומר בזה דה"ה לכל מלאכה כיון שהוא דין מיוחד בטוחן וכן במעמר ובדש וכי"ב.

יד

ובאמת מקור לשון הרמ"א הוא מדברי הסמ"ג (והובא בשמו בהר"ן ושלטי הגיבורים פ' כלל גדול) ותרומה"ד, שכתבו דהא דמותר לפרר לחם לפני התרגולים הוא משום דאין טוחן אחר טוחן.

והיתר זה כתבו גם התוס' וכמה מרביתינו הראשונים ז"ל אלא שכתבו טעמים אחרים, ומדלא כתבו טעם דאין טוחן אחר טוחן מב' דלולי טעמם יש טוחן אף דנטחן כבר.

ומ"מ אף לפום שי' הראשונים דיש טוחן אחר טוחן, אינו ראיה דס"ל דאבא"ב הוא דין בבישול ולא מצד מלאכה אחר מלאכה, ויתכן שפיר דזהו דין בכל המלאכות, ואף בטוחן מודו דאין טוחן אחר טוחן (ולכמה פירושי נאמר האי דינא להדיא בתוספתא כמו שיתבאר להלן), אלא דבכה"ג דמפרר לחם לפני התרגולים ל"ש האי דינא דטוחן אחר טוחן כיון דנעשה פת ונתבטלה טחינה הראשונה ודמי לארתח כופרא וחזר ונתקשה ושוב חזר והתיכו דיש בו בישול.

נמצא דזהו לכאורה פלוגתא דרבוותא אם יש בזה טוחן אחר טוחן או לא, וא"כ תמוה עד מאד לומר דהרמ"א הביא לשון הסמ"ג דייקא דאין טוחן אחר טוחן ואין כוונתו כלל לזה.

ואפשר דאף רבינו החזו"א זצ"ל לא נתכווין לבאר דברי הרמ"א באופן זה, אלא דמנפשיה כתב לפי דעתו דזהו עיקר הטעם והדין להלכה ולא מצד אין טוחן אחר טוחן, ודלא כהרמ"א.

טו

והנה לשון התוספתא מוללין את המלול, פירשו במנחת ביכורים ומנחת יצחק דהיינו שטוחן את המלילות בידו, וא"כ היינו ממש דין אין טוחן אחר טוחן, ובמצפה שמואל שם ציין לדברי הרמ"א הנ"ל דפסק זה להלכה.

ולדבריהם ברור דמקור דברי הרמ"א הן מהתוספתא דשם מפ' הדין להדיא לגבי טוחן, אמנם הגר"א דסיים וה"ה בכל מלאכה משמע דלא פירש מוללין דהיינו טוחן אלא דמינה לכל מלאכה וגם לטוחן דביה איירי הרמ"א.

ובאמת מה שפירשו המנח"ב ומנח"י דמוללין היינו טוחן, הוא שלא כפשוטו דבגמ' ביצה י"ב ע"ב בסוגיא דהמולל מלילות מב' דהוא שייך למלאכת דש, וכן פירש"י שם דהוא תולדה דדש, וכן פירשו שאר ראשונים, וכן מב' ברמב"ם פכ"א הי"ד והי"ז, ובשו"ע שיי"ט סעי' ו' וסעי' ז'.

כלים שנתפרקו

שו"ט דסוגיין דקכ"ב

מתני' דקכ"ב: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, אע"פ שנתפרקו בשבת, שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן, ובגמ' כל הכלים ניטלין ואע"פ שנתפרקו בשבת ולא מיבעיא בחול, אדרבה בשבת מוכנין על גבי אביהן בחול אין מוכנין על גבי אביהן, אמר אביי הכי קאמר כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין בשבת.

ונראה דברישא דמתני' איכא ב' חידושים, א' דכלים שדלתותיהם מחוברות אליהם אי"צ לפרקן מבע"י בכדי שיהיה אפשר לטלטלם בשבת, ואע"פ שדלתות הכלים אינם כלים מצ"ע, מ"מ הרי הם ניטלים יחד עם הכלים, ב' דגם אם הדלתות התפרקו מהכלים וכעת הם עומדים בפנ"ע, מ"מ אחתי הוו מוכנים אנב אביהן ושירי לטלטלן כמו בזמן חיבורן, וכ"כ הריטב"א... פי' כל הכלים אע"פ שהם גדולים כגון שידה תיבה ומגדל ניטלים בשבת, ודלתותיהן שיש להם בצידי ניטלים עמהם, ואע"פ שעשויים שמתפרקים מהם אין צריך לפרקן, [ויש להדגיש דהריטב"א מיירי בכלים שעשויי שהדלתות מתפרקות מהם כש"כ שעשויים שמתפרקים מהם ואעפ"כ לא הצריכוהו לפרקן בער"ש], ולא עוד אלא אע"פ שנתפרקו הדלתות מהם בשבת, הרי אותם דלתות ניטלים בפנ"ע כמו שהיו ניטלים עם הכלים, דאכתי תורת כלי עליהם, אמנם הפסקי הרי"ד כ' דהא דהכלים ניטלין יחד עם דלתותיהן ודאי פשיטא היא, ואגב סיפא נקטינן, דאשמועינן דגם היכא דנתפרקו שרי לטלטלינהו.

ויש להעמיד בסוגיא זו: א. מה גדר ההיתר של טלטול דלתות הכלים, כלומר האם כעת הם מוגדרים ככלים, או שכיון שבאו מכלי ועתידים לחזור אליו לא פוקע מהם היתר הטלטול, ב. מה גדר החילוק בין דלתות כלים לדלתות הבית, ג. מה החילוק בין כלים שנתפרקו שמבואר שעדיף שיתפרקו בשבת, לשברי כלים שמבואר במסקנא דקכ"ד: שבנשברו בער"ש לכו"ע שרו, ובשבת פליגי רבנן ור"י, ד. האם דלתות הבית מוגדרים ככלי אלא שאינן מוכנים לטלטול לצורך דבר אחר, או שאינם בתורת כלי כלל.

ג' דעות בראשונים מה נצרך בכדי שדלתות הכלים יהיו מותרים בטלטול

לב הסוגיא היא מח' הראשונים מה צריך בכדי שישאר על דלתות הכלים שם כלי, האם צ' שיהיו להם שימושים, או דבכלל בעינן שיהיה אפשר להחזירם בשבת עצמה, דמחד עומדים הרש"י התוס' הר"ן והריטב"א שסוברים שכמו שבזמן שהיו הדלתות מחוברות לכלים היה להם שם כלי והם לא נידונו כדבר בפנ"ע, ה"נ כשנתפרקו מהם לא פוקע מהם שם כלי, מאחר והם עתידים לחזור ולהתחבר אליהם, ולכך אנו עדיין רואים אותם כחלק מהכלי, ומאידיך עומדים המיוחסים לר"ן הר"י מלוניל המאירי ופסקי הרי"א, דהם סברו דבעינן דאחר שנתפרקו מהכלים יהיה לדלתות שימוש בפנ"ע, אך בין הראשונים עצמם מצינו נוסחאות שונות וכדלהלן, ודעת הרי"ד כפי שכ' בתור"ד וביתר בפסקי הרי"ד הרי שכל ההיתר בדלתות הכלים הוא רק בגוונא שאפשר להחזירם ולחברם לכלי בשבת, דאז שייך לראות את דלת הכלי כחלק מהכלי, ואם אפשר להחזירה רק במוצ"ש סו"ס עתה אין לה שייכות לכלי, וכנראה דסבר דל"מ מה שזה יכול לשמש לכלי באופן חיצוני מבלי להתחבר אליו.

ויוצא ג' דרגות בהגדרה מה נצרך בכדי שישאר על הדלת תורת כלי, א. שי' הרש"י התוס' הר"ן והריטב"א דסגי במה שבאו מכלי והם עתידים לחזור אליו, ב. שי' המיוחסים לר"ן הר"י מלוניל המאירי והרי"א דהחמירו טפי ובעינן שישמשו לשימוש כל שהוא (ואי"ה להלן נראה איזה שימוש), ג. שי' הרי"ד דבעי שיהיה אפשר להחזיר הדלת בשבת לכלי.

אלא דביאור המילה מלילה היא פירוק וריכוך, ועי' רש"י מנחות ס"ו ע"ב גבי גרש כרמל דפי' כרמל היינו רך ונמלל בידים, וכן פי' בכריתות ד' ע"ב. ועי' משנ"ב ריש סי' שמ"ה בבי' שם 'כרמלית' דכרמל הוא רך ומל, ופי' דמל היינו שמוללין אותו ביד ומתרכך לגמרי.

אך מ"מ אף דשייך לפרש תיבת מלילה על טחינה, ודאי דבכל מקום סוגיא דמלילות הוא משום דש ולא משום טוחן.

והם הוציאו הפירוש מפשוטו משום דס"ל דל"ש לומר כללא דאין מלאכה אחר מלאכה, ודין זה אינו אלא בבישול וטוחן דאין בזה עוד תוספת וכדברי החלקת יואב הנ"ל.

אך רבינו הגר"א פי' דמוללין את המלול היינו לענין דש, ולכך הוסיף וכ' דה"ה בכל מלאכה.

טז

אלא דאם כנים הדברים, א"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי שבק רבינו הגר"א מקור הדין דאין בא"ב במתני' דכל שבא בחמין, כיון דאף בתוספתא לא נתפרש להדיא דין טוחן, ולא נתפרש שם יותר ממתני'.

ומוכח דרבינו הגר"א ס"ל דמן התוספתא מוכח דדינא דאין בישול אחר בישול אינו משום דלא נתוסף בהבישול השני כלום, אלא הוא כללא במלאכות שבת דאין מלאכה אחר מלאכה, וזהו דייקא המקור לדברי הרמ"א דאין טוחן אחר טוחן.

יז

ועי' ביהגר"א שי"ח ס"ק מ"ט, כ' גבי שיטת היש מקילין שהביא הרמ"א דליכא בא"ב אף בלח שנצטנן, דמקורם ממתני' דכל שבא בחמין דהם מפרשים לה אפילו ברוטב שנצטנן, והוסיף לציין לדברי התוספתא דמוללין את המלול.

ולכאור' אינו מובן מה מצא בתוספתא יותר ממתני' דכל שבא בחמין, כיון דבבישול איירינן וכזה איכא מתני' להדיא, וגם אינו ענין לשיטת היש מקילין, דהא גבי מתני' כ' דהם יפרשוהו לענין רוטב וכו' אבל בתוספתא ליכא שום רמז לענין זה רק איתא מבשלין את המבושל.

ולדברינו מדוייק שפיר, דאם דין בא"ב הוא מצד דאין בבישול השני תועלת אז ודאי יש לחלק בין לח ליבש דביבש אין נוסף בישול חדש אבל בלח שנצטנן יש בישול חדש, וא"כ לא מוכח מידי ממתני' דכל שבא בחמין לענין זה.

אלא דכיון דבתוספתא מבו' דהוא דין בכל מלאכה, וא"כ אינו מצד מה שהבישול השני אינו מוסיף, אלא מצד דאין שם מלאכת מבשל בדבר שנתבשל, והוא כללא בכל המלאכות, ממילא ודאי ל"ש לחלק כלל בין לח ליבש, ואף שנצטנן מ"מ אין מבשל אחר מבשל.

ואין לומר דבמים שנצטננו כיון דליכא שום זכר להבישול הראשון פקע מינייהו שם מבושל, והוי כמו ארתח כופרא ונתקשה וחזר והתיכו, דהא ודאי אף מים בנרתחו ונצטננו חשיבי יותר ממי שלא נרתחו מעולם והם בריאים יותר ושם מים שנתבשלו עליהו, ועי' בדרשות הר"ן הדרוש השמיני ההקדמה השלישית, ובחי' מהר"מ קזיס שבת מ' ע"ב, ואכמ"ל.

וא"ש ומדוקדק מה שאחר שהביא מתני' דכל שבא בחמין הוסיף להזכיר התוספתא, דזהו המקור לד' היש מקילין.

ובשי' דסברי דאי"צ שישמשו לשום דבר, הריטב"א הוא זה שכ' כן להדיא ובפרטות, ובהקדם, הק' הראשונים דבגמ' דידן משמע דטפי עדיף שיתפרקו הדלתות בשבת דאז הם מוכנים אגב אביהם משיתפרקו בחול, ואילו לקמן קכ"ד: בסוגיית שברי כלים מסקינן דבנשבר בער"ש לכ"ע סגי במעין מלאכה, ופולוגתייהו דת"ק ור"י היא בנשברו בשבת אי בעי דוקא מעין מלאכתו, וכ' הריטב"א ליישב ובתו"ד ביאר גדר ההיתר דכלים שנתפרקו, וכ' [דהתם אין ראויים למלאכתם הראשונה אלא למלאכה] אחרת, ולפיכך כשנשברו בחול נחת תורת כלי עליו למלאכה זו האחרת, וכשנשברו בשבת הוה ליה נולד, ולר"י דאית ליה נולד אסור, אבל דלתות אלו אינם מעין מלאכתם הראשונה, ולהחזירם שם עומדים ולא לדבר אחר, וכשנתפרקו בשבת לית בהו נולד כלל, ואע"פ שאין משמשים עתה במלאכתם, מ"מ הרי הוכנו ע"ג אביהם ואינם יוצאים מהכנתם כיון שסופם לחזור שם, וחזינן דכ' להדיא דהדלתות אינם משמשים כעת לאף שימוש, ומ"מ לא פוקע מהם שם כלי, כיון שבאו מכלי ועתידין לחזור איליו, וזה עצמו משאיר עליהם שם כלי, ובמשנ"ב שש"ח סקל"ה פסק הכי דשרי לטלטלן אפי' בזמן שאין ראויין למלאכה אחרת.

וברשי' כ' רק דטעם ההיתר דמוכנין אגב אביהן, ומהא דלא הוסיף דצ' שיהיו בו שימושים נוספים (כש"כ איהו גופיה לקמן דקכ"ו: בשי' ריו"ח), או דעכ"פ עבדי מעין מלאכתו הראשונה כש"כ המאירי, חזינן לכא' דסבר כריטב"א, ואי"ה לקמן נראה בדברי רש"י בסוגיית סנדל ק"ב. דמה דעתיד להחזיר מהני אפי' היכא דהכלי עצמו אינו ראוי לשימוש ואין לו אבא להטפל איליו כדהכא.

דעת התוס' והר"ן לכא' כריטב"א

ובתוס' כ' דהכא אכתי כלי הוא שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי, ונראה דמה דעומד למלאכה ראשונה היינו מה דהוא ראוי להתחבר עם הכלי, ובר"ן נמי כ' כן בהיפוך, דלתות הכלים שראויות להחזירן למקומן ולשמש מלאכתן הראשונה, היינו דאחר שיחזירם למקומם ישמשו הם למלאכתם הראשונה.

אמנם בתרוייהו (התוס' והר"ן) אפשר לפרש כמיוחסים ודעימיה, וכוננתם דבעינן לתרוייהו, שישמשו למלאכתן הראשונה, ושעתידים לחזור למקומם, ואי"ה לקמן יתבאר דלמיוחסים ודעימיה אינו מעכב שיהיה אפשר להחזירם למקומם, וא"כ כל כמה שהם העמידו את החזרה לכלי כתנאי להשארת שם כלי יותר משמע דסברו כריטב"א.

לסוברים שצ' שימושים אי בעי מעין מלאכתן הראשונה

וכשנתבונן בשי' הראשונים דסברי דבעינן שיהיו שימושים חזינן דיש חילוק בינם לבין עצמם איזה שימוש צ', דבמאירי א' דבעי' מעין מלאכתו הראשונה, ובפסקי הריא"ז כ' ... דעל פניו נראה בדבריו דאכן אין על הדלתות על הכלים, ואע"פ שאסור לחברם שם הם ראויין לתשמיש אחר, אמנם יתכן דאין כוונתו לתשמיש אחר לגמרי כגון לתת עליו מזונות לקטן וכדו', אלא דאפי' שא"א לחברם מ"מ אפשר לכסות בהם את הכלים מבלי לחברם ועי'.

ובמיוחסים לר"ן כ' דהם ראויין למלאכתן הראשונה או למלאכה אחרת, וצ"ל דאין כוונתו לשימוש חדש שלא היה עד עתה, דהא כל הסיבה דזה לא דומה לשברי כלים שבהם עדיף שישברו בער"ש ולא בשבת כדי שלא יהיה נולד, היינו משום שבהם ע"י השבירה נולד שימוש חדש, וע"כ צ"ל שאין כאן שימוש חדש אלא המשך של המצב הקודם, ועד עתה היו יכולים לשמש לכיסוי שידה תיבה ומגדל [שלזה הם שמשו בפועל] או להניח עליו אוכל לקטן וכו', ואין שימוש שהתחדש בעת הפירוק.

ויל"ע דהא עד עתה לא היה שימוש אחר שהיה זמין מלבד השימוש כדלת, וא"כ שוב הוי נולד והוי כשברי כלים דעדיף שישברו בחול וכקו' הראשונים, אמנם אם נפרש במאירי שהאופן שבו שייך שכיסוי כלי ישמש ככיסוי גם כשאינו מחובר מיירי בשידה שפתחה מלמעלה, ועי"כ גם כשאין הדלת מחוברת אפשר להניחה מעל השידה והיא תעשה את מה שהיא היתה עושה כשהיא היתה מחוברת, וא"כ שפיר שייך לומר דעד עתה ג"כ היה אפשר להשתמש בדלת זו כמגש וכיו"ב ועי'.

ובר"י מלוניל ג"כ כ' כדברי המיוחסים דחזיא או לכיסוי השידה תיבה ומגדל, או למלאכה אחרת, אלא שהוסיף דשאני משברי כלים כיון שהכא הם עדיין ראויים קצת לל"ל, משמע דמודה דאם לא היו ראויים כלל לכלי (שהיו מחוברים איליו קודם) אלא רק למלאכה אחרת היה דינם כשברי כלים, וגם במיוחסים כ' דלא מיקרי שבר כלי כ"ז שראוי לכלי קצת, אלא שאח"כ כ' או למלאכה אחרת, משמע דזה נמי מהני, ויתכן דגם הר"י מלוניל לא התכוין דוקא לכלי הקודם, אלא ראוי לכלי סתמא, ועדיין צ"ע.

מו"מ בבאור דברי המיוחסים דדלת שנתפרקה אינה כשבר כלי

ובתו"ד המיוחסים איכא לעי', דכ' דאע"ג דכשנכנס שבת לא היו הדלתות דבקין עם הכלים ולא ה' בהן תורת כלי, מ"מ ראויין הן להטלטל בפני עצמן, שהרי יכולין הן לעשות מעין מלאכתן הראשונה לכסות בהן השידה והתיבה, וכ"ש אם נתפרקו בשבת דהן מוכנין ע"ג אביהן, ולא מיקרי שבר כלי כל זמן שראוי לכלי קצת והרי ראויין הן לאותה מלאכה שהותקנו מתחלה לכסות בהן השידה והתיבה או למלאכה אחרת, ויל"ע במש"כ ולא מיקרי שבר כלי וכו', אם אחר שהעמיד שכ"ש אם נשברו בשבת עכשיו חוזר לענין ראשון להמשיך לבאר מדוע אף שלדלת מצ"ע אין שם כלי כיון שאינה ראויה לשמש מצ"ע, ומ"מ היא מותרת בטלטול כיון שיכולים לעשות מעין מלאכתם הראשונה, ולא מיקרי שבר כלי כיון שהם עדיין ראויים וכו', ואם נבאר כך יש להבין מה היה הצד לומר שזה יהיה מוגדר כשבר כלי כ"ז שהוא משמש למלאכתו הראשונה, אא"כ נאמר שכיון שסו"ס דלת אינה ממש כלי, וכל מה שנשאר עליה שם כלי זה רק משום שזה יכול לשמש לכלי, וא"כ היה צד לומר שלגודל פחיתותה היא תוגדר לכה"פ כשברי כלים, לזה הדגיש המיוחסים דכ"ז שזה ראוי לשמש זה לא נהפך להיות כשבר כלי.

עוד אפשר לבאר בדבריו שאחר שהעמיד דכ"ש אם נתפרקו בשבת דהוו מוכנים ע"ג אביהן, התעורר הצורך לענות על השאלה שמא כזה היתר טלטול מוגדר יותר כשבר כלי [מהטעם הנ"ל] וא"כ אדרבה אם ישבר בשבת גרע טפי דהוי נולד, וע"כ ביאר דכ"ז שמשמש לכלי אינו נהפך להיות שברי כלים, ועי'.

דלת כלי אי הוי 'כלי' או 'מוכנ' לדעת המיוחסים

עוד יל"ד במש"כ בתחילת דבריו דאע"ג... ולא היה בהן תורת כלי מ"מ ראויין הן להטלטל בפנ"ע... דעל פניו נראה בדבריו דאכן אין על הדלתות שם כלי, ואע"פ שיש בהן את המעלה שיכולות לשמש למלאכתן הראשונה, מ"מ זה רק מגדיר אותן כ'ראויות' להטלטל, וכשאר דברים המוקצים שלדבר שאיליו הם מוכנים שרי לטלטלן, כמו בקעת דאי קכ"ד. דביו"ט שרי לטלטלה לצורך הסקה ולצורך ד"א אסור לטלטלה, כיון דאינה כלי אלא רק מוכן, אמנם הכא ודאי שמותר לטלטלן לכל מה שירצה, וזה באחד מב' טעמים, א' דהם מוכנות לכל התשמישים כיון דראויות הם לכך, [וכש"כ לעיל דלא מיירי בשימושים חדשים דא"כ עדיף שישברו בחול וכשברי כלים], ב' דאכן הם מוגדרים כ'כלי' ואין כוונת המיוחסים לומר דהם רק 'מוכנ', אלא כוונתו להורות למעשה דהם ראויין לטלטול כיון דהם עושים מעין מלאכתן הראשונה.

ודעימיה דכל ה'שם כלי' של הדלת הוא מכח העבר והעתיד, ואם אין עתיד הוה מנין.

גדר מוכנים אגב אביהן שייך גם בחול

ואף שעל פניו נראה בגמ' דה'מוכנים אגב אביהן' שייך רק בשבת כיון דבכניסת שבת הדלת היתה חלק מהכלי לכך לא פוקע ממנה ה'שם כלי' תוכ"ד השבת, והרי למתבאר בין לריטב"א ודעימיה ובין למיזוסים ודעימיה הרי שגם בנתפרק בחול אנו משתמשים בהיתר של המוכנים אגב אביהן כ"א כדעתו, מ"מ הא מסקינן דגם בנשברו בחול שרי, וע"כ צ"ל שאף שאין את עיקר הגדר של מוכנין אגב אביהן שיש בכלי שנשבר בשבת, מ"מ הגדר הזה ששייך לקשר את המצב שהדלת לא מחוברת לזמנים שהיא היתה מחוברת נשאר, והוא שייך גם בכלים שנתפרקו בחול.

ביאור דברי הרי"ד כיצד מותר להחזיר דלת לכלי בשבת ולא גזרינן שמא יתקע

ויל"ע בדברי הרי"ד דכ' דדוקא היכא דאפשר לחבר את הדלת לכלי בשבת שרי לטלטלה, וצ"ב דאף דזה רק בנין בכלים מ"מ הא חיישינן בגמ' שמא יתקע ומכח זה גזרינן דלא יחבר, וצ"ל דסבר הרי"ד דכ"ז שייך דוקא היכא דצ' מעשה אומן דאז חיישינן שמא יתקע וכש"כ איהו גופיה בביאור הגמ', משא"כ היכא דסגי במעשה הדיוט כדי לחבר בהא ל"ח שמא יתקע, [ועדיין צ"ע דסו"ס הגמ' כעת עוסקת בביאור המשנה וע"ז היא אומרת דחיישינן ושמא איירי רק אברייא ולא אמתני' ועי']. ושאר ס"ל דאסור להחזיר דאכן חיישינן שמא יתקע, והרי"ד החמיר במוקצה והיקל בבנין בכלים, ובגוונא דלכו"ע ליכא למיחש שמא יתקע [כגון בדבר של"ש בו תקיעה] ודאי דכל הראשונים יודו דבכה"ג יש שם כלי.

חילוק בין דלת כלי לדלת בית לדברי הרי"ד לשי'

והרי"ד לשי' מעמיד את החילוק בין דלתות הכלים לדלתות הבית, דדוקא דלת כלי שייך בה סברא דכל כמה שהחזרתה היא רק מעשה הדיוט, אזי מאחר וזה כלי אין בנין וסתירה בכלים כ"ז שזה לא מעשה אומן ומותר להחזירה בשבת לא פוקע ממנה ה'שם כלי', משא"כ בדלתות הבית שזה בנין בקרקע ולעולם גם במעשה הדיוט יש בזה איסור בונה, וא"כ א"א להחזירה בשבת ולא יעזור מה שהיא יכולה לשמש שימושים אחרים כיון דהויא נולד, ואם נשברה בחול צ' לייחודה לשימוש כשאר כלי חדש, ושא"ר דלא סברי שצ' שיהיה אפשר לחבר את הדלת לכלי בשבת, הם סברו שבלא"ה א"צ להגיע לזה שא"א לחבר את הדלת לבית בשבת משום בונה, כיון דבלא"ה מעולם לא היה עליה שם כלי, וממילא אין לה את ההיתר של אגב אביהן שאם היה אפשר לחברה היה עליה שם כלי, וממילא לריטב"א ודעימיה אין שום היתר כלל לטלטלה, ולמיזוסים ודעימיה עכ"פ חסר בחלק ההיתר שמגדיר את הדלת ככלי ישן שאי"צ ייחוד מתחילה, ואף לרמב"ם פכ"ה ה"ו דסבר דדלת בית יש לה שם כלי ואפ"ה הוי מוקצה, הרי דלא יהני מה שיהיה אפשר לחבר את הדלת בשבת, וכל חידושו של הרמב"ם ששייך לומר גם על דבר שיש לו שם כלי שהוא מוקצה כיון שאינו מוכן לשימושים אחרים, וכמבואר בבאה"ל סש"ח ס"י ד"ה אין ניטלים, [ובכ"א בעיקר דברי הרי"ד דאין בנין וסתירה בכלים כלל במעשה הדיוט אפי' מדרבנן, בזה הוא שי' יחיד ואכמ"ל].

ביאור היתר טלטול דלת של כלי בדעת הרי"ד דהיכא דאפשר להחזיר בשבת חשיב כלא נתפרקה

ובעיקר דברי הרי"ד איכא לעי' דכ' דמאחר ומותר לחבר הדלת לכלי בשבת מותר לטלטלה, ויל"ע מאיזה טעם, דאם נדון מצד היתר 'מוכנים אגב אביהן' א"כ מדוע צ' להגיע לזה שאפשר לחברה בשבת, והא סגי במה שהיתה מחוברת או עכ"פ גם במה שעתידיה להתחבר וכש"כ שא"ר, ועוד דהרי"ד כלל לא הזכיר טעם זה בדבריו, ואם נדון דההיתר הוא דמאחר והכלי התפרק ויש שימוש בדלת כיון שאפשר להחזירה, הא נמי ליכא

ובשורש מח' הראשונים נראה לבאר, דהנה למיזוסים ודעימיה הרי שאם עתה הדלת לא תשמש לדבר מה הרי שבטל ממנה שם כלי, עד כדי שהיה מקום להבין שלשי' א"צ כלל את ההיתר של 'מוכנים אגב אביהן', אלא שבשבת בנוסף להיתר שלהם באשר הם משמשים יש להם גם את ההיתר של מוכנים אגב אביהן, ואמנם ודאי שאינו כן, דלדבריהם נמי צ' להגיע להיתר זה (גם אם לא בשמו 'מוכנין אגב אביהן' ששייך בכלי שהתפרק בשבת), אלא בעניין שייכות מצבה הנוכחי של הדלת למצבה הקודם וכדלהלן, וכדאי' להדיא בדברי המאירי, אלא שאינו נצרך לעיקר הגדרת ה'שם כלי' של הדלת, אלא הוא רק כדי להעמיד שדלת זו אינה כלי חדש, דבכלי חדש הרי לא סגי שיש לו שימושים אלא בעינן ייחוד והזמנה, ולזה מהני המוכנים אגב אביהן להגדיר שאף שעד עתה הדלת לא היתה כלי בפנ"ע, מ"מ כיון שהיא שמשה כלי זה נתן גם עליה שם כלי, ולכך גם כשהיא התפרקה ממנו אף שכעת היא צ' שימושים בפנ"ע בכדי להשאיר עליה שם כלי מ"מ מהניא לה שמה הקודם בכדי לומר שאינה צ' ייחוד והזמנה ככלי חדש.

והריטב"א ודעימיה סברו דגם אם אין שימושים כעת בדלת עדיין היא מוגדרת ככלי, והמוכנים אגב אביהן (לאו דוקא וכדלעיל) לא רק גורם שהדלת לא תוגדר ככלי חדש, אלא היא זאת שמקשרת בין המצב הקודם בו הדלת היתה מחוברת לכלי לעתיד שהיא ראויה לחזור ולהתחבר איליו, וממילא גם בעת שהדלת לא מחוברת לכלי היא עדיין ניזונית ממנו ומוגדרת ככלי מחמתו.

טעם היתר טלטול הדלת לשי' דשרי אפי' היכא שאין בה שימושים

ואין להק' על הריטב"א ודעימיה, דסו"ס אדם מקצה דעתו מדברים שאין להם שימוש בשבת, וא"כ מה איכפת לן שזה היה וזה עתיד להיות מחובר לכלי ולהטפל איליו סו"ס כעת אין לדלת שום שימושים, כיון שכ"ז שייך רק אם נדון על הדלת כדבר בפנ"ע, אך ב'מוכנים אגב אביהן' התחדש שאנו לא דנים את הדלת בפנ"ע אלא כחלק מהכלי, וא"כ לא איכפת לן שלע"ע יש פרק זמן שהדלת לא מחוברת לכלי, וזה מתבאר גם בדברי הריטב"א שכ' שהמשנה באה להשמיע תחילה של"צ לפרק את הדלת מהכלי ואח"כ שגם בנתפרקה היא עדיין מותרת בטלטול, ושניהם מאותו טעם, שהדלת טפילה לכלי ומוגדרת כחלק ממנו, וזה בזמן שהיא מחוברת איליו וגם כשהיא מתפרקת ממנו לזמן מה.

נ"מ בין ב' השי' אי החזרת הדלת מעכבא

ולפי"ז תהיה נ"מ גדולה בין הראשונים בגוונא שא"א להחזיר את הדלת לכלי, דלריטב"א ודעימיה שכל היתר הכלי עומד ע"כ שזה היה ויהיה חלק מהכלי א"כ כל כמה שא"א להחזיר את הדלת לכלי פוקע כל ההיתר, כיון שכיום אנו לא רואים שייכות לכלי, ולא סגי במה שפעם זה היה מחובר לכלי, ויהיה אפשר לטלטל את הדלת רק אם אכן יהיו בה שימושים שיגדירו אותה ככלי, ואם זה רק מעין מלאכה זה אף יוגדר כשבר כלי [ויאסר אם זה התפרק בשבת לאוסרים נולד], ואילו למיזוסים ודעימיה לא איכפת לן שא"א להחזיר את הדלת לכלי, כיון שלצורך היתר השימוש בכלי לא נעזרים בזה שהיא עתידיה להתחבר לכלי, אלא רק מה שעכשיו היא משמשת, והמוכנים אגב אביהן היה רק על הלשעבר לומר שהדלת אינה כלי חדש.

והמאירי שהצריך שהדלת תעשה מעין מלאכתה, ג"כ אינו מצריך בדוקא שהדלת תחזור ותתחבר לכלי, דכל כמה שעכשיו היא עושה מעין מלאכתה הראשונה זה עצמו נותן לה שם כלי וא"צ שתהיה עתידיה להתחבר בכדי לתת לה שם כלי, כלומר דלמיזוסים והמאירי ודעימיה הרי שהשם כלי קיים מצד מצבו הנוכחי ולא בגלל העבר והעתיד, וכל השימוש בעבר שלה כחלק מהכלי הוא רק כדי להעמיד שאינה כלי חדש, משא"כ לריטב"א

נולד גמור, כיון שעכשיו התחדש בה המציאות של כלי, ודומיא דאבן דלא סגי במה שהיא יכולה לשמש, אלא צ' לייחודה מבעו"י, ואם הדלת נתפרקה בחול צ' לייחודה כאבנים ועפר, ואם התפרקה בשבת הרי היא נולד גמור.

דלת בית הוי נולד לכו"ע ולא רק לר"י

וזה נולד לכו"ע, דלא מיבעיא לר"י דבכל שבירי כלים דלא עבדי מעין מלאכתו הראשונה הויא נולד, אלא אפי' לת"ק דסבר דלא בעינן מעין מלאכתו וסגי בעבדי מעין כל מלאכה, מ"מ הכא איהו נמי מודה דהויא נולד ול"ש להתירו מדין שבירי כלים שיש בהם שימושים, כיון דהדלת מעולם לא היתה כלי, ורק עכשיו נוצר בה אפשרות של שימושים וזה ממש כלי חדש והוא נולד גמור, ורק בשבירי 'כלים' דעד עתה הם גם היו כלי, לכך גם כשהם נשברו כ"ז שיש בהם שימושים לא פוקע מהם השם כלי, ומלבד עצם הסברא דהכא הוא נולד גמור טפי מנולד דמעין מלאכה, הרי שלא מסתבר שהתנא דמתני' יסתום כדעת ר"י, אלא ודאי דבכה"ג ת"ק נמי מודה דהוי נולד.

ועוד דאם כל האיסור הוא רק לדעת ר"י, א"כ מדוע בנשבר בחול הוא אסור כמבואר בגמ', והרי כל פלוגתת ת"ק ור"י למבואר במסקנא דקכ"ד: היא בנשבר בשבת דלר"י הוי נולד, וע"כ הטעם דגם אם זה נשבר בחול, אזי דוקא שבירי כלי שעד היום היו כלי וגם לאחר שבירתם כ"ז שיש בהם שימוש לא פוקע מהם שם כלי, לכך כשנשברים בחול אינם צ' ייחוד והזמנה אלא מאליהם הם עוברים להגדרת כלי החדש שלהם, משא"כ דלת שלא היתה כלי (ועכ"פ לא כלי גמור וראה להלן), א"כ כשהיא מתפרקת בחול צ' לעשות בה ייחוד והזמנה כשאר דברים שאינם כלים ורוצים להפכם לכלים שיש לייחדם מבעו"י לשימוש.

ד' גדרים בשימוש בדלת של בית בעודה מחוברת

ושמא תאמר א"כ דעד היום הדלת לא היתה כלי א"כ איך היה מותר לפתוח ולסגור אותה, והרי הוא מטלטל מוקצה, י"ל בכמה אנפי, א. דאיכא למימר דאף דזה לא היה כלי מ"מ היא היתה 'מוכן' לאותו דבר, כמו בקעת עצים שמותר לטלטלה ביו"ט רק לצורך הסקה, ואילו לשאר דברים הוי מוקצה כדאי' קכ"ד, הרי ששייך שמוקצה כמו עצים יהיה מותר לטלטל לאותו דבר שהוא מוכן איליו, וכיון שעצם פתיחת וסגירת דלת הוי דבר המותר מצ"ע, מותר אף לטלטל הדלת לצורך זה.

ב. דלפי הנראה ברמב"ם הנ"ל הרי שדין דלת של בית שייך במקצת למוקצה מחמת חסרון כיס, דאדם מייחדה לשימוש לסגירת ופתיחת הבית ואין בדעתו לטלטלה לשאר דברים, וא"כ הוי כסכין של מילה שהיא ממח"כ, ועכ"ז לצורך המילה עצמה ודאי מותר לטלטלה, ולא רק מפני ההיתר הכללי של עצם המילה בשבת (שנלמד מ'ביום' השמיני קל"ב.), אלא מפני שהיא מיוחדת ומוקצית לדבר זה בעצמו, וה"נ הדלת מיועדת בדיוק לדבר הזה - פתיחת וסגירת הבית, [ואף לשא"ר דסברו דדלת של בית אינה כלי, אזי אמנם אי"ז ממש כממח"כ שהוא כלי מ"מ שייך כאן הגדר שהחיבור לקרקע מפקיע את הדלת משאר שימושים ודינה כעין ממח"כ מאחר ואינה עומדת לשאר שימושים].

ג. דלעולם היא מוקצה גמור, ועכ"ז אפשר לטלטלה כדמצינו גבי הדס די"א דמותר לטלטלו להריח בו אפי' כשהוא מחובר, (עי' סוכה ל"ז: וס' של"ו ס"י ובשביית השבת קוצר (ל"ז)), וזה מטעם דדבר שהוא מחובר מצד אחד לטלטלו אינו מוגדר כטלטול, וה"נ כ"ז שהדלת מחוברת למשקוף הרי היא מחוברת בצד אחד ואין בה משום טלטול.

ד. ויתכן דאף אם חשיב טלטול והדלת היא מוקצה, אפ"ל דבטלטול כה"ג לא גזרו מוקצה, דהא כל הטעמים שגזרו על מוקצה כמובא ברמב"ם פכ"ד הל' י"ב-י"ג והו"ד במשנ"ב ריש סש"ח שייכים בדברים תלושים שבהם יש לחוש שיבוא לעשות מלאכה, ושע"ז אינו נח ושובת, דכ"ז אינו שייך בהזזת דבר המחובר, וגם לטעם הראב"ד שזה גדר להוצאה הרי שזה שייך רק

למימר, **חדא** דהרי"ד כ' לחלק בין שבירי כלים לסוגיין וכ' דבשבירי כלים דוקא צ' שיעשו מעין מלאכה, ואילו הכא א"צ שיעשו שום מלאכה, ואם טעם ההיתר הוא משום שיש בהם שימוש במה שיכולים להתחבר לכלי א"כ ה"נ צ' שימוש אלא שיש שימוש והיינו כדלת לכלי, ובהדיא אי' בדברי הרי"ד דהכא א"צ שיהיה ראוי למלאכה, ולא שהוא כבר ראוי לשמש לכלי, **ועוד** דא"כ יוצא שהמשנה באה להשמיע שבמקום שנשבר הכלי ויש לו את אותו שימוש שהיה בתחילה שמותר לטלטלו, והרי"ז פשוט לכו"ע ואפי' לר"י דאסר נולד, ויותר דלא רק דעביד 'מעין' מלאכתו אלא מלאכתו הראשונה ממש וזה פשוט, **ואם** נדון שההיתר הוא מצד שמאחר ואפשר להחזיר את הדלת למקומה הרי היא טפילה לכלי, וכמו שהכלי מיטלטל אף היא כן, **הא** נמי ליכא למימר, דא"כ מדוע בדלת של בית כ' הרי"ד שהטעם שאסור לטלטלה הוא מפני שיש איסור בונה בהחזרתה, משמע שאם היה מותר באיזה אופן היה מותר, וז"א דאם גדר ההיתר הוא שע"י שאפשר להחזיר הדלת טפילה לדבר שאיליו היא מתחברת, א"כ בדלת בית האיסור הוא לא קשור למה שאסור לחברה, כי גם אם בהלכות בונה היה מותר להחזירה היה אסור מפני שהיא טפילה לבית ובית אינו כלי.

וע"כ צ"ל דהפשט ברי"ד הוא דהיכא דאפשר להחזיר את הדלת למקומה בשבת הרי שכיום ההגדרה היא שבכלל לא היה כאן מאורע של שבירה, וכאילו **מעולם לא התפרק הכלי**, דכיון שאפשר להחזיר את הדלת למקומה אנו דנים כביכול הדלת רק **התרחקה מעט מהכלי** ובכל רגע נתון אפשר להחזירה למקומה, וכמו כלי שבנוי מב' חלקים שמותר להפריד ולחברם בשבת שלא נדון את הפרדתם כשבירת כלי ולדון בהם כדין שבירי כלים שצ' שיעשו מעין מלאכה וכו'.

וכשמתבוננים בדברי הרי"ד נראה דזה גופא הוא בא להעמיד, דדוקא בשבירי כלים שהיה כאן מאורע של שבירה דנים על כל שבר בפנ"ע אם הוא מותר בטלטול, ורק היכא שיש לו שימושים והוא מוגדר ככלי מצ"ע אפשר לטלטלו, משא"כ הכא בכלים שנתפרקו דלא היה כאן כלל שבירה, וממילא א"צ כלל שיהיו שימושים לדלת, כיון שהיא בדיוק במצבה הקודם שהיא מחוברת לכלי, כי אפי' איסור שבת של בונה לא מרחיק בין ב' חלקי הכלי, וזה חידוש התנא, דבכה"ג חזינו כאילו לא היתה כאן שבירה, **ולכך** לא סגי ליה להרי"ד שיהיה אפשר להחזיר את הדלת אחר השבת, דא"כ סו"ס יש כאן זמן שהדלת לא יכולה להתחבר לכלי, ושוב ל"ש לומר שלא היה כאן מאורע של שבירה.

ביאור אמאי ל"מ שיש שימושים בדלת של בית כשאר שבירי כלים

ובדלת של בית שאסור להחזירה בשבת ממילא כשהיא מתפרקת אנו לא רואים פה הפרדה בעלמא אלא שבירה, וא"כ היא נכנסת לקבוצת השבירי כלים, **ואין** להק' א"כ מדוע כ' הרי"ד דבדלת של בית לא יהינה מה שיש בה שימושים, והרי כל כמה שמוגדר שהיתה כאן שבירה א"כ היא ככל שבירי כלים, ובשבירי כלים קי"ל כת"ק דכל דעבדי מעין מלאכה ואפי' לא מלאכתו הראשונה שרי לטלטל כיון דלא פקע מיניה שם כלי, **דכ"ז** שייך דוקא בדבר שעד היום הוא היה כלי ועתה הוא נשבר שאז שייך לדון את דבריו כחלקי כלי וכל כמה שיש בהם שימוש הרי שלא פקע מהם שם כלי, משא"כ דלת של בית שמעולם לא היתה כלי, [ואפי' לרמב"ם פכ"ה ה"ו שכ' שהיה כן כלי אלא שאינה מוכנה לשימוש הרי שסו"ס היא לא מוגדרת ככלי, וכל פלוגתתו עם שא"ר כמבואר במ"מ, היינו רק אם מעיקרא הוי כלי אלא שאינו מוכן לשימושים אחרים, ויתכן הגדר כמו בחריות של דקל ד"ג. דמעיקרא עומדים לשיבה או להסקה וכשמייחדן להסקה פוקע מהם שם כלי, כן הדבר הזה דדלת מעיקרא יכולה לשמש לכלי או לבית, וכשמחברה בקרקע פוקע ממנה שם כלי וכדברי המאירי בסוגיין], או שאין עליה כלל שם כלי, וגם אם נאמר דס"ל דגם עתה יש לה שם כלי וזה לא סותר למציאות שהיא מוקצה וכמבואר בבאה"ל סש"ח ס"י ד"ה אין ניטלים, מ"מ סו"ס קעת בהגדרה אינה מוכנה לשאר שימושים וכלפיהם אינה מוגדרת ככלי, וא"כ גם אם עכשיו אחרי שנתפרקה יהיו בה שימושים הרי שזה

בדבר תלוש, ולא בהזזת דבר מחובר, (ודווקא בפירות המחוברים איכא מוקצה כיון שלא תלשן מאתמול אקצינהו מדעתיה כדאי' בתוס' בעירובין מ. ד"ה הא, וטעם זה אינו שייך כאן), וא"כ נאמר דל"פ רבנן.

בדין דלת בית שאפשר להחזירה למאי שריא

ובדלת של בית גם אם היה אופן שהיה אפשר לחברה וממילא היה מותר לטלטלה לדעת הר"ד, מ"מ מסתבר דהיה מותר לטלטלה רק לצורך סגירת דלת או עכ"פ מעין מלאכתה כגון מחיצה וכיו"ב, כיון דבזמן שזה היה מחובר זה לא היה ככלי לכל דבר ועניין, אלא שימש רק לצורך מסויים, וא"כ גם כשהיא מתפרקת לא נולד בה כח חדש של כלי שיהיה אפשר לטלטלה לאיזה צורך שירצה, ודינה כמוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר באמצע שבת ולכאור' בטלה הקצאתו, דל"א דעתה הוא מותר בטלטול כיון דעדיין עומד בהקצאתו דמגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא, וה"נ הדלת עומדת בהקצאתה מאחר ובכניסת שבת היא עמדה לשמש דווקא כדלת של בית ולזה היא היתה מוקצית, וז"ש לפי ב' הביאורים הראשונים הנ"ל מדוע מותר לטלטל הדלת בעודה מחוברת, דבין אם זה 'מוכן' ובין אם זה כממח"כ מ"מ היא עמדה רק לשימוש זה בלבד והיתה מוקצית משאר שימושים, וכ"ש לביאורים האחרונים הנ"ל שהיא מוקצה גמור אלא שבזמן שהיא מחוברת מותר לטלטלה מפני שהיא מחוברת בצד אחד, או דבמחבר ליכא לעיקר טעם מוקצה, וא"כ כשהיא מתפרקת מיד פוקע היתרה הראשון כיון דעתה אינה מחוברת בצד אחד, וכמ"כ חוזרים הטעמים של גזירת מוקצה.

אפי' למעין מלאכתה אסור אלא רק למלאכתה הראשונה ממש

ויותר נראה דלו יצויר שאפשר לחבר את הדלת לבית מסתבר דאפי' לשימוש מעין מלאכתה הראשונה אסור להשתמש בה, אלא רק למלאכתה ממש, והראי' דהא הר"ד כ' דגם אם יש שימושים לדלת הר"ז נולד, ואי תימא דיש שימושים שהם מעין מלאכתה הראשונה שוב לא הוי נולד, וגם אם א"א לחברה היא תהיה מותרת בטלטול, אע"כ גדר ה'מוכן' של דלת הוא רק לשימושה היחיד של פתיחה וסגירה של הבית בלבד, ולא לשום דבר אחר גם אם הוא מעין זה כגון סתימת חלונות או דלת אחרת בבית, וכן השענת הדלת עצמה על פתח הבית דלגבי הנך ל"ח מוכן, וזאת מאחר שחיברה לבית שוב ביטלה מכל השימושים האחרים, ויעויין בדברי פסקי הר"ד לקמן קכ"ו: גבי דברי רי"ח, דמשמע דלגבי הדברים המחוברים בקרקע א"ש מה דהצריך רי"ח שיהא עליהם תורת כלי, משמע שחיבורם לקרקע מפקיעם מ'תורת כלי', ועל כן הצריך רי"ח שיהיה בהם שימושים אחרים בכדי להחיל עליהם שם כלי, (וכדברי רש"י שם, אלא שברש"י משמע שריו"ח הצריך א"ז גם בכיוונו כלים המיטלטלים ולא דוקא בקרקע, ובראב"ד המובא ברשב"א נראה נמי כר"ד), אמנם לדעת הרע"א סש"ח סקל"ח דפליג אמג"א שם סקי"ט (שלמד כן מדברי הרמב"ם בסוגיין ע"ש) וסבר דממח"כ שנשבר באמצע שבת פקע איסורו, א"כ ה"נ שייך שהדלת תקבל היתר באמצע שבת, ומסתברא דהכא הרע"א נמי מודה, דדוקא בממח"כ דעד עתה נמי היה כלי אלא דאריה דהקפדה הוא דרביע עליה, וכל כמה שפקעה הקפדתו בטל איסורו, משא"כ דלת של בית שחסר לה בעצם ההגדרה של כלי ובזה לא מצינו ברע"א ששייך שבאמצע שבת יולד שם כלי, ואין לך בו אלא חידושו.

דלת של ממח"כ שנתפרקה

ודלת של כלי שהוא ממח"כ (ובגוונא דסש"ח במשנ"ב סק"ח) לכאור' הדין יהיה תלוי בפלוגתת הרע"א והמג"א, דלמג"א יהיה אסור כיון דבכניסת שבת הכלי היה מוקצה וה"ה לדלתו, ול"ש לומר שהדלת אינה בכלל המוקצה, דדיו לבא מן הדין וכו', דהא כל השם כלי (עכ"פ לשי' הריטב"א ודעימיה, וראה להלן מש"כ בדעת המאירי ודעימיה), של הדלת הוא מכח הכלי עצמו, וא"כ ל"ש לומר דכשהכלי הוא מוקצה שהדלת אינה בכלל, ולרע"א עדיין יהיה מותר כיון דשייך לחדש מצב בשבת, וכל כמה שהדלת

כעת אינה מוקצית מדעתו שוב שרי לטלטלה אף שבביה"ש היא היתה מוקצה, וכמו כל ממח"כ שהיה אסור בטלטול בביה"ש, שאם נשבר בשבת ובטלה סיבת ההקצאה דשרי לטלטלה.

ויתכן דבדעת המאירי ודעימיה יותר שייך לומר דאם התפרקה דלת מכלי שהוא ממח"כ שהדלת עצמה לא תהיה מוגדרת כממח"כ, ואף שאנו צ' להשתמש ב'מוכנים' אגב אביהן, אך כל מה שאנו צ' א"ז היינו רק בכדי שהדלת לא תוגדר ככלי חדש, אך עצם השם כלי יש לדלת מכח עצמה באשר יש בה שימושים, וא"כ שייך לנתק את ההגדרה הנוכחית שלה מהשם מוקצה של אביה, אך עדיין פשוט שהמג"א יסבור גם בדעת המאירי דכיון דבביה"ש היה הכלי מוקצה, לא פקע מיניה השם מוקצה גם אחר שנתפרק מדין מגו דאתקצאי וכו', וע"י.

כלי שנתפרק כולו ובדעתו לתקנו אחר השבת ובשי' רש"י בזה בסנדל ובכירה

יל"ד במש"כ הארח"ש בהע' רי"ח בשם הגרש"ז לדון גבי שעון שהפסיק לעבוד, דאולי יש מקום להתירו בטלטול כמו כלים שנתפרקו שכיון שעתידים לחזור ולהתחבר שרי בטלטול, דלכאור' מה עניין זל"ז, דאיכא למימר דדוקא גבי כלים שנתפרקו דיש כאן כלי גמור וכל השאלה היא רק על הדלת בזה אמרי' דכיון דהוא עתיד לחזור ולהתחבר עם ה'כלי' כבר עתה הוא מוגדר כחלק מהכלי ומוותר בטלטול, משא"כ שעון שהפסיק לעבוד שאין כאן שום כלי שאפשר לייחס אותו אליו וא"כ מאי איכפת לן שעתידי לתקנו אחר השבת, וע"ש במילואים אות ו' שדן בזה והביא ראי' מדברי הרש"י בסוגיית סנדל קי"ב. דמשמע דאף בגוונא שהכלי כולו התקלקל מ"מ היכא דבדעתו לתקנו לאחר השבת הוי טעם להתירו בטלטול בשבת, ואף ששא"ר לא פי' כן התם, מ"מ בטוב"י ומג"א סקכ"ח ומשנ"ב סקנ"ח משמע דנקטו כוותיה, ומשמע התם דאף אם התיקון צ' מעשה אומן שרי, ויתכן דהרש"י לשי' בסוגיית כירה שנשמטה אחת מירכותיה קל"ח:, דלפי גי' המהרש"ל והמהר"ם בדבריו הרי דסבר דגם כשנשמטו שתיים מירכותיה לא פוקע ממנה שם כלי ודלא כש"כ הר"ח ועוד, והיינו טעמא דכיון דעתיד לחברון כבר עתה יש עליהם שם כלי, [ומ"מ התם יש איסור לטלטלן מטעם הגזירה דשמא יתקע אך עצם השם כלי נשאר], וכש"כ גבי סנדל.

והנה בשעון דיגיטלי שע"י לחיצת כפתור אפשר להעבירו ממצב שבו הוא מורה את השעה לד"א כגון סטופר או מחשבון, וא"כ במקרה שאותו כפתור נלחץ בטעות בשבת וכעת המצב הוא שאין שימושים בשעון לכאור' הוי כמו שאר שברי כלים ׀ כלים שנתפרקו, אלא שבזה גם לרש"י הנ"ל ל"ש להקל, וזה מטעם מוקצה מחמת גזירה, כיון שבקל אפשר להחזירו למצבו הקודם ע"י לחיצת כפתור אין לך חשש שמא יתקע גדול מזה וכמבואר בסוגיא הנ"ל דקל"ח: דכל מידי שיכול בקל לתקנו אסור לטלטלו דחיישינן שמא יתקנו ע"י איסור, אא"כ הלחיצה אסורה רק מדרבנן וכדעת הגר"ש דבכה"ג לא גזרינן דהוי גזירה לגזירה, ע"י בספר שלמי יהודה פ"ד הע' נ'.

חברים מקשיבים

תגובות לגליון קודם

תגובה ממורינו הרב שליט"א

חינוך קטן למצוה

לידי"נ בכל דרכיו משכיל,

הרה"ג ... שליט"א

תיכף לתחילת נטילתי האי גיליון קדישא דהקובץ הנפלא... בלט למול עיני אשר עורר מע"כ שליט"א לדון בגיל קטן המחויב בחינוך אכילת מצה, ורצה כת"ר לחדש שכל שידוע לאכול כזית בכאכ"פ הריהו בכלל חיוב חינוך, אע"פ שאינו מבין במאומה מהות 'מצוה', ורצה להוכיח זאת מהא דסגי בקטן היודע לנענע בכדי לחייב בחינוך גם כשאינו מבין כלל מהות הדבר, עכ"ד, והיינו שחובת 'חינוך' המוטלת על האב היא לחנכו בעשית וקיום מעשה המצווה, ולא בתכנה, אלא באשר לא שלם לבי עמו, אמרתי אשיחה וירווה לי, דהנה עצם הערה זו רבים ענפיה כהיום שהנוהג הוא שמפתחים הרגשות וכישורי התינוק להביאם לידי גילוי טרם עת הישנה, נוטפים פירותיה בכל חלקי התורה, ה' ברכות דנראה שידוע למי מברכים הרבה קודם מגיל שית או שבע, יודע לנענע ד' מינים, להתפלל, ולברך, וכו' וכו', איסורי שבת ומאכא"ס, (וחמיר ל"ת), וכו'.

והנה מסתמא ברור הדבר גם לכת"ר שליט"א שכל הערתו אינה אלא על הגיל בו הטילו רבנן חובת החינוך, אך עצם הגדרת 'קטן' שהוא בכל אשר לא מלאו שנותיו ולא הנצו סימניו, בזה לא נחלק איש, דבר זה מן המפורסמות דאף דהבנה ודעת האדם מתפתחים והולכים מיום לידתו ועד זקנה ושיבה, וזקני ת"ח ככל שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם, מ"מ הקביעה כי בן שלוש עשרה הגיע לכלל 'דעת' - גזירת מלך היא, וכל קטן וה'דעת' שלו, חק הוא, קביעת תוה"ק כי שיעור דעת הבא בעת ההיא די בו לחייב במצוות - שווים המה בזה פשוטי וגסי השכל עם גדולי עולם, ולא ע"ז באו דבריו, וז"פ, אלא שעכ"פ מינייה נלמד שכשדברו חז"ל על קטן היודע לנענע לא דברו על קטן שד' המינים רועדים בידו, דמתעסק בעלמא נחשב, ואין זה אפילו 'מעשה מצוה', ועכ"פ בעינן שיהא במשהו בכלל שמבין הוא שיש מצוה מאת ד' ליקח המינים ולנענעם, וכבר בא רבות בדברי הפוסקים דהיינו כשיגיע עכ"פ לעונת הפעוטות, ומש"כ 'משידוע לנענע', וכו', היינו רק להוסיף דלא סגי בגיל זה עד שידע גם לעשות את פרטי המצווה, לנענע וכו', (וע' היטב במשנ"ב סי' תרנ"ז סק"א, וע"ע סי' קכ"ח ס"ק קכ"ג, סי' רס"ט סק"א) ויש להאריך במקור הדברים, אך"מ, אלא די באר שאמנם עדיין אין הוא שייך לשיעור דעת בזה אשר יבוא בגיל הי"ג,

אך נתינתם שיעור שיית מוכיח ובה שצריך הוא מידה מסוימת של הבנה המוציאתו מכלל מתעסק גרידא, ומשייכתו במאומה לכלל 'קטן היודע לנענע' - שייך במאומה לציווי ומצווה המחייבתו בנענוע הד' מינים³⁶.

אלא שכמדומה שלגוף הערתו שבכאן א"צ לזה, ורק רב שאיפתו לראות בנו בכלל 'גדול' אינו נותן לו לראות שמה שהתינוק פעמים אוכל, ויותר אינו רוצה, דבר זה מחסרון הדעת שבקטנותו, האפשרות ליתן לתינוק בן שנה וחצי פרוסת לחם שיש בה כזית והוא 'גמרה ב-4 דק' מוגבלת היא למאוד, ומה שיש 'אפשרות' כזו אין בה כלום, ועי' בדברי רש"י (ברכות כ' ע"א ד"ה קטנים) "אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש", ע"ש, וביאור הדבר כמש"נ, והיינו כשהקטן פעמים מגיע, ופעמים לא, מוכיח הדבר שאינו מבין כלל, וא"כ עדיין אינו ב'תורת', ודו"ק כי פשוט הוא.

ובזאת ח"ש המיחל להצלחתו בלימודו, בחינוכו, ובכל דרכיו משכיל

וכרום ערכו מוקירו למאוד

עופר שמאי היימן

³⁶ תינוק זה, שאין על יציאותיו דין דעת מינימלי הנזקק לשם 'מעשה', וז"ב ופשוט אצלי.

ולא מצאתי להסתפק בזה אלא האם נימא דשינוי הצבע הוא גם לתועלת הוריו, שידעו שהוא רטוב ומלוכלך, וא"כ המלביש את הטיטול הנ"ל בשינוי הצבע, חפץ הוא בזה, (ואם יעבור זמן מרובה בלא שינוי הצבע תאכלנו הדאגה), ולכך קונה במיוחד סוג 'טיטול' זה, ולאחר שהוא פס"ר יאסר משו"ה, וכמובן שיש להעמיד גם צד היתר בזה, להאריך ולפלפל, ואנכי קצתני במה דסגי לחכם המבין מדעתו.

³⁶ דוגמא לדברי אתן מאשר שאלני ת"ח אחד האם מותר לאב להלביש לבנו, תינוק כבר חדשים, שלש, טיטול שעשיית צרכיו הקטנים בשיעור מסוים גורמת לשנות צבעו (או חלק ממנו), ולאחר שהוא פס"ר מוחלט הוא כי בעבור זמן מסוים יהא בצרכיו כדי שינוי הצבע, הרי נפשו בשאלתו האם שרי לאביו או אמו להלבישו בכזה, או שיש בזה משום איסור ספיה לקטן הנאסר משום 'לא תאכילום', ולענ"ד פשוט שקטן זה אינו בכלל אינו מתכוין העושה בפס"ר, אלא מתעסק גמור הוא

