מאסף תורני

תל תלפיות

מאסף תורני הלכתי

מרבני קהילות ודיינים

מורי הוראה עמלי תורה ויושבי אוהל

בראשות רבינו מרא דתלמודא

מרן הגאב"ד

הגאון **רבי מרדכי גרוס** שליט"א

בענייני

טבילת והגעלת כלים • פסח • דיני ממונות

יו"ל ע"י

מכון פרדס הוראה

ניסן ה'תשפ"ו

יו"ל ע"י

מכון 'פרדס הוראה'

לקיום ביצור והעמדת מסורת ההוראה
בדרך רבותינו זיע"א

בראשות רבינו מרן הגאב"ד
הגאון רבי **מרדכי גרוס** שליט"א

קובץ זה ניתן להשיג
בכתובת מייל:
7154138@Gmail.com
ובטלפון 052-7154138
ובבתי ההוראה

עימוד: בנימין ש.
052-7628705
Sefer41@Gmail.com

דרשות שבת הגדול
מרבינו הגאב"ד שליט"א

בני ברק
בבית הכנסת "אהל תמר" רחוב יונה הנביא 2
בין קבלת שבת לערבית

בבית הכנסת "בית אהרן" רחוב רד"ק 8
בשבת בבוקר בשעה 10:00

בבית הכנסת "אהל נחמיה" רחוב הגר"א 8
בשבת בצהרים בשעה 16:00

ירושלים
בית הכנסת "אהל איתן" בשכונת נווה יעקב
ביום א' בשעה 20:30

מודיעין עילית
בבית הכנסת המרכזי "היכל יצחק"
ביום א' בשעה 22:30

אלעד
בית הכנסת "באר שמואל" רחוב הלל 22
ביום ב' ד' דחוה"מ בשעה 12:30

ביתר עילית
בבימ"ד "זכרון שמואל" רח' המגיד ממעזריטש 144
ביום א' י"א ניסן בשעה 12:00 בצהרים

בית ההוראה

בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א
ובראשות מורינו המרא דאתרא הגאון רבי יוסף נח טולנפלד שליט"א

בבית המדרש משכנות שמעון רחוב ברוט 20 פרדס כץ

הננו לכבוד לציבור שוחרי ההלכה על פתיחתו
המחודשת של בית ההוראה שנפגע מפגיעת הטיל

שעות פעילות בית ההוראה:
ימים א-ה: בין השעות **9:15-9:45** בערב
יום ו': בין השעות **12:50-1:20** בצהריים
מוצ"ש: שעה וחצי אחר השקיעה למשך חצי שעה
מענה בחושן משפט בימי רביעי
בין השעות: **9:45-10:45** בערב

מרן הגאב"ד שליט"א מקבל קהל בימי רביעי בערב
בין השעות **7:15-7:50**.
יש לתאם תור מראש בטלפון: **052-715-4138**

בברכת התורה

מענה ההלכה

073-724-6000

24 שעות ביממה
שאלות באו"ח ויור"ד

שלוחה 2 דיני ממונות

א'-ה' ומוצ"ש בין 21:00-24:00 מענה ע"י דיינים מובהקים בעניני ממונות

שלוחה 5 מאגר מידע בענינים אקטואלים בהלכה 24 שעות

מקש 1 **בירור בענין כשרות דגים**
רשימת דגים מפורטת לפי א'-ב' כולל איזורי גידול שלהם

מקש 2 **בירור בענין שימוש מקררים בשבת**

מקש 3 **בירור בענין שימוש מזגנים בשבת**

מקש 4 **בירור בעניני שעטנז**
מקש פנימי 1 רשימת בגדים שראוי לבודקם משעטנז
מקש פנימי 2 רשימת בגדים שחובה לבודקם במעבדה

מקש 5 **בירור בענין עירובין**
מקש פנימי 1 בירור באופן עשיית עירוב
מקש פנימי 2 בבתי מלון ונופש
מקש פנימי 3 בירור בענין עירובין בבתי חולים

מקש 6 **בירור בענין טומאת כהנים**
מקש פנימי 1 בירור בענין טומאת כהנים בבתי חולים
רשימה של בתי חולים ומקומות בהם כהן מותר ליכנס
מקש פנימי 2 ביאור מפורט בטומאת כהנים במירון, הדרכה מפורטת
של דרכים בהם מותר ללכת כדי להגיע לציון הרשב"י זיע"א.

מקש 7 **בירור בענין פדיון הבן ומחיר הכסף**
מקש פנימי 1 בירור בענין פדיון הבן
מקש פנימי 2 שווי הפרוטה לענין פדיון הבן וחילול מעשר שני
לפי מחיר הכסף בבורסה - מתעדכן כל יום יומיים

מקש 8 **בענין מכונות גילוח**
מקש פנימי 1 בירור מקיף בענין מכונות גילוח
מקש פנימי 2 בירור בענין גילוח במשחה

קבלת קהל ע"י רבינו הגאב"ד שליט"א

בבני ברק:

בשבת בבוקר בביתו רחוב חידושי הרי"ם 3 בין השעות: 10:45-11:15
בתיאום מראש בלבד אצל הרב אליהו גולד שליט"א במס' 050-4155508

בימים א,ג,ה בבית ההוראה "אהל תמר" רחוב יונה הנביא 2
בין השעות: 14:10-14:50 יש לתאם תור במס' 052-7176805

בימים ב, ד, בבית ההוראה אהל נחמיה רחוב הגר"א 8 א'
בין השעות: 14:00-14:40 יש לתאם תור במס' 052-7118833
(גם מי שקבע תור בבתי ההוראה אהל תמר ואהל נחמיה יש לבדוק שוב באותו יום
בשעה 12:30 בצהרים במס' 03-5704580 אם יש שינוי)

ביום ד' בערב בבית ההוראה משכנות שמעון רחוב ברוט 20 פרדס כץ
בין השעות: 19:10-19:50 יש לתאם תור במס' 052-7154138

ביום ו' בבית ההוראה אהל נחמיה רחוב הגר"א 8 א'
בין השעות: 12:30-13:00 יש לתאם תור במס' 052-7118833

במוצ"ש בבית ההוראה שע"י בית המדרש הליכות חיים רחוב ראב"ד 20
רבע שעה אחרי תפילת מעריב הראשון

בירושלים:

ביום א' בבית ההוראה שע"י בית המדרש 'אהל איתן'
רחוב מעגלות הרב פרדס 71 נווה יעקב
בין השעות: 20:00-21:00
יש לתאם תור במס' 02-3132403

במודיעין עילית:

ביום א' בבית ההוראה שע"י בית המדרש יוצאי ישיבת פוניבז'
רחוב שדי חמד בין השעות 21:30 - 22:30

באלעד:

ביום ד' בבית ההוראה שע"י בית המדרש "באר שמואל"
רחוב הלל 22
בין השעות: 20:15-21:00
יש לתאם תור במס' 054-8410054

בביתר עילית:

בבית המדרש "זכרון שמואל" רח' המגיד ממעזריטש 144
אחת לשבועיים בתיאום מראש 02-3132635 שלוחה 1

בבית שמש:

בבית המדרש "לב שמואל" רחוב אור שמחה 5 הקריה החרדית
אחת לשבועיים בתיאום מראש 02-3132635 שלוחה 3

הכתובת לכל שאלה בהלכה

מענה ההלכה
24 שעות ביממה

073-724-6000

מבית ההוראה של מרן הגאב"ד
הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א

לעניני ממונות:
בין השעות: 21:00 - 24:00 שלוחה 2 ימים א'-ה' ומוצ"ש
למאגר מידע בענינים אקטואליים בהלכה 24 שעות שלוחה 5

זמני מכירת חמץ

בכלל בתי ההוראה ברחבי הארץ

בשעות הפעילות

ביעור מעשרות

ניתן למסור מטבעות בבתי ההוראה

בזמני המכירת חמץ

הודעה משמחת

לשמחת לב ציבור בני התורה

הננו להודיע כי עם ריבוי הדורשים דבר ה'

בית דין צדק "חניכי הישיבות"

בראשות רבינו מרן הגאב"ד

הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

ועמו חבר הגאונים חברי הבד"ץ שליט"א

עבר למשכנו החדש והמרווח

ברחוב האדמו"ר מגור 49 ב"ב

לפתיחת תיקים ניתן לפנות למזכירות בית הדין

בטלפון: 03-6519977

בפקס: 0774448360

במייל: bd5791622@gmail.com

למקרים דחופים ניתן לפנות לטלפון: 0527148243

קבלת קהל במזכירות בית הדין כל ערב

בין השעות 21:00-23:00

בברכת התורה

הנהלת בית הדין

רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק | טלפון: 03-6519977
פקס 077-4448369 | מייל bd5791622@gmail.com

בית דין צדק

דעת המשפט

בראשות מרן הגאב"ד

הגאון רבי **מרדכי גרוס** שליט"א

ש.י. קהילת בני התורה – נווה יעקב ירושלים

מזכירות בית הדין
לפתיחת תיקים וקביעת דיונים

טל' 02–313–2403 שלוחה 1

דוא"ל 8515154@gmail.com

השיעור הקבוע הלכה למעשה
מפי רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

מידי שבועיים ביום ראשון בערב בשעה 20:30–21:00

[מועדי השיעורים בקו בית הדין 02–313–2403 שלוחה 4]

השיעור מתקיים בבית מדרשינו שעל יד ביהכ"נ 'אוהל איתן' רח' מעגלות הרב פרדס 61 נווה יעקב ירושלים

ניתן לקבל את גיליונות השיעור בדוא"ל

יש לשלוח בקשה לכתובת 6564436@gmail.com

רישום נישואין

שע"י בית דין צדק "חנוכי הישיבות"

בראשות מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א

הודעה משמחת

בסייעתא דשמיא ובשמחה רבה הננו להודיע

לציבור היראים והמדקדקים על פתיחת מערכת

רישום נישואין

שע"י בד"ץ 'חנוכי הישיבות'

בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול

רבי **מרדכי גרוס** שליט"א

במסגרתה גם הרכב בית דין מיוחד לבירור מעמד ויחוס

על ידי דיינים מומחים בקיאים על פי המסורה

בהקפדה יתירה על שמירת כרם בית ישראל וטהרת

וקדושת הבית

ניתן להירשם אצל הנציגים בישיבות ובקהילות הקודש

או לפנות למערכת

בטלפון: 052–714–8243

בפקס: 077–555–8243

במייל: 7148243@gmail.com

במשרד: רחוב הארמו"ר מגור 49 בני ברק

בין השעות 21:00–23:00 בערב

בברכת התורה

בית דין צדק חניכי הישיבות

בראשות רבינו מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק

זקנים משער שבתו

בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספר תמרורים, על שמועה קשה כי באה, הלא תדעו כי שר וגדול נפל היום בישראל, נגדע הארז בלבנון, בסילוקו של צדיק, זקן ויושב בישיבה, תורתו פרושה ובהירה כשמלה וכל רז לא אניס ליה, עובד ד' מנעוריו בעמל התורה מבהיל ובהצנע לכת, אם יתן איש כל הון ביתו באהבה שאהב את התורה בוז יבוזו לו, תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו, שפך נפשו כמים בתפילה כבן המתחטא לפני אביו, איש האשכולות, מגדולי ההוראה ואדירי המשפט, ממשיך מסורת ההוראה ויעלו אליו בני ישראל למשפט, שפט את ישראל בצדק עשרות בשנים, והורה בבהירות בהלכות החמורות בין דם לדם ובין דין לדין, עמד בעוז על חומת הכשרות, העמיד תלמידים למאות ואלפים לתורה והוראה, מן הבאר ההיא השקו העדרים, שקד בעמל נפשו בהצלחת כל יחיד ויחיד משומעי לקחו

מורינו ורבינו הגאון המובהק

רבי ישעיהו פרנקל זצוק"ל

בן הרב ר' משה **לייב** זצ"ל

דיין ומורה צדק בביד"צ דקהילתינו
מרא דאתרא ברם ישראל – קרית הרצוג
ראש הכולל מדרש אליהו – אלעד

יחד עם כל בית ישראל ורבבות תלמידיו ושומעי לקחו שצעדו לאור תורתו והוראותיו, אבלים ודווים אנו עד דכדוכה של נפש, אוי נא לנו כי בעוונותינו הרבים יבש המעין ונקצץ האילן ונוטל אדונינו מעל ראשינו, השליך משמים ארץ תפארת ישראל, סעו המה למנוחות עזבו אותנו לאנחות, אוי מי יתן לנו תמורתו, מי יורה דעה ומי יבין שמועה, מי יפליא נזירות ומי יערוך נדרים, מי ילחום מלחמתך וישוב לשערים, כלי מלחמה אבדו ונפלו גיבורים

כסא דנחמתא נשגר **למשפחתו הרוממה** ובראשם **הרבנית הדגולה**
אשת חבר עטרת בעלה שעמדה לימינו בהרבצת התורה והנחלת ההוראה,
באור תורתו המאיר בתלמידיו הרבים ובפסקיו הבהירים שנשארו לבית ישראל
כצאן ברזל תנוחמו ולא תדעו עוד שוד ושבר בגבולכם

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א
הדיינים ומורי ההוראה **מזכירות בית הדין**

בית המדרש משכנות שמעון רחוב ברוט 20 פרדס כץ

נשבה ארון הקודש

אבלים ודווים עד דכדוכה של נפש, כי הורם הנזר וניטלה העטרה, מנורה הטהורה אורה נעדרה, בסילוקו של צדיק, רב רבנן מורה ודאין, שליט בכל מכמני התורה, ממנו עצה ותושיה, אשר זכינו והיה לנו לעיניים בהוראות ברורות לאמיתה של תורה, להדריכנו בנתיב אורה את הדרך נלך בה, גלייה לדרעיה ונפיק נהורא בבי מדרשא, הולך תמים ופועל צדק, וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש, קידש שם שמיים בעמל התורה מופלא מתוך ייסורים קשים ומרים, אכן חלייננו הוא חלה ומכאובינו סבלם, אשריך רבינו שגופך טהור בכל מיני טהרה

מורינו ורבינו הגאון המופלא

רבי ישעיהו פרנקל זצוק"ל

על ההרים אשא נהי ובכי, אוי כי נוטל כבוד מבית חיינו, רוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק, אוי ואבוי שוד ושבר לנותרים, גדולה האבידה ואין לה תמורה, מי ינחנו בדרך אמת, מי ינתב שבילים במים אדירים, מי יורנו דעה, מי יפלס אורח חיים, מי ישא חושן המשפט על ליבו

יתן ד' ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולינו, ומהרה יקויים בנו ובלע המוות לנצח ומחה ד' אלוקים דמעה מעל כל פנים, ובא ד' אלוקי כל קדושים עמך

מורינו המרא דאתרא **מורי ההוראה** **הנהלת בית ההוראה**

קובץ זה יוצא לאור בתרומה נכבדה

לעילוי נשמת ההורים היקרים
אברהם שלום בן שמחה מאיר ז"ל
פערל פנינה בת ר' אליהו ע"ה (פורגס)

ולעילוי נשמת
נחמה בת אברהם שלום (שיפרוביץ) ע"ה

ולעילוי נשמת
אליהו בן אברהם שלום ז"ל פורת (פורגס)

ולעילוי נשמת
הרב זוסמן בן הרב נח וחנה בת הרב יעקב (ציטרנבוים)

ולעילוי נשמת רבותינו הגדולים מאורי האומה
רבינו מרן ראש הישיבה
רבי שמואל בן מרן רבי שלמה זלמן אוירבך זיע"א

ומרן ראש הישיבה
רבי אשר הכהן בן הגאון רבי בנימין זאב דויטש זצוקללה"ה

לעילוי נשמתו הטהורה
של אבינו מורינו ורבינו הגאון הצדיק
רבי **יונה יוסף**
בן הגאון רבי ישראל
הכהן ארנטרוי זצ"ל
אשר היה מראשי ישיבות "אופקים" ו"השרון"
וכיהן עשרות בשנים כרב לעדתו
בביהכ"נ "קהל עדת ישורון" ב"ב

נלב"ע כ"ה באלול תשמ"ט

ולע"נ זוגתו
הרבנית **נחמה ארנטרוי** ע"ה
בת רבי אברהם יפה ז"ל
אשר עמדה במסירות לימין בעלה
בלימוד והרבצת התורה ובכל מפעליו הגדולים,
חינכה דורות של תלמידות כיובל שנים

נלב"ע ב' אדר תשפ"ו

לעילוי נשמתה הטהורה
של אמנו מורתנו אשת החיל ורבת החסד
החסודה והצנועה

מרת **שרה קרואני** ע"ה

בת הגאון הצדיק רבי לוי קשת זצוק"ל
אשת אאמו"ר הגאון רבי עזרא שליט"א
אהבת התורה יקדה בלבה מסרה נפשה לתורת בעלה
ולחינוך בניה וצאצאיה לתורה ויראת שמים
חינכה בנות ישראל במסירות ובאהבה,
וחיזקה בדק מסורת ישראל סבא,
בטוב ליבה החייתה רוח שפלים ולב נדכאים
נזדככה ביסורים קשים וקיבלתם באהבה
קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה

נלב"ע י"ג תשרי ה'תשפ"ו

תהא נפשה צרורה בצרור החיים, אמן.

הונצח ע"י בני המשפחה הי"ו

לעילוי נשמת

ר' אברהם מאיר ב"ר יחיאל ז"ל
נלב"ע כ"ד סיוון תשע"ד

מרת יהודית צערל ב"ר דוד ע"ה
נלב"ע כ"ה שבט תשע"ה

מרת יוכבד חיה שרה ב"ר אברהם מאיר ע"ה
נלב"ע י"ט שבט תשפ"ג

מרת שרה ב"ר משה אהרן ע"ה
נלב"ע י"ח כסליו תשפ"ד

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

לעילוי נשמת

רבי יהודה ב"ר משה אברהם ז"ל

מרת חנה דבורה בת ר' יחזקאל שרגא ז"ל

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

נדבת בנם הר"ר צבי כהן הי"ו

נתרם לכבוד מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א

ה' יאריך ימיו ושנותיו בנעימים

לעילוי נשמת

אבי מורי איש החסד **הר"ר שמואל יצחק**
בן הר"ר יום טוב ליפמן שטרן זצ"ל

לעילוי נשמת מורי חמי **הר"ר יהודה אריה לייב**
בן הרב אברהם אלבוים זצ"ל

לעילוי נשמת חמותי **מרת ציפורה הדסה ע"ה**
בת הר"ר אברהם ברוך זצ"ל

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

נדבת הר"ר יוסף שטרן הי"ו

קונטרס זה מוקדש בהדרת קודש
לכבוד רבינו הגדול פוסק דורינו
העומד על משמר הדת
ומרבייץ תורה והוראה לרבבות שומעי לקחו

מרן הגאב"ד הגאון הגדול
רבי מרדכי גרוס שליט"א

יתן ה' שימשיך להאיר באור תורתו,
להדריך את עם ה' בדרך אמת ויושר,
ולהעמיד הדת על תילה למען כלל ישראל

ולעילוי נשמת

מרת רחל שושנה בת רבי אהרן ע"ה
נלב"ע י"ד טבת תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

קונטרס זה הוקדש

לכבוד מורינו ורבינו פוסק הדור

מרן הגאב"ד הגאון הגדול
רבי מרדכי גרוס שליט"א

יה"ר שימשיך להנהיג את קהל עדת ישראל
וליתן טל תורה על רבבות שומעי לקחו
ויזכה להעמיד דורות ישרים ההולכים לאור תורתו

לרפואת אבינו

הגאון רבי שלמה זלמן בן לאה אנט

שיחזור במהרה לאיתנו הראשון בתושח"י

בני המשפחה

הוקדש ע"י חכמי ורבני הכולל שליט"א

לעילוי נשמת

הרה"ג **רבי שלמה זלמן**

בן הרה"ג **רבי אהרן קרויזר** זצ"ל

ירא אלוקים וסר מרע דבוק היה בזריזות ובהתמדה וביגיעה בכל עת בלימוד התורה ובעסק העבודה וגמ"ח בענווה צניעות ובמיעוט שיחה נתן עיניו וליבו לשאת בעול הכלל והפרט משכיל אל דל ומרבה להטיב בגופו ובמאודו שמר משמרת הקודש בדקדוק ההלכה והעמיד התורה כבודה ולומדיה בבית הכנסת 'בית ישראל' שכונת עזרת תורה בעיה"ק ירושלם תובב"א בתבונת לב בנאמנות ובמסירות אין קץ כיבוד הוריו היה למופת הניח אחריו דור ישרים יבורך הוגי תורה ועמליה

נלב"ע ה' במרחשון התשפ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הר"ר דב בן אליעזר
פדרמן זצ"ל

פנינה בת ר' יצחק חיים פדרמן יפה ע"ה

שלמה אליהו בן אסתר נחמיאס זצ"ל

ת.נ.צ.ב.ה

כפה פרשה לעני וידיה שילחה לאביון

לעילוי נשמת המחנכת הדגולה

הרבנית נחמה ארנטרוי ע"ה

בת הר"ר אברהם יפה ז"ל

אלמנת הגאון הגדול רבי יונה יוסף הכהן ארנטרוי זצוק"ל

אשר עמדה לימינו בלימוד והרבצת התורה ובכל מפעליו הגדולים
בציווי של מרן ראש הישיבה בעל ה'אבי עזרי' זצוקללה"ה זי"ע
גלו לאופקים לייסד שם ישיבה, קהילה ובתי חינוך חרדים.
מימי נערותה ועד לימי זקנותה עמלה בחינוך בנות ישראל בדרך התורה
וזכתה שרבות הקימו בזכותה בתים נאמנים לה' ולתורתו.
מסרה נפשה לחינוך ילדיה וצאצאיה בדרך ישראל סבא,
גם במשך ל"ו שנות אלמנותה וזכתה לראות דורות ישרים מבורכים
הליכותיה ומידותיה היו למופת ודוגמא לכל מכריה מחשבותיה היו להיטיב
לכל, ורבות פעלה לסייע לכל נצרך,
הייתה חלוצה בהקמת קרנות ליולדות, ובכל עתות שמחה וזמני אבל, עמדה
בגופה לסייע בלב רחב ובנפש חפצה.
דמות הוד קדומים אשר היוותה דוגמא לאלפים ורבבות
התייסרה ביסורים וקבלתם בדומיה

נלב"ע בכ' אדר תשפ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י בנה הגאון הגדול ר' חנוך ארנטרוי שליט"א
ראש ישיבת בית אשר

נתרם לזכות ולהצלחת

אבישג בת אביטל

לרפואה שלימה כהרף עין ללא כל עכבות
ולזיווג הגון בקרוב

חינועם מרים בת אביטל

שתזכה לזיווג הגון ולהצלחה בכל

יהל יהודית בת אביטל

לבריאות הגוף והנפש, וזיווג הגון

אפרת בת אביטל

בריאות הגוף והנפש והצלחה בכל מעשה ידיה

מרים בת אסתר הדסה ומשה

שתזכה לבריאות נחת ושמחה

רפאל בן שושנה וחיים

שיזכה לבריאות איתנה

אביטל בת מרים

שתזכה לס"ד בכל מעשה ידיה ונחת מכל יו"ח

וכן ברכה והצלחה ובריאות

לאודליה, חגית הדסה, ינון, מירב,
אביחי חזקיהו בני מרים ורפאל

קונטרס זה הוקדש
לכבוד רבינו הגדול המאלפינו
בינה ודעת

מרן הגאון רבי
מרדכי גרוס שליט"א

יתן ה' ויאריך ימים על ממלכתו
ונזכה בתוך כלל בית ישראל
לזכות לאורו עד ביאת גואל צדק
במהרה

ולעילוי נשמת
רבי אלימלך בן אריה יהודה ז"ל
מרת חנה בת יהודה ע"ה
ולזכות
ישי אלימלך בן מירב
ושנזכה לנחת יהודית אמיתית
מכל יו"ח

הוקדש ע"י משפחת אנטמן

לעילוי נשמת

הגאון הצדיק
רבי שמואל ב"ר אהרן חיים
שוורץ זצ"ל

נלב"ע ליל שב"ק פרשת ראה
כ"ט אב תשפ"ה

הונצח ע"י בנו
הרה"ג ר' מאיר שמחה שוורץ שליט"א

מצבת זכרון
לעילוי נשמת
האי גברא רבה
יד ימינו של רבינו מרן הגאב"ד שליט"א
הגאון הצדיק
רבי יעקב כהן זצוק"ל
בן שיבלחט"א
רבי אברהם ישעיהו שליט"א
הוקדש ע"י בני משפחתו

נתרם לעילוי נשמת

מרת מלכה דינה
ב"ר דוד חיים זצ"ל

נלב"ע י"ח תשרי תשמ"א
ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת
הגאון הצדיק
רבי אליהו בן רבי אהרן זצ"ל

ובנו הרה"ג
רבי אהרן בן הגאון הצדיק
רבי אליהו זצ"ל

הונצח ע"י בני המשפחה

מוקדש לזכות

אהרן בן חנה
אסתר הדסה בת חנה רחל

שיזכו לבנות
בית נאמן בישראל

לעילוי נשמת

הגאון רבי אברהם אהרן
ב"ר יצחק אליעזר זצ"ל
נלב"ע ו' אייר תשפ"ג

הרבנית מלכה בת רבי צבי
יצחק ע"ה
נלב"ע י"ב תשרי תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

משה בן ניסים

לאה בת משה

חיים בן אשר זעליג

מאטל בת ר' אהרן

יצחק בן משה

ויקטור חיים בן משה

ת.נ.צ.ב.ה.

לכבוד מורינו הרב שליט"א

שיזכהו ה' להאריך ימים על
ממלכתו מתוך בריות גופא
ונהורא מעליא

ולכבוד
העוסקים במלאכת הקודש
ובראשם
הרה"ג רבי גדליה זלזניק שליט"א
על כל פועלם הרב
למען ביסוס בית הדין

לעילוי נשמת

יוסף בן ירדנה דינה ז"ל

נלב"ע י"א אדר תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

הרב הגאון רבי יוסף יעקב קאפל
בן רבי יעקב קאפל זצ"ל

הרב הגאון רבי אהרן יצחק
בן רבי שמואל זנוויל זצ"ל

הגאון רבי ישראל
בן רבי יוסף סוקל זצ"ל

הגאון רבי ישעיהו
בן רבי משה לייב פרנקל זצ"ל

לעילוי נשמת

רבי שלום בן רבי שלום ומרים
רצון ז"ל
ומרת זהבה בת מרדכי ולולו
אבולח'יר בנימין
ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות
לוי יצחק בן שרה
ושלי בת יוכבד

להצלחה ברוחניות ובגשמיות
וכל מעשיהם
שלמה יהודה בן שרה
איילה חנה בת סימה חיה
יצחק חיים בן איילה חנה
מאיר בן איילה חנה
הודיה בת איילה חנה

ולעילוי נשמת
הרה"ג רבי שמואל שמאי
ב"ר אברהם זצ"ל

לעילוי נשמת

אבי מורי
הגאון רבי **ישראל חיים**
ב"ר אהרן הכהן זצ"ל

נלב"ע ח' תשרי תשפ"ב

נתרם ע"י בנו
הרב יצחק בלום שליט"א

לעילוי נשמת

מרת סוזן

בת רבי מרדכי זוהרה ע"ה

נלבע ח"י טבת תשפ"ו

לע"נ הרב שלמה בן הרה"ג
שלום זצ"ל

נלב"ע כ"ה תשרי תשפ"א

הרה"ג חיים ב"ר יחיא

נלב"ע י"ט אלול תשפ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י המשפחה

לזכרון עולם ולעילוי נשמת

הרה"ג רבי יונה ב"ר מרדכי יעקב

הרה"ג אליהו ב"ר אריה

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכרון עולם ולעילוי נשמת

רבי מנשה ב"ר חיים זצ"ל

שווב

נלב"ע יד אייר - פסח שני

תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה

לזכרון עולם ולעילוי נשמת

הרב יהודה לייב
ב"ר יעקב
בוגץ'

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ הרה"ג רבי מאיר יוסף

בן הרה"ג ר' מרדכי אליהו סלושץ זצ"ל

נלב"ע אור לא' דר"ח טבת תשפ"ו

תנצב"ה

הונצח ע"י צאצאיו
משפחת סמוטני הי"ו

מוקדש לע"נ

הרב בנימין ב"ר מאיר זצ"ל

ורעייתו מרת אסתר ע"ה

וולף

ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש לע"נ

הרה"ג רבי יצחק זאב בה"ר
אברהם יוסף זצ"ל

ורעייתו מרת חנה דבורה ע"ה

מינצר

ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש לע"נ

הגאון רבי חנוך העניך
בן רבי דב צבי זצ"ל

קרלנשטיין

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכרון עולם

ולעילוי נשמת

אליהו בן רחל

פנינה בת טובה

אליהו בן יעקב

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ הרב שמואל בן
מסעודה ז"ל
מרת לאה בת אסתר ג'אן
ע"ה

ולזכות
מיכל בת שולמית לזיווג הגון
איתמר בן אסתר לזיווג הגון
נדב בן אסתר לזיווג הגון
שמואל יאיר בן אסתר
להצלחה בכל העניינים
בנימין אביחי בן אסתר
להצלחה בחינוך הילדים
שי בן מיכל ואסתר בת לאה
להצלחה בכל העניינים

נתרם לכבוד רבינו מרן
פוסק דורינו שליט"א
המעמידנו בקרן אורה

ולזכרון עולם ולעילוי
נשמת
רבי מנשה ב"ר חיים שווב
זצ"ל
נלב"ע יד אייר - פסח שני
תשע"ג
*****
רבי ראובן ב"ר אריה ליב
רביץ זצ"ל
נלב"ע י' שבט תשפ"ו

לע"נ ידיד נפשי הרב הגאון והצדיק
הקדוש רבי רפאל מרדכי פישהוף
הי"ד זצוק"ל
שמסר נפשו לעמל התורה ולעיונה
עד כלות הכוחות פשוטו כמשמעו
ושפך תפלתו כעבד לפני קונו
במתינות כמונה מעות ויראתו
הקודמת לחכמתו בדקדוק הלכה
ובכל שטחי החיים הרוחניים
נלב"ע כשגופו טהור בכל מיני טהרה
ח' תשרי תשפ"ה
ולע"נ הגאון המובהק רבי יעקב כהן
זצוק"ל שמסר נפשו להעמיד דורות
ישרים מבורכים לאלפים רבים מבני
ישראל בד בבד עם עמלו בתורה
ודביקות בבטחון בבורא ית' ששמו
שהיה לסמל ודוגמא לכל הסובבים
אותו
נסתלק לאחר יסורים מרים וקשים
שקבלם באהבה גמורה וברוממות
הרוח
יא' כסליו תשפ"ד
נתרם ע"י משה מרדכי צולמן

בפתח השער

ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה. (רש"י שמות יב ו)

וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה:
(שמות ג יב)

למדנו, שגאולתן של ישראל, בזכות עסק קיום המצוות באה. ותכליתה, בקבלת עול תורה, עבדהו בתורתו. מאז, ועד לגאולה העתידה, ועד בכלל, אין לך יום, שאין דברי תורה פרים ורבים, ואין עסק המצוות אחוז ביד עם מקבליה. מאז נמסרה למשה מפי הגבורה, בכתב ובעל–פה, ושנאה לאהרן, ובניו, וזקנים וכל ישראל, וחזר ומסרה, ליהושע, וליזקנים, ולנביאים, עד אנשי כנסת הגדולה, ומן הבאר ההיא, ישקו העדרים, צאן קדשים, מי הדעת, תורת רצון השי"ת והמעשה הנרצה בה, להוציאו מן הכח אל הפועל, בקיום מדוקדק ובאופן הנאות.

ומימיהם של ישראל לא פסקה מהם הוראה, הוראת תורה והלכה, דבר ה' בפי עמלי התורה, בלימודה ובשימושה, לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, כפי המסורה בידינו מדור דור. עד דורינו דור אחרון, בו העמיד ריש גלותא ומדברנא דאומתיה, מרנא בעל אבי עזרי זללה"ה, את רבינו מרן הגאב"ד שליט"א, לעמוד בראש קהל ועדה, ליצאת ולבוא לפני העם היושב בציון, ולהקים בתי ההוראה ובתי הדין למשפט, הוא האיש על העדה, כמלאך ממרום שולח להעמיד מסורת ההוראה ולהמשיך השושלת שקיבל מרבותינו הגדולים נוחם עדן, להורות קהל מבקשי תורה והלכה, המעשה אשר לפניהם.

ומראשיתו מצער, אחריתו ישגא מאד, קהילות קהילות ועדרים עדרים, חניכי הישיבות, המדקדקים בקלה כבחמורה, ושוקלים בפלס מעשיהם, ולפניהם עומדים להורות, שרי אלפים מאות ועשרות, אנשי חיל במלחמתה של תורה, רבני בית ההוראה, רבני הקהילות והדיינים, ודבר אמת יבון בפיהם, להאיר חשכת דור יתום, בדבר הלכה מאירה ובהירה, שמחה בנתינתה.

הם העומדים על הפקודים במשך כל השנה, בכל אתר ואתר במושבות בני ישראל, יומם וליל לא ישבותו, להביא דבר ד' ולהורות הוראה ברורה והלכה ברורה, אותם יום יום ידרושון קהל בני התורה וחניכי הישיבות, להורותם הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשון.

***

לְכָה דוֹדִי נֵצֵא הַשָּׂדֶה נָלִינָה בַּכְּפָרִים שָׁם אֶתֵּן אֶת דֹּדַי לָךְ (שה"ש ז')

ודרשו חז"ל (עירובין כ"א:) "לכה דודי נצא השדה, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם וכו' נצא השדה – בא ונראך תלמידי חכמים שעוסקין בתורה מתוך הדחק, נלינה בכפרים – אל תקרי בכפרים אלא בכופרים בא ונראך אותם שהשפעת להן טובה והן כפרו בך, נשכימה לכרמים – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, נראה אם פרחה הגפן – אלו בעלי מקרא, פתח הסמדר – אלו בעלי משנה, הנצו הרמונים – אלו בעלי גמרא, שם אתן את דדי לך – אראך כבודי וגודלי שבח בני ובנותי".

הנה שיר השירים קודש קדשים, שלמה המלך בנבואתו סידר בו כל סדר התקופות שעברו על ישראל, 'בלשון אשה צרורה אלמנות היות משתוקקת על בעלה מתרפקת על דודה מזכרת אהבת נעורים אליו' (רש"י שה"ש א'), והוכיר בו כל מקומות השראת השכינה בישראל, בבניית המשכן, בכניסה לארץ ישראל, ובבנין בית המקדש, הֱבִיאַנִי אֶל בֵּית הַיָּיִן וְדִגְלּוֹ עָלַי אַהֲבָה (שה"ש ב'), מְצָאתִי אֵת שֶׁאַהֲבָה נַפְשִׁי אֲחַזְתִּיו וְלֹא אַרְפֶּנּוּ עַד שֶׁהֲבִיאתִיו אֶל בֵּית אִמִּי וְאֶל חֶדֶר הוֹרָתִי (שה"ש ג'), בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַּלָּה (שה"ש ה'), דּוֹדִי יָרַד לְגַנּוֹ לַעֲרוּגוֹת הַבֹּשֶׂם לִרְעוֹת בַּגַּנִּים (שה"ש ו').

אך במה נשתבחה כנסת ישראל לפני דודה, היכן 'אראך כבודי וגודלי שבח בני ובנותי', זהו אחר שירדה מגדולתה, בזמן שאין בית להתייחד בו והאהבה צריכה להיות בשדה, בעת שתלמידי חכמים שרויים בדחק, ומאידך אומות העולם משופעים ברוב טובה, ובתוך זאת נשכימה לבית כנסיות ובתי מדרשות, פרחו בעלי מקרא ופתחו בעלי משנה, שם אתן את דדי לך, שם מראה כנסת ישראל לדודה את כבודה וגודל שבח בניה ובנותיה.

חושך מכסה ארץ וערפל לאומים, עם ישראל נתון לרדיפות מבית ומחוץ, העם בציון מוקף אויבים המאיימים לכלותו ח"ו, הרבה מסטינים ומלמדים חובה עומדים על תלמידי חכמים, נבנו עושי רשעה בחנו אלוקים וימלטו.

ובעת זו נאה לנו לפאר את היכליו בצעצועים ופרחים, ולהתעסק בקישוט ארון הקודש בפרחי חמד, כלשונו של האחיעזר בהקדמתו המבהילה, וכמו שהרחיב שם, שהרי 'זה כח ישראל סבא לאלקיו ולתורתו, בכל הדורות ובכל התקופות והזמנים, גם בשחרב חדה היתה מונחת על צוארו, תורת ד' היתה שעשועיו כל היום', להזריח בפני עמלי התורה בטהרה את אורו של קובץ זה, בירורי הלכה וחידושי דינים, שנתבררו ונתלבנו בעמלה של תורה על ידי הגאונים מורי ההוראה והדיינים בביד"צ 'חניכי הישיבות'.

והרי חביבה מצוה בשעתה, מצוות שהזמן גרמן, הבאות מזמן לזמן, להרבות עסק כנסת ישראל בהן, בבירורי שרשי הלכותיהם, ופרטי קיומן, ובדקדוק מעשיהן על צד היותר טוב. ובתוך מצוות הזמנים, חבה יתירה נודעת להם, לעסק מצוות חג המצות, על טרחתן ויגיעתן, באהבה ובשמחה. בין בבעיור החמץ, בין בעסק המצות, בין בהלכות החודש, הלילה, והמועד, עם ריבוי העצום של שרשי ופרטי הלכות הנוגעין בהן, מעל ששים סימנים בטוש"ע.

ועל כן נודה ונברך, שהחיינו והגיענו לזמן הזה, לקדם פני המועד הבא עלינו לטובה, בכרך נוסף של בירורי וחידושי תורה והלכה, מאת ראשי עם קדוש, רבני הקהילות ומורי ההוראה, מלא מזן אל זן, בהלכות ודיני הפסח ובדיני טבילת כלים, אף יבואו בו בירורי הלכות בדיני ממונות החמורים מדייני הביד"צ.

ומלבינו עטרה לראשינו בבירורים מקיפים שרואים אור מרבינו מרן הגאב"ד שליט"א, בדיני ביטוח של חמין הנמכר לגוי בפסח, בהלכות סיפור יציאת מצרים, ופסקי הלכות טבילת כלים.

לתועלת המעיינים הבאנו בקובץ רשימה מקיפה של מוצרים שבחשש חמץ ואלו שאין בהם חשש, כמו גם פירוט של מיני הדגים הכשרים ואלו שיש לחוש בהם, ומאמר מקיף בכשרות התרופות לפסח ולימות השנה, ובדיני הגעלת וטבילת כלים חדשים. ופרטי דיני ביעור מעשרות לעת עונת ביעור המעשרות החל בערב הפסח דהאי שתא.

קובץ זה יוצא לאור עולם במלאות השלושים להסתלקותו של הגאון המופלא רבי ישעיהו פרנקל זצוק"ל, שהיה מראשוני מורי ההוראה בקהילתינו ושימש בקודש עשרות בשנים כאב בי"ד וכמורה הוראה, אשר זכינו במשך השנים להביא מדברי תורתו הבהירים בקובץ זה, ועתה שבעונותינו נסתלק מעמנו לשמי רום, קבענו מדור ליזכרו, בו הבאנו מאמרי הלכה שהשאיר לנו למורשה, ודברי נהי ומספד מרבני קהילתנו ומתלמידיו, יהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה.

מצווה עלינו להודות להאי גברא יקירא הנושא בעול קובץ זה, בין שאר מפעלותיו הגדולים להרבצת תורת רבינו מרן הגאב"ד להעמדת בית הדין ומערכת רישום הנשואין, הרה"ג רבי גדליהו זלזניק שליט"א שמשים ליליות כימים להגדלת התורה ולהאדירה בעוז וגבורה.

עם הספר נשגר ברכותינו קמי רבינו מרן הגאב"ד שליט"א, הדיינים מורי ההוראה ויושבי על מדין, כימי צאתנו מארץ מצרים, בזכות עסק המצוות, כן יראנו נפלאות, הא שתא בני חורין, בארעא דישראל, לאבול מן הזבחים ומן הפסחים, ונאמר לפניו שירה חדשה.

מערכת 'פרדס הוראה'

המלבה"ד

פתח תקווה
ממושבה למטרופולין
PETACH TIKVA

עיריית פתח תקוה מאחלת

לכבוד רבינו הגדול

גאב"ד בית הדין חניכי הישיבות

מרן הגאון

רבי מרדכי גרוס שליט"א

ולכל חברי בית הדין

מרנן ורבנן שליט"א
וכל בית ישראל

חג פסח כשר ושמח

בברכה
רמי גרינברג
ראש העיר

בס"ד

העיר אלעד מתכבדת בהדרת קודש
לברך את האיש על העדה
מע"כ מרן גאב"ד חניכי הישיבות

רבי מרדכי גרוס שליט"א

ואיתו עימו כל חברי בית הדין שליט"א

בברכת

פסח כשר ושמח

ויה"ר שנזכה יחד עם כל בית ישראל עוד בשנה זו
לאכול מן הפסחים ומן הזבחים בירושלים הבנויה

בברכה

הרב יהודה בוטבול	הרב בנימין מינצר
ראש העיר	נציג בני תורה

לשכת חבר מועצת העיר - הרב מאיר וינטרוב

למרנן ורבנן

ובראשם עט"ר

מרן הגאב"ד שליט"א

ראש בית ההוראה בעירנו

ברכת חג פסח כשר ושמח

ושנזכה לאכול השתא
מן הזבחים ומן הפסחים בביאת גוא"צ, אמן.

בברכת הדיוט

הרב מאיר וינטרויב

חבר מועצת העיר

ברגשי כבוד והדרת קודש
נשגר ברכותינו קדם פני הקודש
מנורה הטהורה פוסק הדור

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

אשר זכינו ונטה חסדו עלינו להאיר בטובו עלינו
בדין ובהוראה, בהארת הדרך נלך בה
ובהקמת מוסדות הקודש לקהילות בני התורה

לפסח כשר ושמח

ולהמשך הרבצת תורה והוראה
וביצור חומות הדת והכשרות
מתוך שלווה והרווחת הדעת

בעתירת תלמידו מאיר וינטרוב – מנהל

בס"ד

ברגשי קודש נשגר טנא מלא ברכות
קמיה מורינו ורבינו מאיר דרכנו
בנתיבות ההלכה וההוראה
בדרך המסורה לנו מדור דור
מרן הגאון הגדול
הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א
ועימו זברי בית הדין שליט"א

בברכת
זזג פסזז כשר ושמזז
שנזכה לאכול מן הזבזזים ומן הפסזזים
בביאת גוא"צ ומלכנו בראשנו אכי"ר
המברכים בכל לב
רבני הזחבורה

בהשגחת בד"ץ "חניכי הישיבות" בהקפדה יתירה בקדושה ובטהרה

ברכות ואיחולי חג פסח כשר ושמח!

קמיה מורנו ורבנו מרן הגאון הגדול

רבי מרדכי גרוס שליט"א

מאור ישראל ועמוד ההוראה
המאיר את דרכנו בהלכה וביראת שמים

הננו לברך את כבוד תורתו בברכת פסח כשר ושמח
שימשיך להגדיל תורה ולהאדירה מתוך בריאות איתנה
וימשיך להורות לנו דרך טהורה!

בכל חותמי ברכה
"מצה בעקערי"

הכי כשר • הכי מהודר • טעים ופריך במיוחד

ברנשורא 1 אלעד 03-5459060 מייל: bakerymatza@gmail.com

הנגו בזה בברכת התורה מעומקא דליבא קמיה
עמוד ההוראה
המופת בעמלה של תורה
מסור בכל לב ונפש יומם ולילה
להשיב דבר ה' זו הלכה לכל דורש ומבקש
ועוד גם זאת שמאציל מדברותיו על בני הישיבה הקדושה

מרן הגאב"ד שליט"א

יראה ברכה בעמלו
וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו
שלוחה בזה ברכת קודש
לרגל הוצאת הקובץ הנכבד המפורסם במעלותיו
הבונה עליותיו בשמים ואגודתו על ארץ יסדה

"תל תלפיות"

בהלכות הפסח

הנהלת הישיבה

ברכות יעטה מורה

בפרוס הרגל נקדם בתודה וברכה פני עטרת ראשינו הנושאינו על לוח ליבו תמיד, בהארת פנים וברוח נדיבה, מאלפינו בינה עצה ותושיה, ממנו יתד ממנו פינה לביסוס וקיום התלמוד-תורה כולו, ועל ידו נתבעים ונותנים שועי עולם ונגידי ארץ להחזיק בעץ החיים בקיום העולם ע"י הבל פיהם של תשב"ר רב דבנן ראש המורים, מעתיק השמועה ומנחיל המסורה, תל שהכל פונים אליו מקצה הארץ ועד קצהו בארץ ובגולה וכל הדבר הקשה יביאון אליו

מזדינו ודבינו

מרן הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

ולרגל הוצאת כרך נוסף של המאסף התורני הותיק אשר שמעו יצא למרחוק 'תל תלפיות' אשר כשמו כן הוא ויושבי האהל מבקשי התורה מחזרים אחריו להתבשם מחידושי ההלכה המתאספים בו, נברכו בברכת הזמן שיזכה להמשיך ביתר שאת וביתר עוז לעמוד על משמר התורה וההלכה הצרופה ולהורות לרבים את המעשה אשר יעשון, עד שיקויים במהרה דידן 'כי עין בעין ידאו בשוב ה' ציון' ונזכה בזאת השנה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בבנין בית המקדש ומלכינו בראשינו אכי"ר

בכל חותמי ברכה
הנהלת ת"ת 'הליכות שמואל' ב"ב

בכבוד ובהערצה מרוממים אנו ברכה
לכבוד פאר התורה והפסיקה,

הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

המעמיד את יסודות הכשרות בדורנו
באור תורה ובהלכה ברורה

יהי רצון שיאריך ימים בטוב ובנעימים,
מתוך בריאות איתנה ונחת דקדושה,
להגדיל תורה ולהאדירה ולהעמיד הדת על תילה.

ולזכות ולרפואה שלימה
והמשך עמידה על משמר היהדות בבהירות הדעת
למורינו הגאון הגדול

רבי שמואל אריה לוין שליט"א

בן אלטע חנה רחל

בפרוס הפסח הבעל"ט נשגר קמיה

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

נשיא ומייסד מוסדותינו הק'

ברכת פסח כשר ושמח

ויהא רעוא שרבינו שליט"א יאריך ימים על ממלכתו, בהמשך העמדת ההוראה בישראל, בהנהגת הקהילות בארץ ובגולה בכלל, ובפרט בהנהגת קהילתינו הקדושה אשר עיניו בה תמיד, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא
"ימים על ימי מלך תוסיף"

בברכה
ההנהלה

בס"ד

בהדרת כבוד נבוא בברכה

קמיה איש על העדה

אשר במאור פנים ובסבלנות רבה

משיב לשואלי ומבקשי דבר ד' זו הלכה

בבית ההוראה שע"י בית מדרשינו

רבינו מרן הגאב"ד הגאון הגדול

רבי **מרדכי גרוס** שליט"א

ואיתו עמו כל העומדים לימינו בעבודת הקודש שליט"א

בברכת

חג פסח כשר ושמח!

ויה"ר שבמהרה נזכה כולנו יחד עם כל בית ישראל
לצאת מכל המיצרים למיניהם ברוח ובגשם
ונזכה לאכול מן הפסחים ומן הזבחים
בבנין בית קדשינו ותפארתינו בב"א

גבאי ומתפללי ביהמ"ד

אור שמח 5 נחלה ומנוחה בית שמש

בית הוראה
שע"י מרן הגאב"ד
הגאון רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
בית שמש
קו בית ההוראה - 02-313-2635 שלוחה 3

בהדרת קודש וביראת הכבוד נשגר את ברכותינו
בשם כל בני התורה ומבקשי דבר ד' זו הלכה בעירנו
קמיה מורינו ורבינו אשר מתורתו ויראתו מחכימנו
ומדריכנו בהעמדת קהילותינו ומוסדותינו
משיב בהארת פנים ועונה באהבה לסבלותינו
רבינו מרן הגאב"ד הגאון הגדול

רבי **מרדכי גרוס** שליט"א

וכל הנלוים עליו חברי בי דינא רבא
מורי ההוראה והמסייעים בעבודת הקודש שליט"א

בברכת

חג פסח כשר ושמח!

בברכת הדיוט נברכו, יאריך רבינו ימים על ממלכתו
עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים, לאורך ימים ושנים
ומ"לילה כיום יאיר" יושפע רוב מיני ברכות וישועות
לזכות במהרה ל"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"
עדי נזכה לאכול מן הפסחים ומן הזבחים בב"א

הרב יוסף בריקמן
הנהלת בית ההוראה

תל תלפיות

ניסן
תשפ"ו

תוכן העניינים

דבינו מרן הגאב"ד שליט"א

ראש בתי הדין "חניכי הישיבות" וראש "בד"צ ועדת מהדרין"

ביטוח החמץ הנמכר לעכו"ם בפסח ..... לה

גדר החיוב במצות סיפור יציאת מצרים ..... מד

אופן קיום מצוות סיפור יציאת מצרים ..... סו

חיוב טבילת כלים חדשים הנקנים מגוי ..... צג

סוגי הכלים המחויבים בטבילה ..... קה

עניני טבילת והגעלת כלים

הגאון רבי יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

◇ בדין טבילת כלים ..... קטז

הגאון רבי פינחס שוב שליט"א רב קהילות אשי ישראל ב"ב ואהל משה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

◇ בעניני טבילת כלים ..... קכז

הגאון רבי חיים משולם וידר שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו

◇ איסור שימוש בכלי קודם הטבילה ..... קכט

הגאון רבי אהרן דוד סופר שליט"א רב קהילת אלפי מנשה ב"ב ומו"צ בקהילתנו

◇ אם כלי חד פעמי חייב בטבילה ..... קמ

הגאון רבי אפרים גרבר שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

◇ כלי המודכב משני חלקים ..... קמד

הגאון רבי שלמה רוזנר שליט"א מו"צ בקהילתנו בני ברק

◇ בדין טבילת כלים המחוברים לקדקע, והמחוברים ע"י חוט חשמלי ..... קמו

הגאון רבי צבי ורשנר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב

◇ בדין טבילת כלי חשמל ..... קסד

הגאון רבי יוסף דוד זינגרטן שליט"א רב קהל חסידים נאות הפסגה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו

◇ שימוש חד פעמי בכלי שאין ידוע אם הטבילו אותו ..... קעא

הגאון רבי אברהם יעקב הכהן דוט שליט"א רב קהילת יוצאי חברון קדית הרצוג ב"ב ומו"צ בקהילתנו
◇ חציצה בכלי באופן שבעל אינו מקפיד ואשה מקפידה ..... קעה

הגאון רבי שלום שאול הכהן מזנק שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית
◇ נאמנות קטן לטבילת כלים ..... קעז

הגאון רבי אברהם יהושע סג"ל הזדוזיץ שליט"א רב ביהמ"ד בעלזא רמת אלחנן ב"ב דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ ליבון קל מהו ..... קפז

הגאון רבי שמשון פרנקל שליט"א ראש כולל להוראה ומו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בענין הגעלה ובישול באינדוקציה וקומקום חשמלי ..... קצב

הגאון רבי ברוך חיים דינר שליט"א מו"צ בקהילתנו אלעד
◇ דיני הגעלת כלים ואופן הכשרת הבית לפסח ..... דד

הגאון רבי יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו
◇ בדין הכשר סכין בנעיצה ..... דיא

ענייני פסח

הגאון רבי פינחס ברונפמן שליט"א רב מערב ב"ב אב"ד בקהילתנו
◇ בדין מכירת חמץ ביום י"ד ניסן אחרי חצות ובבין השמשות של יום ט"ו ..... דכא

הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א רב ואב"ד רמת שלמה ירושלים
◇ בסוגיא דמוצא חמץ בביתו ביום טוב פסח ..... דכח

הגאון רבי יעקב חיים דובדוב שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית
◇ בענין הראוי לקבל קמחא דפסחא ..... דלט

הגאון רבי דוד יצחק מנדלבוים שליט"א רב ביהמ"ד דרכי תורה ביתר עילית ומו"צ בקהילתנו
◇ בדין בדיקת חמץ ..... דמב

הגאון רבי חיים כץ שליט"א רב שכונת רמז חיפה ומו"צ בקהילתנו
◇ בדיקת חמץ במקומות ציבוריים ..... דנ

הגאון רבי יהודה ליס שליט"א רב קהילת אהבת תורה ברכפלד מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו
◇ בענין דמי וחליפי חמץ והנאה מחמץ ודוצה בקיומו ..... דנד

הגאון רבי משה יוסף דיזל שליט"א רב קהילת קצות החושן מודיעין עילית דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ שכח לעשות מכירת חמץ ..... דנט

הגאון רבי מאיר מינצר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ מכר את החמץ בקנין שספק אם קונה בגוי ..... רסב

הגאון רבי משה דוט שליט"א רב קהילות תפארת נחמן ב"ב וחניכי חברון גני הדר פ"ת ומו"צ בקהילתנו
◇ הכשרת השיש לפסח ..... רסה

הגאון רבי משה שולזינגר שליט"א רב קהילת מקדש שלמה אופקים ומו"צ בקהילתנו
◇ אופן הכנת ובדיקת הבית לפסח ..... רעג

הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א מרא דאתרא קדית אבי עזרי – חפציבה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ אפו מצות ב'מים שלא שלנו' ..... רצא

הגאון רבי שאול יהודה פרידמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ביתר עילית
◇ אמירת 'לשם מצות מצוה' כשאופה את המצות לאחר זמן ..... רחצ

הגאון רבי יוסף הכהן דובינשטיין שליט"א רב קהילת אהל דחל גדין פארק מו"ע ומו"צ בקהילתנו
◇ גדרי דין ושמרתם את המצות והאם יש מעלה במצות שנטחנו בריחים של יד ..... שג

הגאון רבי יצחק ברונפמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בענין מצוה בו יותר מבשלוחו באפית מצות ..... שיח

הגאון רבי זאב קדויזר שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית
◇ אבילת מצות ללא 'גלוטן' לחולים 'צליאק' ולרגישים לאבילת 'גלוטן' ..... שכא

הגאון רבי נתן בדינגר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בדיני צירוף לחלה בחבורות של מצות ..... שלג

הגאון רבי שמעון ויצמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בדין ברכת אבילת הכרפס ואבילת המדוד ..... שלט

הגאון רבי יוסף נח טונענפלד שליט"א מרא דאתרא שכונת פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו
◇ קיום אבילת הכזיתים ושתיית ד' כוסות לחולים ומצטערים ובדומה ..... שמג

הגאון רבי ידידיה צמח ברוך רבינוביץ שליט"א רב קהילת בני הישיבות אשדוד ומו"צ בקהילתנו
◇ בדין חלוקת המצות של המוציא ושל אבילת מצה בליל הסדר ..... שנד

הגאון רבי יחזקאל שוב שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ שיעור זמן אבילת ב' כזיתים דבורך ..... שסח

הגאון רבי יעקב לשינסקי שליט"א רב קהילת בני תורה גן הדסים מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו
◇ האם נכון להטביל המצה של בורך בחרוסת ..... שעו

הגאון רבי ישראל טויב שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בעניני חג הפסח ..... שפה

הגאון רבי מאיר סגל שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ גרם ביבוי ביו"ט – בהדלקת נר שמן שותחתיו מים ..... שצו

הגאון רבי חיים דיסלדודף שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ אבל ברגל אם יכול ללבוש בגד חדש ..... תח

הגאון רבי נחום שלמה עוזר שטדן שליט"א רב קהילת באר ישראל ב"ב ומו"צ בקהילתנו
◇ ביסוד מצות ספירת העומר, ובמי שיודע שיהיה אנוס ולא יובל לספור ..... תיד

הגאון רבי אהרון גרוסמן שליט"א רב קהילת שארית ישראל פתח תקוה ומו"צ בקהילתנו
◇ בענין תספורת בשנה זו כשראש חודש אייר חל בשבת. ..... תיט

הגאון רבי אהרון שווב שליט"א רב קהילת מעלות שמואל חדיש
◇ בגדר דין תשביתו בהלכה ובאגדה ומסתעף לפנימיות ענין איסור חמץ ..... תכג

ענייני ממונות

הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אב"ד בתר תזרה ראש ישיבת תפארת שרגא ואב"ד בקהילתנו
◇ פועל באפית מצות הממונה על הגשת "מים שלנו" ובשל והגיש מים רגילים ..... תמא

הגאון רבי פינחס ברונפמן שליט"א רב מערב ב"ב אב"ד בקהילתנו
◇ בדין נזקי שכנים ..... תמה

הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א מרא דאתרא קרית אבי עזרי – חפציבה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ עכברים שאכלו עגלת ילדים ..... תמט

הגאון רבי ידמיה אהרן אדלר שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ בדין מגיה שגרם שוא"ו שעל הלמ"ד נהיה קו משוך ..... תנה

הגאון רבי אברהם ברנהולץ שליט"א ראש כולל לדיינים ודיין בקהילתנו
◇ נפל בבניסה לבניין ונחבל ..... תסח

הגאון רבי יצחק בידך דסקל שליט"א דיין בקהילתנו
◇ טבילת כלים בגזלה, האם הוי מצוה הבאה בעבירה ..... תעב

הגאון רבי יהודה רוזנטל שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ בעלות על ולדות מזכר ונקבה של שני אנשים ..... תעח

הגאון רבי אליהו הכהן מונק שליט"א דיין בקהילתנו
◇ משגיחי כשרות שנתקעו בחו"ל בגלל שאין טיסות לאר"י, האם יש חיוב לכשרות בלפיהם ..... תפה

הגאון רבי יוסף דוד וינגרטן שליט"א רב קהל חסידים נאות הפסגה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ נתבע בערכאותיהם והפסיד ובא לבית דין בנגד התובע אם נזקקין לו ..... תפז

הגאון רבי שמואל חיים כהן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו
◇ שעבודא דר"נ במקום הפסד ..... תצג

הגאון רבי דוד זויברמן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ פתח חבילת חמאה כדי להוכיח שיש בחנות נגיעות של חרקים והנייר נקדע ..... תצט

הגאון רבי יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר שליט"א מו"צ בקהילתנו ירושלים
◇ שכר פועלים לאפית מצות והמאפיה נשרפה ..... תקב

הגאון רבי שמואל אדליך שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ קנה חליפה והחזירה לאחר שהשתמש ..... תקז

ענינים נחוצים

הגאון רבי אליעזר יעקבוביץ שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב
◇ בענין כשרות התרופות ..... תקטו

הגאון רבי שלמה שמחה רויטמן שליט"א רב וד"מ מכון להודאה שמחת שלמה ומו"צ בקהילתנו
◇ בירור ברכות במאכלים שנשתנו ..... תקבג

הרב חיים חנוך זונדל שאג שליט"א
◇ בענין "מצות יד" במאפיית 'מצה בעקערי' ..... תקל

הרה"ג ר' אברהם שלזינגר שליט"א מפקח בד"צ חניכי הישיבות
◇ טבילת והכשר כלים חדשים, והמציאות בכלים הבאים מחו"ל ..... תקסד
◇ ביעור מעשרות ..... תקעג
◇ כשרות הדגים ..... תקעח
◇ חמץ ותערובתו - בפסח ולאחריו ..... תקפב
◇ כשרות הפאות ..... תרא
◇ שטרות מבירת חמץ שע"י בד"ץ חניכי הישיבות ..... תרה

רבינו
מרן הגאב"ד
הגאון הגדול
רבי מרדכי גרוס שליט"א

ראש בתי הדין "חניכי הישיבות"
וראש "בד"צ ועדת מהדרין"

דבריהם הם זכרונם - מהגאון רבי ישעיהו פרנקל זצלל"ה

מרא דאתרא קרית הרצוג ב"ב, אב"ד בקהילתנו

◇ בגדר מצות כורך בזמן הזה ..... תריא
◇ בענין הסיבה בזמן הזה ..... תריז
◇ שכרן של גומלי חסדים ..... תרכא

הספדים ודברים לזכרו של הגאון רבי ישעיהו פרנקל זצלל"ה

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

◇ דברים שכתב בפתיחה לקובץ לזכרו ..... תרכה

הגאון רבי פינחס ברונפמן שליט"א רב מערב ב"ב ואב"ד בקהילתנו

◇ הספד בשעת ההלויה בבית מדרשו 'ברם ישראל' ..... תרכו

הגאון רבי יוסף נח טוננפלד שליט"א מרא דאתרא פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו

◇ הספד במלאת שבעה להסתלקותו ..... תרכט

הגאון רבי אברהם יעקב הכהן דוט שליט"א רב קהילת יוצאי חברון קרית הרצוג ב"ב ומו"צ בקהילתנו

◇ ללמוד מהנהגה אחת של רבינו ..... תרלב

הגאון רבי ברוך חיים דינר שליט"א מו"צ בקהילתנו אלעד

◇ הספד בהיכל כולל 'מדרש אליהו' אלעד ..... תרלד

מקלטוסו של אחד התלמידים

◇ נטפי דמע אחד מיטתו ..... תרלז

דברי הספד מאחד הנכדים

◇ דברי הספד וזכרון למוח"ז הגאון הגדול ר' ישעיהו ב"ר משה לייב פרנקל זצוק"ל ..... תרלט

בנו בכורו הגאון רבי יאיר פרנקל שליט"א

◇ דברי מספד שנשא בשעת ההלויה ..... תרמב

ביטוח החמץ הנמכר לעכו"ם בפסח[א]

חומרת איסור חמץ ולהיפך לצד הטוב במעלת הזהיר

איסור חמץ חמור משאר איסורים כדמצינו בו איסור לא יראה ולא ימצא שלא מצינו כמותו אלא באיסור עבודה זרה, שנאמר בה "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז כו). והתבאר בשו"ת מן השמים סי' עא שמשום כך איסור חמץ במשהו ולא בנותן טעם כבשאר איסורים, דהא החמירו בו כחומרת איסור עבודה זרה, שנאמר בה "ולא ידבק בידך מאומה" (דברים יג יח). והוא מבואר כבר בזוה"ק פרשת תצוה על הא דכתיב "אלהי מסכה לא תעשה לך" וסמיך ליה "את חג המצות תשמור" (שמות לד יז-יח) מאי האי לגבי האי, אלא הכי אוקימנא, מאן דאכיל חמץ בפסח כמאן דפלח עבודה זרה.

וכגודל איסורו וחומרתו כך גם גודל השכר שהובטח בקיומו, וכדהובא בבאר היטב סי' תמז סק"א [מהאריז"ל] שהנזהר ממשהו חמץ מובטח לו [או שיועיל לו] שלא יחטא כל השנה. ובמקראי קודש הביא משמי' דהאבני נזר לבאר זאת, עפ"י מש"כ הרמב"ם בהלכות שבועות פ"ה ה"כ, דמי שנשבע שלא יאכל שבעה ימים הרי זו שבועת שוא, דאי אפשר לו שיחיה. ומעתה, כיון שמזון היצר הרע הוא מאכל שבעה ימים, וודאי אינו ניזון מאכילה של מצוה, נמצא שמי שנזהר ממשהו חמץ בפסח, לא נתן מזון הס"א שבעה ימים וביטל על ידי זה את כוחו, דלבו חלל בקרבו, ולהכי מובטח לו שלא יחטא.

חמץ הנמכר לגוי המבוטח אצל חברת ביטוח

יש לדון במי שמבטח את נכסיו בחברת ביטוח, ובכלל נכסיו גם החמץ שהוא מוכר לגוי, ומצוי הדבר בחברות גדולות המבוטחות אצל חברות הביטוח, וגם כמות החמץ שלהם הנמכרת לגוי גדולה היא. הן אמנם כי אפשר לפרט שאין הביטוח כולל את החמץ הנמכר לגוי בפסח, אך באופן שלא הותנה כך והביטוח כולל גם את זאת, יש לדון בו מכמה אנפין בדברים שדנו בהם המחברים והמסתעף.

האיסור על חברת הביטוח

דאשית יש לעי' בו מדינא דשו"ע סי' תמ סעי' א שכתב 'גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה, בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו, חייב לבערו'. ומבואר, שחיוב אחריות על החמץ משוי לה כנמצא ברשות המתחייב, ואם החברה המבטחת עוברת בזה על איסור בל יראה ובל ימצא, הרי החמץ נאסר אחר הפסח כדין חמץ שעבר עליו הפסח, שהוא אסור גם לאחרים. הן אמנם שחיוב אחריות אינו אוסר אלא הנכסים הנמצאים ברשות מקבל האחריות, כמבואר

א נכתב ונערך מתוך כתבי רבינו שליט"א על ידי הגאון רבי אברהם ברנר שליט"א ותשח"ל.

בשו"ע שם שהוא רק על הנמצא בביתו או ברשותו, מכל מקום בדרך כלל בחברת ביטוח כולל הביטוח הן את הנכסים והן את המקום שבו הם נמצאים, ונמצא אם כן שהנכסים נמצאים ברשותה של חברת הביטוח, ובגוונא של איסור חמץ יש בזה לאסור.

והנה היה מקום לדון בו, מפלוגתת הראשונים שהובאה שם בשו"ע, דיש אומרים שאפילו אם אינו חייב באחריותו בדין, אלא שיודע שהגוי אלם ויכפהו לשלם אם יאבד, נמי חייב לבערו, ויש חולקים. והיא פלוגת רמב"ם וראב"ד בהלכות חמץ ומצה פ"ד ה"ד, דדעת הרמב"ם דגם בלא קבלת אחריות, אם יודע הישראל שהגוי אונסו וכופהו לשלם אם יאבד, הרי זה חייב לבערו, שלא כדעת הראב"ד שהשיג שם וס"ל דליכא איסור וחיוב ביעור אם אין עליו קבלת אחריות כדין. והמשנ"ב שם סק"ח כתב דלכתחילה יש לחוש לדעת הרמב"ם.

ובפשטות למבואר בדברי השו"ע, אין האיסור בכה"ג בחברת ביטוח, שאין לה דין שומר על החפצים רק חיוב תשלומים, אלא לדעת הרמב"ם דס"ל שגם בלא חיוב אחריות מדינא, איכא איסור דחמץ בפסח משום חיוב התשלומים. אכן בהגהות רעק"א שם כתב, דמש"כ השו"ע שצריך שיהא 'חייב באחריותו מגניבה ואבידה', אין הכוונה בחיוב אחריות של שומרים, ודי במה שקיבל עליו אחריות בפירוש. דהא השו"ע שם איירי בעכו"ם שהפקיד חמץ אצל ישראל, והא קי"ל דאין דין שמירה לנכרים אא"כ הוא מתחייב בקנין, כמבואר בשו"ע חו"מ סי' שא ס"א. ולדבריו, גם בחמץ שנמכר לגוי המבוטח בחברת ביטוח, הגם שאין להם דין שומרים עליו, מכל מקום חיוב תשלומים יש עליהם, ושוב יש בו משום איסור בל יראה ובל ימצא לדעת הכל.

לאסור משום ש'רוצה בקיומו'

עוד יש לעיין בו, מאחר שחברת הביטוח רוצה בקיומו של החמץ, שהרי אם יאבד יהיו חייבים לשלם למבוטח את שוויו, הא איתא בשו"ע יו"ד סי' קלג ס"ו 'אפילו אמר לו העכו"ם שמור בחינם חבית זו של יין נסך, אף על פי שפטור אם נשברה או שאבדה, מכל מקום מיצר הוא אם תשבר או תאבד מתוך שמירתו ורוצה הוא בקיומו ואסור'. ומקורו מגמ' ע"ז סד א ובתוס' שם לב א הביאו לגבי איסור חמץ, שלא להשתמש בכלים הבלועים בחמץ משום שהוא רוצה בקיומו.

וכן הוא בשו"ע סי' תנ סעי' ז 'אסור להשכיר כלי לאינו יהודי בפסח כדי שיבשל בו חמץ' וטעמא דהאי דינא כדהתבאר במשנ"ב שם, משום שהוא רוצה בקיומו של החמץ, שאם ישפך החמץ בשעה שהכלי עומד על האש, יבקע הכלי, והרי הוא כנהנה מן החמץ'. ולפי זה יש לאסור זאת מפני שחברות הביטוח עוברים בזה איסור, שהרי הם חפצים בקיומו של החמץ, דבלאו הכי יצטרכו לשלם למבוטח את שוויו.

אמנם דעת הפרי חדש בסי' תנ סק"ז שאיסור 'רוצה בקיומו' אינו אלא בעבודה זרה, שמצווה כל ישראל לבער אותה ואת תשמישיה מן העולם, משא"כ בשאר איסורים, ואפילו בחמץ שחייב לבערו, מכל מקום אינו עובר עליו אלא אם כן הוא שלו. והוכיח כן מדברי רש"י בע"ז סד א ד"ה

מדרבנן, שכתב לבאר טעם האיסור של רוצה בקיומו בעבודה זרה משום שהישראל מצווה לבטל עבודת כוכבים ותשמישיה. וכדברי פר"ח כן הוא בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רמ, וכן נקט להלכה במקור חיים סי' תנ סק"ז.

אכן גם לדעת המחמירים דס"ל שהיכא שהוא רוצה בקיומו, יש לאסור גם בפסח, ולא רק באיסור ע"ז, מ"מ יש לומר דבנידון דידן ליכא איסורא. חדא, על פי מש"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' קטז, דאין לאסור היכא שהוא רוצה בקיומו של איסור, אלא במקום שרוצה להרויח בכך, כשכרו לשמור יין נסך המבואר בגמ' שם, או המקיים כלאים כמבואר בע"ז סג ב [וכן המובא לעיל במי שהשכיר כלי כדי לבשל בו חמץ שמרויח בו בבישול. ואמנם יש לדון בו ממש"כ המג"א שם סק"י שענין רוצה בקיומו שם הוא במה שאם יטול החמץ מהקדרה בעודנה על גבי האור יבקע הכלי, דבכה"ג לכאו' הוא רוצה בקיומו בשביל שלא יהיה לו הפסד הכלי] אבל כשהוא רוצה בקיומו של החמץ כדי להינצל מהפסד בלבד אינו אסור. והוכיח כן מהא דהמקבל עליו אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של הגוי אינו אסור. וכן כתב לדינא במקור חיים סי' תנ סק"ז לחלק בין משכיר שנהנה ומרויח מקיומו של החמץ, למשאיל שאין בו אלא הצלת נזק באי תשלומו אך לא ריוח. ולפי זה בחברת ביטוח שרצונה שלא יאבד החמץ אינו מתוך רצון להרויח מדמי הביטוח שמשלם המבוטח, אלא רק כדי שלא יפסידו ויצטרכו לשלם בעבורו, בכה"ג אינו בכלל 'רוצה בקיומו' שנאסר, ויש לדון בזה.

עוד יש להתיר בו ממש"כ בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רכה דהא דכשרוצה בקיומו הוא אסור אינו אלא כשעושה מעשה, דומיא דמה שהובא בשו"ע שמשכיר כלי לנכרי, שבזה ניכר מתוך המעשה שרוצה בקיומו של החמץ. אבל בנידון דידן שלא היה מעשה, ואין בו אלא מחשבה שאין הביטוח רוצה שיתכלה הדבר ויצטרכו לשלם בעבורו, בכה"ג לאו בכלל האיסור הוא. וכן הוא בשו"ת שער אפרים סי' ו שהתיר ביושב ומשמר, ובהג"ה שם מבנו פירש הטעם משום שאין האיסור אלא בעושה מעשה בידים.

עוד צד היתר יש בו ממש"כ מהרא"ל ציינץ במגן האלף שם סק"ט, שלא אסרו היכא שהוא רוצה בקיומו רק כשיש לו הנאה ישירה מהחמץ, כגון שרוצה בחמץ בכדי שלא יבקע הכלי, שנהנה בזה מהחמץ עצמו, אבל כשאין זו הנאה ישירה מהחמץ רק שהוא רוצה שלא יתכלה, אין בזה איסור דרוצה בקיומו. ולהכי ס"ל לר"ת דאין איסור במקבל אחריות על חמץ של עכו"ם בביתו של הנכרי, אף שודאי הוא חפץ בקיומו, דהרי משמע שהתירוהו גם בשומר שכר, וע"כ משום שלא אכפת לן בהנאה הבאה ממילא.

חברה בע"מ

בעיקר הדבר יש מקום לדון, שחברת הביטוח לא תעבור באיסור בל יראה ובל ימצא על החמץ המבוטח אצלה, משום שבדרך כלל חברות הביטוח מבוטחות אצל חברות הגדולות מהם, ובדרך כלל אותן החברות הן בבעלות עכו"ם, ונמצא שההפסד מאי קיומו של החמץ אינו נופל עליהם כי

אם על החברה הגדולה המבטחת אותם. ואמנם, גם בהא גופא יש לדון לגופו של מקרה, שהרי גם אם עיקר הנזק משולם על ידי החברה הגדולה, מכל מקום חברת הביטוח בה מבוטח החמץ מפסידה גם היא אחוזים מסוימים [ועוד כי בדרך כלל יש לה גם הפסד בכל אופן של גביית הביטוח בהעלאת פרמיית הביטוח שלה כלפי החברה הגדולה המבטחת אותה].

אכן, אם חברת הביטוח היא חברה בע"מ, שמשמעות הערבון המוגבל היא, שהאחריות אינה מוטלת על הבעלים, כי אם על נכסי החברה המשועבדים לפריעת חובותיה, ויש בעלות ורשות משפטית נפרדת על החברה, עד שגם בעלי המניות שלה אינם מחויבים באופן אישי בפרעון החובות, מטעם זה אין איסור של בל יראה ובל ימצא על אי מי מבעלי חברת הביטוח, כי אין חובת התשלום מוטלת עליו באופן אישי.

ואכן כך נקטו האחרונים לדינא, כמבואר בשו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' נד, שו"ת הרי בשמים תנינא סי' קטו, שו"ת האלף לך שלמה סי' רלח, שו"ת כתב סופר ח"א סי' קפד, שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' סג. ועי' שו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' סה, שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א, שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' שו ושו"ת משנה הלכות ח"ו סי' רעז.

גדר חיוב האחריות

ואמנם גם אם חברת הביטוח אינה חברה בע"מ, יש מקום לדון בגדר חיוב התשלום על ידי החברה, ואם יש בו לאסור משום בל יראה ובל ימצא. דיש מקום לומר, שתשלום דמי ביטוח בעבור נזק הנגרם, הוא משום חיוב על העיסקה שבין המבטח למבוטח, שהעיסקה ביניהם מחייבת תשלום באופנים של היזק, ואינו תשלום על הנזק עצמו שנגרם, וכדמצינו שאפשר לבטח נכס כמה וכמה פעמים, והביטוח אינו חייב להיות על שווי הנכס הניזוק, כי אם לפי העיסקה שהועמדה בין המבטח למבוטח. ולפי"ז ליכא איסור בל יראה ובל ימצא לבעלי חברת הביטוח, כי אחריותם והתשלום הניתן על ידם אינו על החפץ, אלא חיוב תשלום צדדי על העיסקה שבינם לבין בעליו.

וכבר דנו בו הפוסקים לגבי חיוב נזיקין, בשוכר שביטח את בית המשכיר בחברת ביטוח, ונשרף הבית או שניזוק, אם תשלום חברת הביטוח לשוכר שביטח את הבית או למשכיר שהוא בעליו של הבית. ודנו בו בצדדים אלו, כי אם תשלום הביטוח הוא בעבור הנזק, הרי הוא של המשכיר שהוא הבעלים, אך אם תשלום הביטוח הוא מחמת העיסקה שבין המבטח למבוטח, כיון שאת הביטוח עשה השוכר, אין למשכיר בזה כלום. ועי' מש"כ בזה בשו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ג סי' קכח ואור שמח בהלכות שכירות פ"ה ה"ו. וכ"ה בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ו סי' קג, ומטעם זה שאין דיני שמירה בביטוח, רק התחייבות לתשלום במקרה של נזק, בתמורה לתשלום דמי הביטוח החודשיים, ואין המשכיר שייך בזה כששילמם השוכר.

עוד נפק"מ איכא בעיקר הדבר, במזיק דבר שמבוטח בחברת ביטוח, אם צריך לשלם עליו לניזק מלבד מה שיקבל עליו

הניזק מחברת הביטוח, כי אם תשלום הביטוח הוא על החפץ הניזוק, נמצא שקיבל כבר הבעלים את תשלומי הנזק, והניזק פטור כיון שאין הפסד לבעלים במעשהו. אך אם תשלום חברת הביטוח הוא בעבור העיסקה שבינה לבין הבעלים המבטח, שבאופן זה יקבל סכום כסף מהביטוח, צריך הניזק לשלם לבעלים על ההיזק, כי אין תשלום הביטוח שייך כלל לנזק. ואכן כך נקטינן להלכתא, שבכה"ג צריך המזיק לשלם את דמי החפץ שהזיק, כי תשלום הביטוח לניזק לא בא כתמורת דמי החפץ, רק תשלום על העיסקה שביניהם. וכן מבואר בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' ז, שו"ת הרי בשמים מהדו"ת סי' רמה, פתחי חושן שכירות פ"ח הערה נה, ועי' בשו"ת בנין אב סי' ע.

וזהוא טעם נוסף להא שלא יהא בו איסור מטעם שחברת הביטוח רוצה בקיומו של החמץ, כי מאחר והתשלום אינו על החמץ כי אם על העיסקה שבינה לבין בעליו, הרי זה כחמץ של אחרים שגם מי שרוצה בקיומו אינו עובר עליו כל שאינו שלו. וכן הוא בהליכות שלמה פ"ו או' א שאין איסור בל יראה ובל ימצא בחברת ביטוח, כי אין התשלום בתורת חיוב שמירה על החפץ, ואינם משלמים אלא על ההפסד שנגרם לבעלים בהעדר החפץ.

איסור משתכר באיסורי הנאה

על דרך זו יבואר גם מדוע אין בו איסור של משתכר באיסורי הנאה, כמובא בשו"ע סי' תנ סעי' ד לגבי ישראל שהיה לו תנור ואפה בו נכרי חמץ בפסח, שאסור לו ליטול מהם מעות בשכרו, כיון דהו"ל משתכר באיסורי הנאה. דלמתבאר לעיל שהתשלום של חברת הביטוח אינו על החמץ אלא על העיסקה שבינה לבין בעליו, נמצא שאין הנאתו באה מן החמץ, ואין זה נהנה מאיסורי הנאה. מלבד המבואר בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' ז בדעת תורה שם, ובשו"ת מהר"ש ח"ד סי' נב, דכל האיסור הוא רק כשהתשלום הוא בעבור הפסח, אך כשהתשלום מובלע בכל השנה ליכא משום נהנה באיסורי הנאה, ותשלום הביטוח הרי שנתי הוא ולא על הפסח.

תביעת חברת הביטוח

באופן המוזכר להיתר, כשחברת הביטוח שמבטחת את החמץ הנמכר לגוי מבוטחת אצל חברת ביטוח גדולה שהיא בבעלות עכו"ם, יש לדון אם יוכל מוכר החמץ לתבוע את הפסד חמצו מהחברה המבטחת, חדא משום שאין החמץ שלו, ועוד, כי איך יקבל פיצוי מחברת ביטוח בעבור החמץ, והרי הוי מותר איסור הנאה מהחמץ.

הנה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שי כתב, שיש תוקף למכירת חמץ גם כשדעת הנכרי היא שהיהודי עושה כן רק לקיום המצוה, ואין דעת הנכרי לקנות מחמת כן, ומשום שלא צריך להקנות את החמץ לגוי עד שיהא ברשותו, וסגי במה שהוא יוצא מרשותו של ישראל. דלא דמי למכירת בכור לגוי כדי להיפטר על ידי זה שלא יצטרכו לפדותו, ששם צריך שיזכה הגוי בבהמה כדי לפוטרה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהא חמצו של ישראל, וסגי במה שיוצא מרשות ישראל אפילו רק בדרך של הפקר כדי שלא יעבור

עליו, ובהא ישראל ודאי גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת, ואילו רצה הגוי להוציא החמץ ולהשליכו לחוץ, לא ימחה הישראל בידו כלל, ואם כן מה לי במה שאין דעתו של הגוי לקנות.

ויסוד דבריו, משום שהחמץ בעצם אינו ברשותו של האדם, דהא הוי איסור הנאה, ולא היה צריך לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, והתורה היא שעשאתו כאילו הוא ברשותו, ולזה סגי בהפקעה מועטת. וכן הוא במשאת בנימין סי' נט.

ואם אין צריך שיהא החמץ של העכו"ם על פי חוקי המדינה, אף שהסיבה שבחברות הביטוח משלמים על הפסד החמץ היא משום שעל פי חוקי המדינה לא הוי מכירה לגוי והחמץ הוא של ישראל, מכל מקום רשאי הוא לדרוש תשלום מחברת הביטוח על דמי החמץ אם יאבד בפסח. מלבד המבואר לעיל, שהתשלום אינו בעבור דמי החמץ, אלא בעבור העיסקה שבין המבוטח למבטח.

אין הביטוח אלא על רכושו

אכן יש מקום לדון בהא, דהא מכל מקום אין תשלום הביטוח אלא על רכושו של המבוטח, ולא על דבר שאינו ברשותו, וכל שהיה החמץ באותה העת ברשותו של הגוי, היאך יוכל לתבוע אותו מחמת אותה עיסקה שבינו לחברת הביטוח. הן אמנם שאם חברת הביטוח מבוטחת אצל עכו"ם שהדבר מותר, משום שאין בו יותר מטעות עכו"ם המותרת [עי' ב"ק קיג ב רמב"ם גזילה פי"א ה"ד ורמ"א חו"מ סי' שמח ס"ב] מ"מ יש לדון בו מחמת ההשתתפות המוטלת על חברת הביטוח בבעלות היהודית אותה הוא תובע שלא כדין על חמץ שלא היה שלו באותה העת של ההפסד אותו הוא תובע.

ואמנם יש מן האחרונים שכתבו שיש להרחיב את פוליסת הביטוח, באופן שתבטח בפירוש את החמץ שנמכר לגוי בערב הפסח, או שמלבד ביטוח הרכוש הרגיל יש לבטח גם מהפסד ואובדן רווחים, דבכה"ג כיון שהנכרי שנמכר לו החמץ מחויב בהפסדו של החמץ, הרי הביטוח משלם את סירובו לשלם הפסד זה.

ובמה שהותר ליקח דמי החמץ ואין בזה משום חליפי איסור הנאה התופסים דמיהם, כי אף אי נימא שהוא תשלום על העיסקה שביניהם ולא על החמץ, הא מכל מקום החמץ הוא הגורם לתשלום אותו הממון, יעוי' בשו"ת דברי חיים דיני חמץ סי' טו ובספרו אמרי בינה הלכות חמץ סי' ו שביאר, שדמי היזק לא הוו חליפי איסור הנאה אלא תשלום גוף הממון, כדמוכח מגמ' ע"ז נט ב וכדפסק בשו"ע יו"ד סי' קלב ס"א. ומטו משמי' דמו"ר מרן הגרי"ש זצ"ל, שהוא כהמבואר בגמ' ע"ז נט ב בגוי שניסך יינו של ישראל, שיכול הישראל לתבוע ממנו דמיו, אף שאסור לו למכור היין לאחר וליהנות מדמיו, ומשום שתביעתו כלפי הגוי המנסך היא על שפיכת היין הכשר קודם שנתנסך ואיבודו, ודמי יין כשר הוא דקא שקיל, והוא הדין הכא שהוא נוטל מן הגוי את דמי החמץ שהיה קודם הפסח שעדין לא נאסר. וצ"ע.

אכן עדין יש לעיין בו אם אין בתביעה זו חסרון הערמה במכירה, וגילוי דעת

שלא נתכוין למכור החמץ במכירה גמורה. ואמנם דעת רבים מן הפוסקים, שכיון שנעשתה המכירה כצורתה, אין היא מתבטלת משום גילוי דעת. וכבר כתב בנוב"י מהדו"ק או"ח סי' יח, דמה בכך אפילו היתה כוונתו להערמה, הגע עצמך ישראל ימכור לישראל סחורות באופן המועיל וכו' וכי אנו משגיחין בהערמה דילי', הלא נקהה את שיניו בדין ונוציא המקח מידו בעל כרחו וכו' ה"נ כבר זכה הקונה הנכרי, ומה לנו בהערמת המוכר, וכיון שזכה הנכרי שוב אין כאן בל יראה עיי"ש.

במה שאין הגוי נותן אלא מעט משוויו

במפעלים גדולים ששווי החמץ רב, נראה שראוי שאם הם נמצאים בחו"ל [שאין בו איסור מכירת המקום לגוי] שלא רק ישכירו המקום לגוי אלא ימכרו לו את המקום, ע"ד מש"כ המקור חיים בסי' תמ סק"ג, שבמכירת חמץ שהגוי נותן בה רק דבר מועט, והשאר נזקף עליו במלוה, כיון שאם יאבד הרי לא ישלם הגוי כלום, אין בו להועיל להיפטר מאיסור בל ימצא, דשכירות מקום לחוד אינה מועלת בחמץ שקיבל עליו ישראל אחריות, דחיישינן לשיטות דס"ל דשכירות לא קניא, ולכן יש למכור לו המקום, ואז הוי אחריות ישראל בחמץ עכו"ם הנמצא ברשות עכו"ם שהוא מועיל. ועי' שו"ת דברי נחמיה סי' לה. וידוע מש"כ הגר"ז בסי' תמח סעי' ח ובסדר מכירת חמץ, דמחמת שהגוי נותן רק מעט כסף ואינו נותן שיווי כל המקח, הרי היא הערמה ניכרת, וצריך להעמיד ערב קבלן במכירת חמץ בעד כל המעות.

ומאחר שיש לעשות ככל האפשר כדי שלא תהיה הערמה ניכרת, הן מחמת הסכום הגדול של שווי החמץ שהעכו"ם לא ישלם עליו, וגם דאפשר שאי אפשר לכופו על כך, כי אומדנא דמוכח ובלבו ובלב כל אדם הוא שלא כיוון העכו"ם לזה, עי' בספר שערי שלמה סי' יח, ובמנחת יצחק ח"ג סי' א ס"ק כו. על כן כשיש ביטוח יש בו מעלה כיון שיש בזה פחות הערמה. ואף שעדיף שיהיה הביטוח על שם הגוי, מכל מקום הוא מועיל גם כשהוא על שם הישראל, כיון שבחוקי הביטוח יכול אדם לבטח נכסי חברו, ולכך אין בזה הערמה על המכירה, עי' תשובות והנהגות ח"ו סי' קא. ויש בו להועיל גם על מה שמוזכר בשטר המכירה, שהגוי מקבל עליו אחריות על החמץ בגניבה ואונס, וודאי הוא אומדנא דמוכח שאינו מקבל זאת וודאי שלא ישלם, ומסתבר גם שבית דין לא יחייבוהו אחר שהיא אומדנא דמוכח, והטוב לזה מה שנעשה ביטוח על החמץ בחברת ביטוח של עכו"ם לשבוע אחד, תמורת תשלום הביטוח שיתקבל מהעכו"ם או מהישראל, ויעוי' במנחת יצחק ח"ג סי' א ס"ק כו. [ובכל גוונא עדיף שהחברה המבטחת תהיה מבוטחת אצל חברה נכרית וכדהובא לעיל, כי אין מועיל מה שמבטחים עבור הנכרי כשיש עדין ביטוח מוקדם בעבור הישראל, וביטוח החברה היהודית אינו פוקע עד שהסחורה עוברת לרשות הקונה]. אכן אין בביטוח להועיל למה שנכתב בשטר המכירה שהגוי מקבל אחריות גם על פשיעה, שהרי חברת הביטוח אינה מבטחת באופן זה, וצ"ע.

סחורה הנשלחת מחו"ל הנמצאת עדין בספינה

ישראל שהזמין חמץ ממדינת הים, והחמץ נשלח אליו באופן שבימי הפסח כבר יצא מרשות המוכר בדרך אל הקונה, אך לא הגיע עדין לרשות הקונה, הרבה אריכות דברים יש בענין זה, והוא תלוי נמי אם הספינה בבעלות ישראל או בבעלות עכו"ם, ונביא כמה ראשי פרקים בנידונים שדנו בזה, אך אין בו להכריע ההלכה למעשה.

כשהסחורה נמצאת בדרך, יש מקום לדון אם הקונה יכול למכור אותה לגוי בימי הפסח, אם כבר נחשב כבעלים עליה קודם שבאה לרשותו. ונחלקו בזה, דעת שו"ת ערוגת הבשם או"ח סי' קיד, שעצם מה שהעביר המוכר את הסחורה לספינה כדי שתועבר לרשות הקונה, יש בזה קנין סיטומתא שזכה בה הקונה אף שעדין לא באה לרשותו, ומטעם זה מועילה מכירת החמץ לגוי על ידי הקונה. וכ"ה בשו"ת פני מבין סי' קא. ואמנם בשו"ת בית שלמה או"ח סי' פ – פא שו"ת מהרש"ג סי' כד ושו"ת נטע שורק סי' לה ס"ל דכיון שאין כאן קנין של הקונה, ואינו נחשב לסיטומתא שהרי אם יגיד המוכר לבעלי הספינה או הרכבת המובילים את החמץ להחזירה לו, הרי יחזירוהו לו ומוכח שאין בזה קנין סיטומתא, והרי היא ברשות המוכר. אכן יש מקום לחלק כי אף שיחזירוה לו אין זה אלא משום שאין להם ענין עם הקונה אלא עם המוכר ששלחה עמהם, אך אין בזה להכריע מדינא דמוכר וקונה שלא נעשה בזה קנין והוא שייך לקונה. אכן כיום לא ברירא אם יש בכה"ג משום קנין סיטומתא, ועי' מש"כ בזה בפתחי חושן קנינים פ"א או' כא ופי"ג או' ב.

כיון שבדרך כלל הקונים מקבלים את הקונטינר שבו נמצאת הסחורה והוא שמור להם [ובתשלום הסחורה משלמים גם על זה] אם כן הוי חצירו הזוכה לו. ואף שהקונטיינר עצמו אינו שלהם ואינם זוכים בו, מכל מקום אפשר שהכנסת הסחורה לתוך הקונטיינר בעבור הקונה יש בה תחילת השתמשות ששכירות נקנה בו, כמבואר בנתיבות המשפט סי' שו סק"א. ואמנם צ"ע בעיקר הדבר, כי אם לא ברירא שהסחורה שייכת לקונה קודם שהגיעה אליו, איך יהיה בו קנין לשכירות.

להאי גיסא שאינו נחשב של הקונה, יש לדון אם עכ"פ הוא נחשב כנמצא עדין ברשותו של מוכר, ובאגרות משה ח"א סי' קמו כתב שהוא תלוי אם המוכר יכול לחזור בו מן המקח או לא, דאם אינו יכול לחזור בו מן המקח ממילא אינו נחשב כנמצא ברשותו. ובדרך כלל על פי החוק יכול המוכר לחזור בו, ואם כן חשיב כנמצא ברשותו. ומאידך, מצד מנהג הסוחרים אין למוכר לחזור בו באופן זה שנשלחה הסחורה לקונה. ועי' שו"ת לבושי מרדכי ח"א סי' קז.

כל היכא שאינו נחשב ברשותו לענין מכירה, כתב האג"מ שגם אינו עובר עליו בבל יראה, ואם אינו נחשב ברשות מוכר, הרי זה כגנב וגזלן שאינו עובר בבל יראה. ואמנם בנגזל הוא תלוי במחלוקת, דדעת שיטמ"ק בב"ב צו ב שאינו עובר, וכן הוא בנוב"י סי' כ וחכמת שלמה סי' תמח סק"א. אכן במקור חיים סי' תמח ס"ק יד ס"ל שעובר על בל

יראה, וכ"ה בגר"ז בקונטרס אחרון סי' תמ סק"א שמדרבנן עובר, וכ"כ בשו"ת אמרי יושר סי' כג. וצ"ע למעשה.

ולגבי קונה אם עובר בבל יראה גם להאי גיסא שאינו שלו, דמכל מקום הוא חייב באחריותו, כתב בשו"ת מהרש"מ סי' כד וסי' סט, שבדבר שאינו שלו ויש לו עליו חיוב אחריות, אין עליו איסור בל יראה אא"כ נמצא הדבר ברשותו, אך אם הוא עומד באגם או ברשות המשותפת לשניהם, אינו עובר עליו בבל יראה. ואמנם לא ברירא האי מילתא, עי' שו"ע סי' תמ סעי' א במג"א שם ובפמ"ג א"א שם. ועי' ארחות חיים סי' תמ סק"ד.

ובגוונא שאינו שלו רק שהוא באחריותו, אם מועילה מסירה לגוי בכהאי גוונא, במשנ"ב סי' תמ סק"ד הביא בזה פלוגתת האחרונים, וכתב שימכור הבית לגוי והגוי יקבל עליו אחריות של גניבה ואבידה, וכן נהג הקונה בכה"ג שאין החמץ ברשותו רק שהוא באחריותו.

פעמים שמזמינים סחורה שיש בה חמץ כדי לספק אותה ללקוחות אחר הפסח, ועדין לא שילמו בעבורה, ויש לדון בה גם באופן שיש אפשרות לבטל את ההזמנה, ואין מחייבים אותו בתשלום אלא ביום שתשלח הסחורה, כי אפשר דחשיב כרוצה בקיומו של החמץ. ואמנם כיון שאינו שלו ואין לו עליו חיוב אחריות, וגם שהוא רק בשב ואל תעשה שהרי אין כאן מעשה של רצון בקיומו, בכה"ג הוא מותר לכתחילה. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' יג ס"ק יג, ובתשובות והנהגות ח"ד סי' רטז. ומה שהחמיר בזה בשו"ת עמודי אור סי' טז, הוא בגוונא שקנה החמץ קודם הפסח כדי שיחול בו הקנין לאחר הפסח.

ובעת הצורך יש להקל בבעלי חנויות הקונים חמץ קודם הפסח ומוכרים אותו לגוי בפסח, כמבואר בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' מט ובשו"ת להורות נתן ח"ד סי' לז סק"ה.

גדר החיוב במצות סיפור יציאת מצרים[א]

בהא דהרמב"ם לא מנה אלא מצות ההזכרה של ליל הפסח

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. ומבואר בדבריו דאיכא מצוה מיוחדת של סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, ואף מנאה כמצוה בפני עצמה במנין המצוות (מצוה ח).

ובהלכות קריאת שמע כתב הרמב"ם (פ"א ה"ג) ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע. ויש להבין, כיון שסבר הרמב"ם דמצוה היא להזכיר יציאת מצרים בכל יום, מאיזה טעם א"כ לא מנה מצוה זו במנין המצוות, ומאי שנא הזכרה דליל הפסח דילפינן לה מקרא ד'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' שמנאה בכלל המצוות, להזכרה שבכל יום דילפינן לה מקרא ד'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך' שלא נמנית כמצוה בפני עצמה[ב].

הן אמנם דהצל"ח (ברכות יב: ד"ה מזכירין) והקרן אורה (שם ד"ה והנה יציאת) כתבו, דאין ה"נ ואם היה כתוב 'זכור את יום צאתך' וגו', אכן היה בו ציווי והיתה המצוה נחשבת כמצוה בפני עצמה, אך מכיון שלא נאמרה מצוה זו בלשון צווי ולא נאמר אלא 'למען תזכור', אין בה אלא נתינת טעם למצוות אכילת פסח ומצה שנכתבו קודם לכן, והיינו שטעם אכילתם הוא כדי שעל ידם תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וכדפירש רש"י בפרשת ראה (דברים טז ג) להאי קרא וכתב, 'למען תזכור על ידי אכילת הפסח והמצה יום צאתך'. ואף שממילא אנו למדים מזה שזכירת יציאת מצרים כל ימי חייך היא מצוה [וכלשון הרמב"ם בהלכות קריאת שמע] מכל מקום אינו נכנס בכלל מנין המצוות[ג]. אלא שעדיין צריך ביאור בזה

א נכתב ונערך מתוך שיעורי וכתבי רבנו שליט"א על עניני הפסח וגדרי מצות חינוך על ידי הגאון רבי אברהם ברנר שליט"א ותשח"ל.

ב. הן אמנם שבאור שמח (הלכות קריאת שמע שם) מבואר, דאף שלשון הרמב"ם ש'מצוה' להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, מכל מקום אין כוונתו בזה למצוות עשה, אלא שמאחר שכתבה התורה כמה וכמה פעמים ענין זכירת יציאת מצרים, שלתכלית זו יצאו ממצרים בחפזון, ומפני זה צוה בפסח ובשאר מצוות 'למען תזכור', מוכח שכך הוא רצון הבורא שיזכירוהו בכל יום. מכל מקום דוחק הוא בלשון הרמב"ם שכתב לשון מצוה, ושוב צריך ביאור החילוק אמאי לא מנאו הרמב"ם בכלל המצוות.

ג. וכעין מש"כ הרמב"ם בשורש החמישי.

לומר, שרמזה תורה את מצוות סיפור יציאת מצרים שבכל השנה, בציווי מצוות אכילת המצה בליל הפסח.

חילוק החיוב בליל הפסח מבכל השנה לדעת הרמב"ם

ובפשוטו יש לבאר, שסבר הרמב"ם שחיוב ההזכרה שבכל יום, אינו גדר מצוה בפני עצמה, אלא דין הוא במצוות קריאת שמע שיש להוסיף בה ולקרותה עם פרשת יציאת מצרים, וכמדוקדק בלשון הרמב"ם שם שכתב ש'קריאת שלש פרשיות אלו על הסדר היא הנקראת קריאת שמע', דהיינו שקריאת פרשת הזכרת יציאת מצרים, הרי היא חלק מקריאת שמע. וכן נראה מדברי שאגת אריה (סי' ב) שהביא מפרי חדש (או"ח סי' סז) שהוכיח מדברי הרמב"ם שג' פרשיות של קריאת שמע הן מן התורה [והוא עצמו פליג שם וס"ל שאף פרשה שניה אינה מן התורה ורק פרשה ראשונה מן התורה] ומוכח שפרשת הזכרת יציאת מצרים היא חלק מקיום מצוות קריאת שמע. ויש לבאר כוונת דברי הרמב"ם, במאי שייכא זכירת יציאת מצרים לקריאת שמע, דמהאי טעמא לא מנאה הרמב"ם כמצוה בפני עצמה.

דהנה כבר דנו המפרשים, לבאר גדר חיוב הזכרת יציאת מצרים בליל הפסח, מה התווסף בחיוב זה יותר מהחיוב הכללי של הזכרת יציאת מצרים בכל השנה. ואם משום שבליל הפסח יש בו דין 'סיפור' ולא 'הגדה', ואם כן לא די בו ב'הזכרה' כבכל השנה, הא מפורש להדיא בפרי חדש שבליל הפסח אף אם רק 'הזכיר' יציאת מצרים יצא ידי חובתו. וכן מבואר בדברי הראשונים שהקשו[ד], אמאי ליכא ברכה על סיפור יציאת מצרים שבליל הפסח, ותירצו משום שהוא יוצא בזה ידי חובתו בהזכרה שבקידוש[ה]. וברשב"א [הו"ד באבודרהם] פירש הטעם בזה, משום שהיא מצוה שאין לה קצבה, וכדבריו בתשובה (ח"א סי' יח) שמצווה שאין לה קצבה אין מברכים עליה[ו]. ומוכח אם כן, שיוצא ידי חובתו [אף על חלק הקיום של 'והגדת לבנך'] בעצם הדבר שהזכיר יציאת מצרים, ואף אם לא קיים בה ענין ה'סיפור'.

ולמבואר בדעת הרמב"ם ניחא גדר החיוב שבליל הפסח, שהיא מצוה בפני עצמה של הזכרת יציאת מצרים, ואדרבה אפשר דמינה גופא הוכיח הרמב"ם, שמצוות ההזכרה של כל השנה אין בה מצוה בפני עצמה, ואינה אלא אופן הקיום של מצוות קריאת שמע, שאם לא כן מה נתחדש במצוות סיפור יציאת מצרים שבליל הפסח. ואמנם אף לגדר זה בדעת הרמב"ם, שהזכרת יציאת מצרים שבכל השנה היא חלק

ד. כ"ה ברי"ף וברשב"א והו"ד בהגדה של פסח מעשה ניסים לבעל הנתיבות.

ה. וכ"ה בפרי חדש (סי' תעג ס"ו). א"ה - ואין להקשות אם כן אמאי לא יברך הברכה על מצוות הסיפור קודם ההזכרה שבקידוש, דאפשר דאין מברכים הברכה קודם הקידוש, כיון שבכה"ג אין הברכה מתייחדת על הסיפור בפני עצמו, כי אם על הקידוש שמתקיים בו נמי סיפור יציאת מצרים.

ו. וע"ע בתשובת הרא"ש (כלל כד).

ממצוות קריאת שמע, אין הכוונה שאין חיובה אלא בזמן קיום חיוב אמירת קריאת שמע, דודאי שיש לה חיוב הזכרה בפני עצמה אף אם לא הזכירה בקריאת שמע, אלא שלכתחילה יש להזכירה בזמן קריאת שמע כפרשה שלישית [וכדיבואר להלן טעם הזכרתה עם קריאת שמע], ואם מאיזה טעם לא הזכירה בהאי שעתא, עדיין יש עליו חיוב הזכרה של יציאת מצרים שנצטווה להזכירה בכל יום [וכמבואר להדיא בדברי המשנ"ב (סי' ע ס"ק כג) שחיוב הזכרת יציאת מצרים הוא אף אחר זמן קריאת שמע] ואין בזה סתירה למבואר בדברי הרמב"ם[ז].

ביאור שייכות החיוב בכל השנה עם מצוות קריאת שמע

ובביאור דעת הרמב"ם, שחיוב ההזכרה שבכל יום שייך עם מצוות קריאת שמע, והגדרת שורש החילוק בזה בין חיוב ההזכרה שבכל השנה לחיובה בליל הפסח, נראה על פי מה שכתב החינוך (מצוה כא) שחיוב זה הוא אף בנשים[ח]. וכבר תמה המנחת חינוך בטעם חיוב הנשים בהזכרת יציאת מצרים שבליל הפסח, אמאי אינן פטורות מטעם שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא[ט]. וביאור הדברים עפ"י מש"כ הרמב"ן בפרשת יתרו, אקרא ד'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שיש בו להורות סיבת קיום המצוות ע"י עם ישראל, שכיון שהקב"ה הוא שהוציאם מארץ מצרים מבית עבדים, יש להם לקבל על עצמם את כל מצוותיו. וכ"ה ברש"י שם שפירש להאי קרא, שכדאי היא ההוצאה מבית עבדים כדי שתהיו משועבדים לי, והיינו שיש בו טעם לחיוב קיום המצוות, כעבד הקנוי שחייב לעבוד את אדונו, דהיציאה מארץ מצרים הפקיעה אותם מעבדות פרעה, ונעשו על ידה עבדי ה'. נמצא שחיוב ההזכרה שבכל השנה, שמזכירים יציאת מצרים בפרשה שלישית, אחר קבלת עול מלכות שמים בפרשה ראשונה, וקבלת עול מצוות בפרשה שניה, הוא להזכיר את טעם חיוב המצוות. וזהו נמי שורש דברי הפרי חדש, שנקט בדעת הרמב"ם שג' פרשיות של קריאת שמע הם מדאורייתא, כי עצם מצוות קריאת שמע היא בקבלת עול מלכות שמים וקבלת מצוות, והזכרת יציאת מצרים שבה היא חלק מהמצווה כיון שבאה לבאר סיבת החיוב[י].

ז. ואמנם בגמרא ברכות (יג:) דמבואר שיש להזכיר יציאת מצרים בזמנה פירש"י דהיינו בזמן קריאת שמע, וחזינן שייכות הזכרתה למצוות אמירת קריאת שמע.

ח. וכן נראה נמי מדברי הרמב"ם דלא הזכיר כלל בהלכות חמץ ומצה להא דנשים פטורות.

ט. דאף בארבע כוסות לא התחייבו אלא מדרבנן, ומטעמא דאף הן היו באותו הנס, כמבואר בדברי התוספות בכמה דוכתי [ויעויין בדבריהם במגילה (ד. ד"ה שאף)] וע"ע בחינוך שם דס"ל דמה"ט שהיו באותו הנס חיובן הוא מדאורייתא.

י. והוא דוגמת מה שכתב ברבינו יונה (ברכות ד:) בטעם סמיכות גאולה לתפילה, דהוא משום שבגאולת מצרים התחייבו ישראל לעובדו בכל לבבם, ועבודה שבלב היא תפילה, וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל, מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כך הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא.

עפי"ז יבואר הא דאין מברכים על מצווה זו בליל הפסח

ועל פי זה יתבארו דברי הרא"ש בתשובה (כלל כד) במה שנשאל שם מדוע אין ברכה על הזכרת יציאת מצרים בליל הפסח, ותירץ שהרבה דברים ציווה הקב"ה לעשותם זכר ליציאת מצרים, כהפרשת בכורות וכיו"ב שאין מברכים עליהם, וצ"ע כוונת תירוצו. ולהנ"ל יתבאר, דהנה באבודרהם (עמ' פ) פירש הטעם שלא תיקנו ברכת אקב"ו על מצוות קריאת שמע, שהוא מפני שיסוד הברכה קודם קיום המצווה, הוא כדי לקבל ע"ע עול מלכות שמים קודם קיומה ועשייתה [כדמבואר בגמרא ברכות (מ:)], ואין שייך א"כ בקריאת שמע שהמצווה עצמה היא קבלת עול מלכות שמים.

ועל דרך זו נמי כוונת דברי הרא"ש, במה שפירש הטעם שאין ברכה על הזכרת יציאת מצרים, כיון שהרבה דברים הצטוו לעשותם זכר ליציאת מצרים, שכיון שס"ל בחיוב ההזכרה שבכל השנה כדעת הרמב"ם, הרי שטעם הזכרת יציאת מצרים הוא לבאר טעם חיוב קיום המצוות, וא"כ מאותו הטעם שאין ברכת המצוות על קריאת שמע, הוא הדין שאין ברכה על הזכרת יציאת מצרים, כי ענין הברכה הוא לקבלת עול מלכות שמים, ואינו שייך במצווה שעצם חיובה וקיומה הוא לקבל עול מלכות שמים.

אמנם כל זה הוא בחיוב הזכרת יציאת מצרים שבכל השנה, שנכללה במצוות קריאת שמע לדעת הרמב"ם. אך במצוות ההזכרה של ליל הפסח, סבר הרמב"ם שלא באה כסיבה לחיוב אלא כהודאה על הנס, וגדר חיובה הוא מחמת אותו הזמן, שכשם שחייב אדם לברך על הנס, כשמגיע למקום שנעשה לו נס, ולומר ברוך שעשה לי נס במקום הזה, כך חייב אדם לברך על הנס בזמן שנעשה לו הנס, ולכך ציוותה תורה בזמן לילי הפסח להודות על הנס שהיה באותו הזמן [ואף שלענין הודאה היה סגי במה שמזכיר זכר ליציאת מצרים, מכל מקום כל מה שמספר הניסים והנפלאות שנעשו באותו הלילה ומאריך בדברים, הרי זה משובח וכדכתב הרמב"ם].

נמצא, שלדעת הרמב"ם שיש שני מצוות נפרדות, מצוות הזכרת יציאת מצרים שבכל יום[יא], ומצוות הזכרה בליל הפסח, א"כ כשמזכיר יציאת מצרים בליל הפסח יש בו את שני העניינים, קיום מדין ההזכרה שבכל השנה, שעניינה להעמידו בסיבת החיוב לקיום המצוות, ויש בה גם קיום הזכרה מדין ליל הפסח שהיא הודאה על הנס שנעשה באותו הזמן. ומשום כך נמי איכא להאי דינא ד'כל המרבה לספר הרי זה משובח', דווקא בליל הפסח ולא בשאר ימות השנה, ומשום שבפסח שחיובו משום הזכרת הנס כל מאי דמפרט טפי עדיף. ומטעם זה אין מברכים ברכה על סיפור יציאת מצרים בליל הפסח לדעת הרמב"ם, כיון שאף בליל הפסח יש את חיוב ההזכרה

יא. שהיא מצווה בפני עצמה שאינה שייכת לליל הפסח, ולא מנאה במנין המצוות רק משום שהיא בכלל מצוות קריאת שמע.

של כל השנה, שענינו בקבלת עול מלכות שמים, ואין נצרך בו ברכה לענין זה, כשם שאין מברכים עליו בשאר ימות השנה.

אבן קצת קשה כי אין זה אלא טעם שאין נצרך ברכה ולא טעם שלא לברך, ומאיזה טעם א"כ יפטר מברכה אם יש טעם לברך מחמת הקיום השני שיש בה בתורת הודאה על הנס. ובהכרח צריך לומר שענין זה לא שייך בו ברכה, כיון שהוא ברכת ההודאה ולא שייכא ביה 'וצונו' להודות [כשם שמי שנעשה לו נס באיזה מקום מלבד הודאתו אינו מברך ברכת המצוות על הציווי להודות] ועכ"פ הוא כבר טעם לרמב"ם דליכא ברכה על הסיפור בליל פסח אף בלי תוספת זו שיש בזה שני קיומים.

ובזה ניחא נמי טעם חיוב הנשים במצוות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח לדעת הרמב"ם שנראה מסתימת דבריו כמש"כ החינוך, כי אף שהן פטורות מחיוב זה בכל השנה, היינו משום שהוא בכלל מצוות קריאת שמע שנשים פטורות ממנו, אך במצוות ליל הפסח שהיא באה כהודאה, הרי אף הנשים בכלל הזכרת הנס וההודאה עליו[יב]. ואפשר שמקור דינו הוא ממה דאיכא קרא ד'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', דע"כ שהוא גדר חיוב שונה משל כל השנה, דחיובו משום הזכרת הנס שנעשה לאבותינו.

אמנם לשאר ראשונים ליכא מצוה מיוחדת בחיוב ההזכרה בליל הפסח, ואין בה טעם חיוב נפרד משום הודאה, אלא חיובה כבכל השנה כדי להזכיר טעם החיוב בקיום המצוות, שהוא מפני שהוציאנו הקב"ה מבית עבדים ונעשינו לו עבדים, וביום היציאה ממצרים נצטווינו להעמיד ולקיים ענין זה, שטעם חיוב קיום המצוות הוא מחמת מה שהוציאנו ה' ממצרים.

יבאר דיסוד קיום המצוה בהודאה ושמחה

ונראה לומר עוד, דחילוק חיוב ההזכרה של ליל הפסח מחיוב ההזכרה שבכל השנה, הוא בשורש הגדרת החיוב, דבכל השנה אין בו אלא חיוב הזכרה בעלמא, שלא כזכירת יציאת מצרים בליל הפסח שיסודה וענינה בהודאה ושמחה, וכדרך המודה שהוא חוזר היטב על פרטי המעשה בכדי לעורר שמחתו והודאתו. וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנז) 'הוא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל הטוב שגמלנו, יהיה יותר טוב כמו שאמרו וכל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'.

יב. ואין זה מטעמא דאף הן היו באותו הנס שאינו אלא מדרבנן, דזה שייך כשיש מצוה ומחייבים הנשים באותה המצוה מטעם שאף הן שייכים בה דאז אינו אלא מדרבנן, אך כאן שטעם עיקר ויסוד החיוב של הזכרת הנס שייך אף בנשים, אף הן בכלל החיוב מדאורייתא [והכא אין שייך למש"כ הגרי"ז (ריש מסכת ערכין) דחיוב מטעמא דאף הן היו באותו הנס אינו כגוף חיוב המצוה, כיון שבסיפור יציאת מצרים חובת השירה וההודאה על יציאתם שווה לשל האנשים].

זכן הוא ברמב"ן שכתב (שמות יבמ ב) 'וטעם הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים, הוא לה' כלומר מקודש לשמו שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח, וזכירת הנסים לתת הלל והודאה לשמו כמו שנאמר (שם יג י) 'ושמרת את החוקה הזאת'[יג].

וזהו יסוד דברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) שכתב דחייב אדם 'להראות' את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וילפינן לה מקרא ד'וזכרת כי עבד היית' וגו', ומאחר שיש לו לזכור שהוא בעצמו היה ונפדה ויצא לחירות, אם כן לא סגי בזה בהזכרה ובסיפור בעלמא, אלא יש לו להודות ולשמוח על יציאתו לחירות[יד].

אי צריך הזכרה בפה או שבלב נמי סגי

בשאגת אריה (סי' יג) כתב לדון מהא דדרשינן במגילה (יח.) לקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, ומה אני מקיים זכור בפה. דמוכח אם כן דרק משום דאיכא קרא דלא תשכח, נמצא ייתור קרא ד'זכור' לחיוב הזכרה שהיא צריכה להיות בפה, ולפי זה בזכירת יציאת מצרים דליכא קרא יוכל לקיימה אף במחשבה. ואמנם לגדר זה שיסוד הקיום בליל הפסח הוא בתורת שמחה והודאה, אם כן ודאי שהוא צריך להיות בפה, דבזה בא ביטוי ההודאה והשמחה ואין צריך ייתור קרא להא.

ואף לדרך זו יבוארו דברי הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' ב) במה שכתב לגבי סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, 'ולאו דוקא הגדה

יג. וע"ע בפנים יפות (שמות שם) ובמהר"ם שיק (מצוה כא).

יד. והוא הטעם למבואר בספרים דאף דקיי"ל בדרשה דקרא ד'כל' ימי חייך בא לרבות את הלילות, וממילא אין מזכירין לימות המשיח דהא בהא תליא, מכל מקום חובת מצות הזכרת יציאת מצרים דליל הפסח קיימא ושייכא אף לימות המשיח, ומהטעם המבואר דהא דאין מזכירין הוא מפני צרות אחרונות שמשכיחות את הראשונות, ואין טעם זה שייך אלא בחובת 'הזכרה', אך בחובת הודאה הבאה ממציאות שהוא חש ומרגיש שהוא עצמו יצא ממצרים, אין מה שיפיג הודאתו ושמחתו.

ובשורש הדבר זהו נמי דמיון זכירת יציאת מצרים לזכירת השבת כדאיתא ברמב"ם (חמץ ומצה (פ"ז ה"א) דענינו זכרון מעשה בראשית בהתחדשות בטובו בכל יום מעשה בראשית, דכן הוא נמי בזכרון יציאת מצרים בהודאה על התחדשות בכל זמן כאילו עתה יצא משם שזהו גדר חובת הסיפור. ובשו"ת משנה שכיר (סי' קי) הוסיף בו, דכשם ששורש מצוות זכירת השבת הוא בכל יום ויום מימות החול, וכדאיתא ברמב"ן (פרשת יתרו) אהאי קרא דזכור את יום השבת לקדשו, שישראל מונים כל הימים לשם שבת, היום ראשון בשבת שני בשבת וכו' שעל ידי זכירת השבת בכל ימות השבוע, בהגיע השבת תהא זכירתו כראוי, וכך הוא נמי בהזכרת יציאת מצרים, שעל ידי הזכרתו כל השנה יוכל לזכור אותו למעשה בליל הפסח, להחשיב עצמו כאילו הוא יצא ממצרים עד שהוא שמח ונותן על כך הודאה לקב"ה.

ואפשר ביותר, דהא דילפינן להזכרה דכל השנה מהאי קרא דלמען תזכור שנאמר בקרבן פסח ומצה, הוא משום דתוקפה וענינה של הזכרה בעלמא בכל השנה הוא בא מקיום ההרגשה בליל הפסח של יציאה בפועל [ומטעם זה לא מנאוהו מוני המצוות כמצוה בפני עצמה דיסודה במצוות סיפור דליל הפסח]. ושמא הוא הטעם למבואר בבאר היטב (סי' תעב) שנהגו לשבור מן המצה של אפיקומן כדי לתלותה ולשומרה בכל השנה, ובשערי תשובה שם שהוא זכר ליציאת מצרים, והביאור דאף בזה שורש הדבר להזכירו עבודת הזכרת ותחושת יציאת מצרים שבליל הפסח, שהיא הטעם להשאיר חובת הזכרתו בכל השנה כולה.

בפה אלא אם ישאל מפרשין לו'. והדברים צריכים ביאור, דהא להדיא כתיב 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר', 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך', וודאי אם כן שצריך שתהא הזכירה בפה, וכמו שכתבו מהר"ם אלשקר (הו"ד בשו"ת הרא"ם סי' מב) פרי חדש ופרי מגדים (בפתיחה להלכות קריאת שמע) והתבאר נמי בחינוך (מצוה של) דבעי לקיימה בפה.

ולמיתבאר ניחא, דהא דבעינן הזכרה בפה אכן אינו מצד חיוב ההגדה, אלא משום שיסוד מצוות הסיפור בליל הפסח היא משום חובת ההודאה והשמחה, ואין שייך להא בלא שיזכיר שמחתו והודאתו בפה. ומטעם זה נמי אין מברכים על מצוות סיפור ההגדה וכמו שכתב הרא"ש שם, דהברכה מורה על חוב העשייה, והוא סותר לענין ההודאה שצריכה ההרגשה לבא מצד עצמה[טו] [והברכה בסופה נמי לא באה על ההגדה אלא על ענין הגאולה][טז].

ביאור פלוגתת הרא"ש והרמב"ם אי שייכא הסיבה בכל הסעודה

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך'. ובחידושי הגרי"ז שם (ה"ז) דקדק מדבריו, מהא דשייכא מצוות הסיבה בכל הסעודה, דע"כ דסבר הרמב"ם דאין ההסיבה חלק מקיום מצוות אכילת המצה או שתיית הכוס, אלא מצוה בפני עצמה היא שיאכל וישתה בלילה הזה כשהוא מיסב דרך חירות, אלא שחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות, ולכן בכזית הראשון היא חובה ובשאר אינה חובה כי אם שהדבר משובח. וכן היא דעת השולחן ערוך (או"ח סי' תעב ס"ז) שלכתחילה יש להסב בכל הסעודה. ולפי זה אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה, אין כאן שום גריעותא במצוות אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות, רק שלא קיים מצוות ההסיבה שהיא מצוה נפרדת.

והוא דלא כדעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ) שכתב 'ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא היסב לא יצא כדאמר לעיל ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא היסב יחזור ויאכל בהסיבה'[יז]. ומשמע מדבריו, שדין ההסיבה הוא דין שנאמר בעיקר קיום מצוות אכילת מצה, שכך היא מצוותה לאוכלה

טו. ויתבארו בזה נמי דברי האבודרהם בסדר ההגדה שכתב, שאין מברכים על ההגדה כיון שיצא במה שאמר 'זכר ליציאת מצרים' בקידוש, דאף שיש תוספת חיוב בליל הפסח בהרחבת סיפור המאורעות ולא די בהזכרה בעלמא, מכל מקום על האי חיובא לא שייך לחייב בברכה, כיון שהוא בא בתורת הודאה ושמחה דאין שייך עליה חיוב ברכה.

טז. ואפשר נמי דזו כוונת רב האי גאון [הו"ד בר"ן בפסחים (קיז:)] דטעמא דאין מברכים על אמירת ההלל בליל הפסח הוא משום דהוי 'שירה', דהמכוון בזה שהוא בא בתורת הודאה ועל הודאה לא שייכא ברכה כמושנ"ת [ומשום הזכירה דבכל השנה אכן סגי בהזכרה בלב] וע"ע ב'גדר אמירת ההלל בליל הפסח'.

יז. וכן הוא בתוספות פסחים (קח. ד"ה כולהו).

בהסיבה, ולכן אם אכלה בלא הסיבה יחזור ויאכל בהיסב לקיים מצוות האכילה. דהא להרמב"ם דס"ל שאין ההסיבה שייכת לקיום מצוות אכילת המצה כלל, והוא דין רק על מעשה האכילה, כיון שכבר אכל יצא ידי חובת מצה, ומה שיאכל עתה כבר אינו כזית ראשון שיוצא בו, ולא שייך אם כן לדינא שיחזור ויאכל בהסיבה.

ושוזרש פלוגתתם בביאור האי גמרא (פסחים קח.) דהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, והיינו דאם לא היסב לא יצא, דלהרא"ש קאי אאכילת מצה שתלויה קיום מצוותה בהסיבה, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, שלא כהרמב"ם דפירש לה על חובת ההסבה, שאם לא היסב לא יצא ידי חובת הסבה, אף שיצא ידי חובת אכילת מצה, ומינה הוציא הרמב"ם שאף אם היסב בשאר האכילה הרי זה משובח, דהאי יצא משמע שאינו מחויב בהסבה בכל הסעודה, אך מעיקר דינא שייכת שפיר מצוות ההסבה בכל הסעודה.

בדינא דהרמב"ם דצריך 'להראות' עצמו כאילו יצא ממצרים

במתניתין פסחים (קטז:) שנו 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. אכן הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) פסק לדינא ש'בכל דור ודור חייב אדם 'להראות' את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים טו טו) 'וזכרת כי עבד היית' כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין אין פוחתין לו מהם'.

והתבאר אם כן בדברי הרמב"ם, שגדר סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, הוא מצוה לספר בנס שאירע בלילה זה, ואף מה שיש לו להראות לאחרים במעשים את ענין נס היציאה לחירות, על ידי אכילת הסעודה בהסיבה ושתיית ארבע כוסות, אף הוא חלק מהזכרת יציאת מצרים של אותו הלילה[יח]. ולכן יש גם ענין הסיבה ומשובח הוא במה שמיסב בכל אכילתו, ויש בו אם כן שני דינים בהסיבה, הסיבת הסעודה שענינה 'להראות' את זכר נס היציאה של אותו הלילה, והסיבה זו אינה מעכבת אם לא קיימה, מלבד ההסיבה בקיום מצוות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, שהיא מצוה

יח. ואמנם החתם סופר (בפרשת כי תצא) כתב 'אך החיוב על כל אדם מישראל לראות עצמו בכל יום כאלו הוא בעצמו יצא ממצרים ויודע נפש הגר, ואם אינו מרחם עליו הרי הוא כמכחיש שאיננו בכלל אותם הרואים עצמם בכל יום כאלו יצאו היום ממצרים, על כן הזהיר על זה מאוד'. ומבואר בדבריו דהאי ענינא ד'להראות' אינו רק בליל הפסח אלא הוא בכל השנה. וכעין זה בשל"ה (מסכת פסחים מצה עשירה אות רפג) שכתב 'על כן בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא, וזהו ענין הזכרת יציאת מצרים בכל יום כאילו היום יצא'. וכ"ה נמי בתניא (פרק מז).

מדיני האכילה להורות שהם אכילה של מצוה, והסיבה זו מעכבת היא.

שלא כשאר שיטות דסברי, שאין שום תוספת בהזכרת יציאת מצרים בליל הפסח יותר מקיומה בכל השנה, שלדידהו אין חיוב הזכרה של הנס שהיה באותו הלילה, וממילא ליכא נמי חיוב להראות עצמו במעשה כאילו יצא, ודי בזה במחשבה לראות את עצמו כאילו יצא, ואף אין שום ענין בהסיבה בכל הסעודה.

בפלוגתת רמב"ם ורא"ש אי איכא דין שומע כעונה בארבע כוסות

ובזה תתבאר פלוגתת הרמב"ם עם הרא"ש והתוספות, אי איכא דינא דשומע כעונה בארבע כוסות או לא, דלדעת התוספות (פסחים צט: ד"ה לא) נראה דאדם מוציא אחרים ידי חובתם אף בארבע כוסות, וכן היא נמי דעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כא) שהביא לדבריהם, שלא כדעת הרמב"ם שכתב (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) 'וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין'. והיינו משום דלהרמב"ם שענין החיוב הוא בהזכרת הנס, ובמה שמראה עצמו דרך חירות כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, אם כן ודאי שיש דין שישתה בעצמו דבזה מראה הדרך חירות, משא"כ להתוספות והרא"ש שאין בו אלא חיוב אמירת ההגדה על הכוס, בלא שום דין להראות את עצמו כאילו הוא יצא, ומטעם זה יכול שפיר לצאת בחיוב הכוס על ידי אחר מדין שומע כעונה כבשאר מצוות.

ביאור פלוגתת הראשונים בחיוב הסבה דנשים

ובזה יבואר נמי ענין חיוב ההסבה בנשים, דהנה השו"ע (או"ח סי' תעב ס"ד) כתב 'אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה'. וברמ"א שם כתב 'וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פרק ערבי פסחים ורבינו ירוחם) אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב' (ד"ע). ויש לבאר פלוגתת הראשונים בזה, אי איכא חיוב הסיבה בזמן הזה אי לאו, מלבד מה שצריך ביאור אמאי רק נשים יכולות לסמוך בזה על ראבי"ה שלא להסב.

ולמבואר ניחא, דבהא תליא דאי גדר האכילה בהסיבה היא להראות את טעם אכילת המצה בחירות אבותינו שיצאו ממצרים, אכן מה לי שאין נוהגים עתה בהסיבה, הא אין בזה לפטור כלל מהסיבה, כיון דמכל מקום יש להראות שהאכילה היא לזכר חירות ולא בתורת אכילה בעלמא. משא"כ אם גדר ההסיבה היא בשביל הזכרת הנס, וכמו שכתב הרמב"ם שיש לו לאדם 'להראות' את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, בהא ודאי תליא אם היום דרך הוא להסב או לא, דאי אין דרך להסב אין מראים בזה שום דרך חירות.

ויש לומר מעתה, דחיוב האשה בהסיבה אינו אלא מגדר החיוב 'להראות' את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אך חיוב הסיבה מדין הזכרת הנס שהיה לאבותינו אינו שייך כלל בנשים, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ומטעם זה אין הנשים חייבות בהסיבה, דאף 'להראות' אין שייך בזמן הזה שאין במעשה ההסבה להראות

החירות, ואין חיוב זה שייך אלא באנשים, כי אף שאין שייך אף בהם 'להראות' עצמם על ידי זה כאילו הם יצאו ממצרים, מכל מקום יש בה בהסיבה זכר לחירות אבותינו. אכן הרמב"ם סבר דשייכא שפיר הסיבה אף בזמן הזה, כיון שיש בה מנהג חירות, ולכן היא שייכת שפיר אף בנשים, ושייך שפיר קיום ד'להראות עצמו' באכילה בהסיבה.

מצוות הסיפור מדין 'זכור' ומדין 'והגדת'

מצוה על האב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, כדכתיב (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. וכבר התבאר בבית הלוי בגדר הסיפור, והטעם שהוא שייך אף באופן שהוא חכם ויודע תוכן הסיפור, שענינו לשוח בנפלאות ה' כדכתיב (תהלים קז כב) 'ויספרו מעשיו ברנה', דגדר החיוב הוא הסיפור וההבעה, וכדמצינו גבי יתרו דכתיב (שמות יח ח) 'ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה'', אף דכתיב (שם ח א) 'וישמע יתרו' ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק וכבר ידע הסיפור.

והוא מבואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנז) ומקור דבריו ממכילתא דרשב"י ומדרש הגדול בפרשת בא (יג ג). והיינו שבליל הסדר יש שני חיובים, האחד לזכור את יציאת מצרים, מהא דכתיב (שמות יג ג) 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', ועוד מצוה יש בו באופן שיש לו בן שאז נצטווה מקרא ד'והגדת לבנך' (שם יג ח), וכמבואר נמי בדברי הרמב"ם בהלכותיו (חמץ ומצה פ"ז הלכה א-ב). ומטעם זה כשבנו נמצא אצלו, יש לו לכוון בתחילת ההגדה לקיים שניהם, מצוות עשה של 'זכור', ומצוות עשה של 'והגדת לבנך', אף שבמנין המצוות להרמב"ם נמנו כאחד.

חיוב הסיפור מדאורייתא אף לדורות

ומצוות עשה זו של סיפור יציאת מצרים, התבאר בפסיקתא זוטרתא (שמות יג ח) שהיא מן התורה אף בזמן הזה, כיון דלא תליא בקרבן הפסח אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו[יט], ומצה אף בזמן הזה היא מן התורה[כ]. ובקרא (שם יב יד) כתיב 'לדרתיכם חקת עולם תחגהו', ובאוה"ח שם פירש דאי מ'לדרתיכם' לחודא לא היה החיוב אלא בימי חירות, אך בימי גלות שאנו משועבדים לא היה שייך האי חיובא, דמה מקום יש לזיכרון לטובה שפסקה, וע"כ ת"ל 'חקת עולם' לומר שיהא החיוב אף בזמן של שעבוד.

ובדש"י שם כתב ממכילתא, דאי מקרא ד'לדרותיכם' שומע אני מיעוט דורות שנים, ת"ל 'חקת עולם תחגהו' שיש לחיוב זה אף אחר כך. ובמגן אברהם (בפירושו זית רענן) פירש כוונת רש"י בהאי הו"א שלא יהא חיוב סיפור יציאת אלא שני

יט. אף דבזמן המקדש שהיה הפסח קרב היה קיום המצווה תלוי אף בקרבן הפסח, מכל מקום קיבלו חז"ל דקרבן הפסח אינו לעיכובא, ואינו תלוי אלא במצה ומרור המונחים לפניו.

כ. כדמסקנת הסוגיא בפסחים (קטו.).

דורות, דהיה מקום לומר דמשעה שבאו ישראל לארץ, עם כלל הניסים שהיו להם באותו הזמן, כבר אין צריך לזכור בה את יציאת מצרים, וכדוגמת דברי הנביא ירמיהו (טז יד) 'ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים'. וברמב"ן יליף לה מקרא (שמות יב מב) 'שמרים לכל בני ישראל לדרתם', שחיוב סיפור יציאת מצרים נוהג אף לדורות.

גדר מצוות זכירת יצי"מ אף בזמן עול גלות ושעבוד

וגדר מצוות זכירת יציאת מצרים לזמן עול הגלות, אף שיש על ישראל עדיין שעבודים אחרים, התבאר בדברי המהר"ל בגבורת ה' (פרק סא), שכיון שבמצרים היה השעבוד אף על החלק הרוחני, זיכרון יציאת מצרים ענינו בחירות הרוחנית שהיא קבועה ונצחית, במה שנהיו ראויים להיות בני חורין מצד מעלתם, והשעבוד המקרי אין בו כדי לבטל חירות זו שהיא רוחנית וקבועה מאז יציאתנו ממצרים. ואף בגלות אנו נחשבים כבני מלכים, כמו שאנו מזכירים בתפילת מעריב, 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם'.

ובדברי שאול המשיל הדבר, לאדם עני שהיה מחוסר לחם ונבער מדעת, והאיר מזלו פתאום והעשיר, ובכספו שכר לו תלמיד חכם שילמדו תורה ודעת, וזכה לתורה וגדולה במקום אחד, ולזכרון אותו היום שמזלו החל להאיר קבע לו חג מידי שנה בשנה. לימים התהפך הגלגל ושב להיות עני כבתחילה, אך את יום גדולתו המשיך להחזיק, כי אף שאבד ממונו מכל מקום התורה שרכש על ידו נשארה לו לנצח. וכן הוא הדבר בשמחת יציאת מצרים, כי אף שעדיין אנו משועבדים, מכל מקום עיקר השמחה אינה על עצם השחרור, אלא על התורה שזכינו לקבלה אחר היציאה, כי כל עיקר היציאה היה בעבור הקיום של 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה', ובאותה חמדה גנוזה שאנו מורישים לבנינו אחרינו מדור לדור, אנו שמחים אף בימי גלותנו[כא].

וע"ד זו איתא בחתם סופר (דרשות ח"ד עמ' שסז דרש יז) הטעם שאין מברכים על סיפור יציאת מצרים, כיון דקיימא לן כהאי מ"ד (פסחים קטז:) דמתחיל בגנות ומסיים בשבח, ומתחיל בתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, וכשם שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כך הוא חייב נמי להראות ענין זה, שמתחילה היו עובדי ע"ז ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, ולהכי הוי כטבילת גרים שאין ברכת הטבילה אלא לאחריה, כיון שבעודו גוי אינו יכול לומר 'וציוונו', דה"ה הכא אינו יכול לברך על מצוות הסיפור מתחילה, בשעה שצריך להרגיש עצמו כעובדי ע"ז כדי להודות על מה שקרבנו המקום, אלא רק לבסוף בהיותו במדרגה של ישראל, שאז אכן מברכים 'אשר גאלנו' וכו'.

כא. וזהו ענין כל המרבה לספר אף בימי הגלות הרי זה משובח, שמראה בזה גודל ההבנה שהשמחה העיקרית היא על התורה שזכינו לקבל ביציאתנו ממצרים.

מצוות סיפור יצי"מ חשיבא כבאה מזמן לזמן ויכוון לפוטרה בברכת שהחיינו

בברכת שהחיינו שמברך בשעת הקידוש, רצוי שיכוון גם על סיפור יציאת מצרים, דכיון שהתבאר שחיוב הסיפור בליל הפסח אינו אותו החיוב של ההזכרה בכל השנה, נמצא אם כן שמצוות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, היא מצוה הבאה מזמן לזמן. וביותר מצינו בדברי הנצי"ב (העמק דבר שמות יג ז) שדייק קרא דכתיב 'מצות יאכל את שבעת הימים', ומה דכתיב לאחריו הציווי של 'והגדת לבנך', דמצווה זו של 'והגדת לבנך' היא בכל שבעת הימים של פסח, שבכל עת שבנו שואלו על אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ, ישיב לו כשם שמשיבים בליל הפסח שעבדים היינו לפרעה במצרים והקב"ה הוציאנו משם, ולדבריו ודאי שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן.

ובאוה"ח (סוף פרשת בא) כתב ביותר, שכל היכא שבנו שואלו על מצוות הקשורות ליציאת מצרים, כגון ששואלו על מצוות פדיון הבן, או מצוות פדיון פטר חמור או עריפתו, או נתינת בכור בהמה טהורה לכהן וכיו"ב, ישיבנו ומקיים בזה מצוות סיפור יציאת מצרים, ויליף לה מהאי קרא דכתיב (שמות יג יד) 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים', דהאי חיובא הוא בכל זמן ואפילו אם שואלו הבן 'למחר'[כב].

להלכה נקטינן דאין מצוות 'והגדת' אלא בבן

בחינוך (מצוה כא) התבאר, שאף שעיקר המצוה היא 'והגדת לבנך', מכל מקום מקיים האדם מצוות ההגדה, אף באופן שמספרה לאחר שאינו בנו. ואמנם ודאי אף לדבריו בנו קודם לאחר, ואם יש בידו האפשרות לספר לבנו הוא קודם לכל אדם אחר, ואף אם אותו אחר הוא יתום שאין לו אב שיספר לו. והוא שלא כדעת המכילתא (שמות יג ח אקרא ד'והגדת לבנך') והרמב"ם דס"ל שאין הקיום אלא בבן ממש, ובאופן שמספר לאחר אין בו אלא מצוות זכירת יציאת מצרים בפני עצמה ולא קיום של 'והגדת'. ואף שמדברי שבלי הלקט (צד א) נראה דס"ל כהחינוך, מכל מקום להלכה לא קיי"ל הכי, אלא כדעת הרמב"ם שאין קיום מצוות 'והגדת' אלא בבן.

ומצוה זו של 'והגדת לבנך', עיקר קיומה הוא לבנים קטנים, ובאופן שהקטן מבין מה שמספרים לו כמבואר במתניתין פסחים (קטז.) שכפי דעתו של בן אביו מלמדו[כג]. וכבר דנו האחרונים בגדר המצוה, אם הוא חיוב בפני עצמו המוטל על האב

כב. א"ה - ולכאורה לדבריו אין שייך בו ברכת שהחיינו דהא שייכא בכל השנה בכל עת ששואלו הבן בענינים השייכים ליצי"מ.

כג. שאם אינו מבין מה שאומר לו ודאי שאינו מקיים בזה מצוות 'והגדת לבנך', וכדחזינן בדברי הרמ"א (סי' תעא ס"ב) משמיה דתרומת הדשן, שתלה דין אכילת מצה בערב הפסח אחר חצות בחיוב סיפור יציאת מצרים, דאין איסור אכילת מצה אלא בקטנים שכבר הגיעו לכלל קיום מצוות והגדת לבנך ולא באותם הקטנים יותר, ומוכח א"כ דליכא חיוב באותם

לספר, או שגדר החיוב הוא בידיעת הקטנים, שיש עליו חיוב לדאוג שידעו הקטנים מסיפור יציאת מצרים [והרבה נפק"מ בדבר ואכמ"ל[כד]. ומכל מקום לשני הצדדים, אם מאיזה טעם לא סיפר האב לבנו, אף שלא קיים את מצוות 'והגדת לבנך' מכל מקום לא ביטל את עצם מצוות סיפור יציאת מצרים הנלמדת מקרא ד'זכור'[כה].

ענין מצוות 'והגדת' בחידוש הדברים ובעדות שבהם

ומכל מקום אף שעיקר מצוותה בבנים קטנים[כו], נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ב) שיש חיוב 'והגדת לבנך' אף לבניו הגדולים[כז], אלא שנראה פשוט שאין שייכת מצוות האב באופן זה, אלא אם כן יש לו לחדש ולהוסיף להם דברים, אך בגדול שיודע ומבין הכל בעצמו נראה בפשטות שבאופן זה אין כלפיו חיוב 'והגדת'. וטעם הדבר, כי אף שהתבאר לעיל משמיה דבית הלוי, שיש ענין בסיפור כדי לשוח בכל נפלאותיו, מכל מקום מצוות 'והגדת' אינה אלא בדברים שאין ידועים לבן ואביו מחדשם לו[כח], וכמדוקדק בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז) שהביא (שם ה"א) שיש מצוה 'לספר' ביציאת מצרים, ולגבי בנים לא הזכיר את מצוות הסיפור אלא כתב (שם ה"ב) לישנא ד'להודיע'. וביאור הדבר, כי סיפור בא על דבר הידוע, אך הודעה באה על דבר שאינו ידוע, וזהו שורש ציווי 'והגדת' בהתחדשות הדבר[כט].

כמו כן ציווי ההודעה לבניו, יש בו גם ענין שיהא האב ממחיש את זה לבניו באופן הברור כעדות, שבזה הוא מעיד להם על אהבת ה' שהיתה לישראל ביציאתם ממצרים. וכלשון הפסוק בתהלים (עח ג-ז) 'אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. לא נכחד מבניהם לדור אחרון וגו'. ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם. למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקמו ויספרו לבניהם'. והיינו שיש לו לומר הסיפור באופן של עדות.

שלא הגיעו לכלל זה ואינם מבינים מה שמספרים להם. וענין זה אינו שייך למצוות חינוך, כי גם אם לא הגיע הבן לגיל חינוך למצוות סיפור יציאת מצרים, ואינו בכלל הציווי של 'זכור' לחנכו לזה, מכל מקום יש חיוב והגדת לבנך על האב ללמדו לפי דעתו והבנתו [אלא שאפשר שאף שאין הדינים תלויים זה בזה, מכל מקום במציאות הם באים באותו הזמן, דבאותו הזמן שהוא ראוי לשמוע הסיפור ולהבינו, הרי הוא בכלל חינוך למצווה זו].

כד. ויעויין להלן (בפרק הבא) נפק"מ בזה כשנרדם הבן אם יש להעירו לשמוע הסיפור.

כה. ודלא כמש"כ בספר תולדות שמואל (מצוה כא סי' א אות ו) שכל היכא שיש לו בן ואינו מקיים בו מצוות 'והגדת לבנך' הרי שחסר אצלו אף בקיום מצוות סיפור יצי"מ, דהוא דבר מחודש ובפרט למבואר שהם שני חיובים נפרדים [וע"ע בשו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' לח סק"א)].

כו. ובזמן שהקטן מבין מה שמספרים לו כנראה מדברי הרמ"א (סי' תעא ס"ב) משמיה דתרומת הדשן לגבי אכילת מצה בערב הפסח.

כז. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז סק"ז) ובתשובות והנהגות (ח"ב סי' רטו).

כח. וכן נקט בספר תולדות שמואל (מצוה כא סי' א אות ו).

כט. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' ח יא).

ובאופן שיש לו כמה בנים חל חיוב 'והגדת' על כל בן ובן בפני עצמו, ועל כן על כל אחד מהם לשאול את האב, ואינו יוצא ידי חובתו עד שיספר לכולם, ואין מועיל מה שסיפר לאחד מהם[ל]. ואמנם אף שהתבאר שיש לו חובת סיפור אף באופן שלא שאל הבן, מכל מקום נראה שיש לו להקדים בזה את הבן ששואלו לאותו שאינו שואל, ואפשר שבאופן זה אף בנו גדול קודם לקטן כיון שהוא שואלו וצ"ע בזה. ובאופן שיש לו בן שאין לו שום ידיעה בענין יציאת מצרים, התבאר במהר"ל (גבורת ה' פ"ב) דיש להקדימו לבן שכבר יודע עיקר הדבר, ואין צריך אלא להוסיף ולבאר לו טעמי הדבר.

אם אף בנות בכלל חיוב 'והגדת'

באחרונים האריכו בענין זה אי בנות אף הן בכלל חיוב 'והגדת'. יש שרצו לומר[לא], דכיון דכתיב 'והגדת לבנך' אין החיוב אלא לבנים ולא לבנות, וכדמצינו לגבי פדיון הבן דאמר קרא (שמות לד כ) 'כל בכור בניך תפדה' ודרשינן בגמרא (קידושין כט.) בניך ולא בנותיך. וכ"ה שם לגבי תלמוד תורה דדרשינן לקרא (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא בנותיכם, ובגמרא סנהדרין (סח:) גבי בן סורר ומורה דרשינן קרא (דברים כאי ח) 'כי יהיה לאיש בן' ולא בת, וביבמות (עז:) ת"ר בנים ולא בנות וכו'. ומכל מקום אף לאותם השיטות לא התמעטו בנות אלא מחיוב 'והגדת' של אב, אך ענין חינוך למצוות סיפור יציאת מצרים איכא אף בבנות.

אמנם נקטינן עיקר לדינא שאף בנות בכלל מצוות והגדת, וכפי המוכח מדברי מגן אברהם (סי' תעא סק"ז) דאף את הבנות אסור להאכיל מצה בערב הפסח דומיא דבן, ובבן טעמא הוא מפני שאחר שמילא כרסו מהם לא יוכל לומר 'בעבור זה' דכבר אין לו חידוש בדבר[לב], ע"כ א"כ מדבריו דאף הבנות בכלל חיוב הסיפור[לג].

ואין לתמוה ממה שנאמר החיוב בלשון זכר של 'והגדת לבנך', דכבר התבאר בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' רחצ) דאין ממעטים הבנות כשסיבת החיוב קיימת אף אצל נשים ואין טעם למעט, וכדמצינו בגמרא (קידושין לד.) לגבי מזוזה שיש בה שמירה על הבית, שיש לחייב נשים מסברה 'אטו גברא בעי חיי נשי לא בעו חיי'[לד]. וה"ה הכא לגבי סיפור יציאת מצרים, שכיון שענינו להשריש האמונה בלב הבנים, אין שום סברה למעט הבנות מאותו החיוב.

ל. ואף שבשו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' לח סק"ג) כתב שיוצא ידי חובתו בסיפור לאחד מן הבנים אינו נראה.

לא. כ"נ בערוך השלחן (סי' תעג סעיף כא) וכ"ה בהגדה של פסח אגודת אזוב, ובטירת כסף (פרשת בא סוף דרוש ג).

לב. עיי"ש בדברי הרמ"א ובמשנ"ב (ס"ק יג).

לג. וכן דקדק מדבריו בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' יב). ואף שיש מקום לומר דלאיסור אכילה בערב פסח סגי במה שיש דין חינוך, ואין צריך לזה שיהא חיוב והגדת לבנך מדאורייתא, מכל מקום דוחק לומר שהוא משום דין חינוך שיש אף בבנות.

לד. וכ"ה בחתם סופר (יו"ד סי' פט) לגבי דין גיד הנשה בנשים [שדנו בו הכו"פ והחינוך ועוד] שיש לאוסרו אף בנשים אף שבקרא (בראשית לב לג) נאמר לישנא דעל כן לא יאכלו 'בני ישראל' את גיד הנשה, ומה"ט דאין שום טעם למעטן.

וכן נראה דעת מהרי"ל דבהלכות הגדה שלו (דף טו) איתא 'העיד מהרי"ל על חמיו שפעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה והתחיל עבדים היינו[לה], וע"כ שיש קיום מצווה אף ע"י הבת. וכ"נ בקיצוש"ע (סי' קיט ס"ד) שכתב שאם אין תינוק ישאל בן אחר או בנו או חברו או אשתו. ואמנם יאמר להם בשפה שיבינו כמבואר ברמ"א (סי' תעג ס"ו) שיאמרו בלשון שמבינים הנשים והקטנים[לו].

ואחר שהובא לעיל בריש הדברים דנקטינן להילכתא כהחינוך [וכמבואר שם שהוא נמי דעת הרמב"ם] שאף נשים בכלל חיוב סיפור יציאת מצרים, נקטינן למעשה שאופן חיובם כחיוב האיש, ואף הם צריכים לומר ההגדה באופן שישמיעו הדברים לאוזנם כי כך הוא אופן פרסום הנס[לז]. וא"כ יש שם אורחים או שהם כמה משפחות האוכלות יחדיו, שאז אין ראוי שישמע קולן אצל האנשים וע"כ תאמר האשה ההגדה בשקט[לח].

קיום המצווה מדין שומע כעונה

כששומע סיפור יציאת מצרים מאחר, הרי הוא יוצא בזה מדין שומע כעונה, כשאר מצוות שמקיימים באופן זה, וכל שהאומר כיוון להוציא וכוונו השומעים לצאת יצאו בזה ידי חובתם[לט]. וביותר דיש הסוברים שכך היא ההנהגה הראויה, שיהא אחד אומר ההגדה וכולם שומעים ממנו, כיון שמתקיים בזה ברוב עם הדרת מלך[מ]. ובאופן זה אף אם כבר סיפר לעצמו, או שכבר יצא ידי חובתו בכל אופן שיהיה, יכול להוציא האחרים ידי חובתם, כבכל המצוות שאף אם יצא מוציא. ומכל מקום נהגו רוב העולם שלא לצאת מדין שומע כעונה, אלא שיאמר כל אחד סיפור ההגדה לעצמו, דשמא מחמת אריכות הסיפור או מטעם אחר לא ישמע כולו.

אי שייך קיום מצוות 'והגדת' על ידי שליח

יש אומרים שכיון שמצוות 'והגדת לבנך' אינה נחשבת כמצווה שבגופו, ואין עיקרה אלא שהבן ישמע הסיפור, לכן יכול לקיימה על ידי שימנה שליח שיספר לבנו, והיא כמצוות מילה שיכול לקיימה על ידי שליח, וכמצוות תלמוד תורה שהכל מקיימים אותה על ידי שליח, כששולחים

לה. מבלי לומר 'מה נשתנה'.

לו. ואף שהיה מקום לתלותו אי נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, שאם אף הם בכלל החיוב אז אף הוא מחויב במצוות 'והגדת' כלפיהם [יעויין בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' קכו)] מכל מקום אין שום הכרח לזה, כי אף אם אין הבנות בכלל אותו החיוב, מכל מקום כיון שהוא מצווה בחיוב 'והגדת לבנך', אם אף בנות בכלל חיובו, הרי הוא מחויב לומר להם, אף אם להם מצד עצמם אין חיוב סיפור.

לז. וראה עוד להלן (בפרק הבא) בטעם חיוב הנשים בסיפור יציאת מצרים ואם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

לח. ותסמוך בזה על השיטות שאין הנשים מחויבות או שתצא ידי חובתה באמירת בעל הבית [וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' סט) ובמועדים וזמנים (ח"ז סי' קפ)].

לט. כ"ה במנחת חינוך (מצוה כא) בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' טו) ובגר"ז (סי' תעב סעיף כב וסי' תעג סעיף כד).

מ. כ"ה בגר"ז (שם) וכן נהג הגר"א כמבואר במעשה רב (אות קפג).

בניהם ללמוד תורה אצל אחרים[מא]. ואמנם אף דנקטינן כן להלכה, מכל מקום כשהדבר אפשרי יש עדיפות לסיפור על ידי האב, כיון שמחמת קרבת הקשר שלו לבנו, יש בו את האפשרות להשריש בו הסיפור וגודל האמונה יותר מאדם אחר.

ומטעם זה בנים הנשואים ההולכים לאביהם בליל הסדר, יוצאים את חיובם מדין שליחות במה שראש המשפחה מספר סיפור יציאת מצרים לילדיהם, ואף באופן שלא עשאוהו שליח להדיא בשביל כך. וביותר אפשר שבמה שהם שומעים את אביהם מספר לילדיהם, הרי הם מקיימים בזה את מצוות 'והגדת לבנך' שלהם מדין שומע כעונה, והרי זה כאילו הם המספרים לילדיהם, ותליא בגדר הקיום מדין שומע כעונה ואכמ"ל[מב]. ומכל מקום לכתחילה אף כשנמצא אצל אחרים, ודאי עדיף סיפור האב לבניו ממש, שלא על ידי שליחות ובלא האי דינא דשומע כעונה.

אופן קיום המצוה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו

בהא דצריך שיהיו המצה והמרור מונחים לפניו בזמן סיפור יציאת מצרים שהוא אמירת ההגדה, וכדדרשו חז"ל (פסיקתא זוטרתא שמות יג ח) לקרא ד'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אין זה רק גדר זמן הקיום, שיהא סיפור יציאת מצרים באותה שעה שהמצה והמרור מונחים לפניו, אלא יש בו גם דין שיהיו לפניו בהאי שעתא, דהא דרשינן להא נמי [והוא בגמרא פסחים (לו.)] מקרא ד'לחם עוני', לחם שעונים עליו דברים הרבה[מג].

ומשמיה דהגרי"ז שיש בזה שני הלכות, חדא מדין סיפור יציאת מצרים דדרשינן לה מקרא ד'בעבור זה', שצריך שיהיה הסיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, והשני מדין אכילת המצה דילפינן לה מקרא ד'לחם עוני', שיהא קיום מצוות מצה על מצה שענו עליה באותו הזמן דברים הרבה בסיפור יציאת מצרים.

באור שמח דקדק לשון הרמב"ם, במש"כ שדין 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', הוא כמו הדין שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ופירש כוונת דבריו באותו הדמיון לזכירת שבת, שכשם שבשבת יש מצווה לזכור אותה בקידוש על היין, כך גם זכירת יציאת מצרים מצוותה שתהא על היין. ודבריו צריכים ביאור, דהא לדעת הרמב"ם והרבה ראשונים דעימיה, אין הדין 'קדשהו על היין' בשבת אלא מדרבנן, והכא משמעות לשונו בדמיון לסיפור יציאת מצרים שהוא מדאורייתא, ומה"ת שיהא חיוב על היין מדאורייתא. ועוד, דהא מקור דברי הרמב"ם בהא הם דברי המדרש רבה

מא. כ"ה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז סק"ח).

מב. וכפלוגתת האחרונים לגבי קיום ברכת כהנים בכהן השומע מאחר ומדין שומע כעונה אף שאין הקהל שומעים את ברכתו.

מג. ומהא ילפינן להאי דינא שמגלה המצות בשעת אמירת ההגדה וכמבואר ברמ"א (סוס"י תעג).

(שמות יט ז) דאיתא שם 'אומר הקב"ה למשה והזהר לישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם וכו", ואינו שייך כלל לדין קידוש על היין.

ומכל מקום לדברי האור שמח, מלבד האי דינא שצריך שיהא סיפור יציאת מצרים על מצה ומרור, ומלבד האי דינא שצריך שיהיו עליו שני תבשילים זכר לפסח וזכר לחגיגה, אחר שבעוונותינו חרב הבית ואין לנו הקרבן שיהא מונח לפניו, יש גם דין שיהא הסיפור על היין, ולדבריו אפשר שיש ענין שיהא אף היין על השולחן בעת אמירת ההגדה וסיפור יציאת מצרים. ובגר"ז (סי' תעג סעיף כ) כתב ביותר, שאף החרוסת צריכה להיות לפניו בשעת הסיפור, כיון שהיא באה זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, ואף הוא אם כן חלק מסיפור יציאת מצרים.

ובאופן שאוכלים על כמה שולחנות שיש לכל אחד מהם מפה נפרדת, מן הראוי הוא שיהיו המצה והיין החרוסת ושני התבשילים מונחים על כל שולחן ושולחן בנפרד. וצריך שיהא הסיפור על מצה שיוצאים בה ידי חובת מצוות מצה, ואם רבים הם המסובים יש להביא את המצות [הכזיתים] שיצאו בהם ידי חובתם, כדי שיהיו על השולחן בעת אמירת ההגדה, ויתקיים ענין זה אצל כל אחד ואחד מהם במצת מצוה שלו[מד].

גדר האי דינא שיהיו מצה ומרור מונחים לפניו

הטוזר סי' תעג ביאר טעמא דדינא שמחזירים הקערה עם המצות קודם אמירת ההגדה, שהוא משום הא דאיתא בפסחים קטו ב, דדרשינן להא דמצה קרויה "לחם עוני", מפני שהוא לחם שעונים עליו דברים הרבה. ומטעם זה צריך שתהא המצה לפניו בזמן אמירת ההגדה. ועוד, דצריך שתהא המצה לפניו בזמן שהוא אומר בהגדה 'מצה זו' ו'מרור זה'.

ונחלקו בו האחרונים בגדר האי דינא, אם הוא הגדרת זמן מצות סיפור יציאת מצרים, בכל זמן שיש קיום מצוה באכילת המצה והמרור, או שהוא כהא דקידוש בעי שיהיה על היין, כך גם דין הוא באמירת ההגדה שצריך שתיאמר על מצה ומרור, ולצד זה אפשר שלעיכובא הוא, שאחר זמן מצה ומרור ליכא חיוב סיפור יציאת מצרים, וכדכתב בשו"ת חסד לאברהם תנינא או"ח סי' כז, שאין חיוב סיפור יציאת מצרים כשאין מצה ומרור מונחים לפניו. וכן הוא בפירוש הגרי"פ לספר המצוות לרס"ג עשה לג. ואמנם בתרומת הדשן סי' קלז ומנחת חנוך מצוה כא או' א ס"ל שאינו מעכב.

וכצד זה שאינו הגדרת זמן המצוה אלא אופן הקיום, כתב הגר"ז בסי' תעג וכן היא דעת הגרי"ז, וכמבואר במכילתא שדרשו

מד. אף שיש לדון בגדר 'מונחים לפניך' אם הוא דווקא על אותו השולחן ממש, או אף בשולחן הסמוך הנמצא באותו החדר, ואם הוא תלוי בגדרי 'מוקף' של מעשרות.

להא דכתיב "בעבור זה", בעבור שמצה ומרור מונחים לפניך 'על שולחנך', וכן הוא בפירוש הריטב"א על הגדה של פסח, ובאבודרהם בסדר ההגדה. והיינו שאינו רק הגדרת זמן הקיום, אלא דין בפועל שהא המצה מונחת לפניו על השולחן. ואמנם ברמב"ם פ"ח מהלכות חו"מ ה"ד דמחזיר השלחן לפניו כשאומר 'מרור זה' ו'מצה זו', ומשמעות דבריו דבעת אמירת ההגדה לא היה השלחן עם המצה והמרור לפניו. וכן נראה נמי ממש"כ בספר המצוות מצוה קנז, שלא הוי אלא הגדרת זמן לקיום המצוה ולא תנאי ואופן בקיומה.

עוד דן הגרי""ז, אם אחר שכבר קיים מצות אכילת מצה ומרור, יכול עדין לקיים מצות סיפור יציאת מצרים, דאפשר שבכה"ג כבר לא הוי בכלל מצה ומרור מונחים לפניך. והוכיח להא מדברי התוספתא פסחים פ"ו ה"ב מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בעליית בייתוס בן זונין בלוד, והיו עוסקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, ושם שכשעלה השחר 'הגביהו לפניהם', ונראה הכוונה שהגביהו הקערה כדי שמעתה לא יהיה עוד חיוב הגדה וסיפור יציא"מ, ומשמע שעד עתה סיפרו ביציאת מצרים גם אחר שקיימו מצות מצה ומרור, והיינו דאיכאקיום בכל זמן שהמצה והמרור מונחים לפניו, ואינו תלוי בעת קיום מצוותם. ואמנם, המנחת בכורים וחזון יחזקאל על התוספתא שם פירשוהו, דהאי 'הגביהו לפניהם' לא איירי בקערת המצות אלא בהגבהת הטפיח שפקק החלון, והיינו שרצו לדעת על ידו אם כבר עלה עמוד השחר ונעשה יום.

ולהלכה למעשה קיי"ל שהמצה והמרור אינם מעכבים מקיום מצות ההגדה, כדכתב הפמ"ג בסי' תפה משב"ז סוס"ק א, והכיח כן מדברי הב"ח והט"ז סי' תס סק"א במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא קיים מצות מצה אך מצות סיפור יציאת מצרים קיים. ועי' מנ"ח מצוה כא או"ב ושו"ת עונג יום טוב אהע"ז סי' קעג.

אף הלכות הפסח בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים

פעמים רבות שמתעוררות שאלות הלכתיות בליל הסדר ודנים מה ההלכה בדבר, וראוי אם כן לכוון לצאת אף בזה ידי סיפור יציאת מצרים, וכמבואר בדברי המכילתא (סוף פרשת בא) 'רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו'. ובתוספתא פסחים (פ"י) 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפילו בינו לבין בנו אפילו בינו לבין עצמו, אפילו בינו לבין תלמידו. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית בייתוס בן זונין בלוד, והיו עוסקין כל הלילה בהלכות הפסח עד קרות הגבר' [ודלא כגירסת הגר"א שגרס שם שהיו 'מספרים ביציאת מצרים' כל אותו הלילה ואכמ"ל] והביאוהו הטור והשו"ע (סי' תפא ס"ב) להלכה ש'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותנו עד שתחטפנו שנה'.

והתבאר במהר"ל (גבורת ה' פ"ב ה"י) שהלכות הפסח הם חלק מסיפור

יציאת מצרים, וכדחזינן שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלים וכו' מצה זו וכו' ומרור זה וכו' שהם ההלכות שבכל דבר ובכלל סיפור יציאת מצרים. וכבר הסתפק הגרי"ז בדבר זה, אי רק ההלכות השייכות לאכילת המצה וקרבן הפסח בכלל קיום מצוות הסיפור, או שמא כל ההלכות ואף אותן השייכות לאיסור אכילת חמץ, ונראה לומר דכל ההלכות בכלל כיון שכולם באים משורש אחד.

והנה הר"ן בפסחים (ו.) הקשה, דמחד גיסא איתא בגמרא שם ששלושים יום קודם החג שואלים ודורשים בהלכות הפסח, ומאידך גיסא בגמרא מגילה (לב.) איתא, שמשה רבינו לימד להם לישראל הלכות חג בחג הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת, והאריך בזה הט"ז (ריש הלכות פסח) ביישוב הקושיא[מה]. ולמבואר ניחא, דאין ה"נ ושואלים ודורשים שלושים יום קודם החג ללמוד את הלכות החג, אך משה רבינו תיקן והעמיד את לימוד ההלכות באותו היום, לקיים בו את מצוות הזיכרון.

אם מקיים בהלכות גם מצוות 'והגדת'

ואמנם אף שמקיים בהלכות את מצוות סיפור יציאת מצרים, מכל מקום אין הכרח לומר שיש בו גם קיום למצוות 'והגדת לבנך', כיון שמצוות סיפור יציאת מצרים ענינה בזכירה, וזכירה בעלמא מתקיימת אף על ידי לימוד ההלכות, כמבואר בתורת כהנים (ריש פרשת בחוקתי) לגבי חיוב זכירת השבת וזכירת חטא העגל מעשה מרים וביאת עמלק 'כשהוא אומר 'שמור' הרי שמור בלב, מה אני מקיים 'זכור' בפה'. ובראב"ד שם ביאר דבריו דבפה היינו לימוד ההלכות, דבלימוד הלכות שבת הרי הוא מקיים ציווי ד'זכור את יום השבת', וכן בלימוד הלכות ע"ז יש קיום לזכירת חטא העגל, בהלכות נגעים לזכירת מעשה מרים, ובהלכות מגילה למחיית עמלק, והוא הדין דבמצות 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' יש חיוב לשנות בפיו את הלכות הפסח[מו].

וכן הוא בקיום מצוות סיפור יציאת מצרים, שמצוותה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, שאף בהלכות יש את קיום הזכירה, וכדחזינן בדברי המכילתא שרבי אליעזר שסובר שקיום קרבן הפסח הוא עד חצות, וממילא מצוות סיפור יציאת מצרים אף היא עד חצות, אכן סיים ההלכות בחצות, דאחר חצות אין בלימוד ההלכות קיום לאשוויי שעה שמצה ומרור מונחים לפניו .

אמנם אף שמסברה היה מקום לחלק בין ענין הזכירה לחיוב 'והגדת'[מז], עדיין יש מקום לדון ולומר שאולי מקיים בהלכות אף את מצוות 'והגדת לבנך', דהא חזינן שעל

מה. וע"ע בביאור הלכה שם (ד"ה שואלין).

מו. ומדוקדק כן ממה שפירש הרמב"ם לדברי המכילתא, דהא דעוסק בינו לבין עצמו דילפינן לה מקרא ד'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה' הוא כציווי של 'זכור את יום השבת', והיינו שכשם ששבת זכירתה על ידי ששונה בפה את הלכותיה, כך בזכירת יום היציאה ממצרים יהא שונה בפיו הלכות הפסח.

מז. והאריך בזה בספר זאב יטרף (פסח סי' נג) והוכיחו מהא דתני בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, והיינו דאף שכבר סיפר לבנו הניסים והנפלאות, עדיין הוא חייב ללמדו הלכות הפסח כל הלילה, דלא פטריה רחמנא מחיוב זכירה אלא כששונה בפיו דברי הלכה. ופירש בזה להא דבמכילתא ותוספתא הקדימו חיוב דבינו לבין

שאלת הבן החכם, עונים לו נמי בדבר הלכה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ומכל מקום למעשה ודאי שעדיף לקיימו בסיפור ממש.

אם סיפור י' המכות בכלל סיפור יצי"מ

אף שהרמב"ם (ביד החזקה ובספר המצוות עשין מצוה קנז) לא הזכיר כלל במצוות הסיפור את עשרת המכות, אלא רק את ענין היציאה ממצרים, מכל מקום נראה בפשטות שאף סיפור עשרת המכות בכלל המצווה הוא, וכדכתיב ביה (שמות י ב) 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם'. וכן נראה מדברי המשנה ברורה (סי' תעג ס"ק סד) שאף סיפור עשר המכות בכלל סיפור יציאת מצרים, ועכ"פ ודאי הוא בכלל כל המרבה לספר שהוא משובח.

כהנים ולוויים ואף גרים בכלל חיוב סיפור יציאת מצרים

כהנים ולוויים אף שלא השתעבדו בארץ מצרים, מכל מקום הרי הם בכלל חיוב סיפור יציאת מצרים, כיון שלא יכלו לצאת משם בלא שנגאלו[מח]. ובאור החיים (פרשת בהעלותך) כתב כן לגבי גרים, שאף הם חייבים בסיפור יציאת מצרים אף שלא יצאו משם, כיון שהיתה הגאולה גאולת עולם גם לנפש הגר, והגם שלא היה בנגלה מכל מקום היה בנסתר כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים היתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים, ואם ח"ו כללות הקדושה טבועה אין תרופה לענפים[מט].

בהא דסיפר ראב"ע אף אחר חצות

בהא דאמרינן בהגדה 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משבח. מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה'. כבר עמדו המפרשים, הא דעת רבי אלעזר בן עזריה (ברכות ט.) שאכילת הפסח אינה אלא עד חצות, ולדבריו קאמר רבא בשלהי פסחים (קכ:) 'אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו', דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי[נ]. ואמאי אם כן איכא לחיוב סיפור יציאת מצרים אף אחר חצות, הא אינו אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו. ודוחק לומר דתנאי זה שאין סיפור יציאת מצרים אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, אינו אלא בחיובא ד'והגדת לבנך', אך מצות 'זכור את היום הזה' שייכא אף כשאין מצה ומרור מונחים לפניו[נא].

עצמו לחיוב דבינו לבין אחרים, שהוא היפך חובת הסיפור מדינא דוהגדת לבנך שענינו טפי בסיפור לאחרים, ומשום דבחובת לימוד ההלכות כל שאינו חייב ללמוד בעצמו אינו חייב ללמד אחרים [וכדאיתא בגמרא קידושין (כט:) לגבי תלמוד תורה.

מח. כמבואר בהגדת שמחת הרגל לחיד"א והוא מטעם שאם לא היו נגאלים היו מצויים במ"ט שערי טומאה, ומזה הטעם היו נגררים לשעבוד.

מט. והו"ד בשערי תשובה (סי' תעג ס"ק יב) ובברכי יוסף שם (כב).

נ. וכן הוא במכילתא (סוף פרשת בא).

נא. אכן בהגדת מנחם חן כתב כחילוק זה.

מלבד מה שצריך ביאור המשך ההגדה 'אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים, כל ימי חייך הלילות, וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך להביא לימות המשיח' ומאי שייכא כל זה להא דהיו מספרים כל אותו הלילה.

ובאחרונים כתבו ליישב[נב], דהא דכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, אינו רק בלילי הפסח, אלא אף בכל השנה בהזכרת יציאת מצרים בבוקר ובערב, יש להרבות בסיפור והוא משובח[נג]. והוא כבר בדברי הרשב"ץ (בפירושו על ההגדה שם) שכתב 'וכל המספר ביציאת מצרים בכל שעה הרי זה משובח כל שכן בלילה הזה.

ומעתה יש ליישב, דאף דסיפור יציאת מצרים של ליל הפסח תליא בזמן פסח מצה ומרור, ואחר חצות שאין זה זמנם אף אינו זמן סיפור, מכל מקום יש דין לספר כל הלילה מדינא דכל המרבה לספר שהוא שייך בכל השנה. ויתבאר לפי זה סדר ההגדה, שאחר הבאת המעשה שהיו מספרים כל אותו הלילה, הביאו המקור לחיוב הסיפור בלילות. ואפשר דמהא גופא המקור לדברי הרשב"ץ, ומהא דסיפרו כל אותו הלילה, אף שמשום חיוב סיפור יציאת מצרים של ליל פסח אין בו חיוב אחר חצות, וע"כ שיש לחיוב זה להרבות בסיפור כל השנה כולה, ובזה עדיף החיוב שבכל השנה מהחיוב שבליל הפסח, במה שזמנו אף אחר חצות.

אבן להרמב"ם שפסק (קרבן פסח פ"ח הט"ו) שמצוות אכילת קרבן פסח היא כל הלילה [ואין זמן חצות אלא מדרבנן וכדי להרחיק מן העבירה] אם כן לדבריו אף יציאת מצרים כן, ולדבריו צריך לומר שחלוק חיוב ליל הפסח משל כל השנה, שבכל השנה הוא חובת גברא ובליל הפסח הוא חובת היום, וכדכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) שמצוות הזכירה בפסח היא כזכירת השבת. ומטעם זה נמי לא מנה הרמב"ם כמצות עשה לחיובא דכל השנה, אלא רק לחיובא דליל הפסח שהוא חיוב מצד היום.

ומטעם זה נמי לא מנה הרמב"ם כמצות עשה לחיובא דכל השנה, אלא רק לחיובא דליל הפסח שהוא חיוב מצד היום. ומשום כך נמי כתב הרמב"ם (עבודת כוכבים פי"ב ה"ג) 'כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים. וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח ושחיטתו, והקהל ושמחה שהנשים חייבות', ולא הוצרך לומר שהן חייבות אף בסיפור יציאת מצרים, דכיון שחיוב הסיפור בלילה זה מחובת היום הוא, הרי זה בכלל חיובם בקידוש היום שהזכיר הרמב"ם דהא היום מחויב בהזכרה.

נב. כן הוא בשו"ת דגל ראובן (ח"ב ס"י) ובספר עמק ברכה (סדר ליל פסח אות ג) ובהגדה של פסח אמרי שפר להנצי"ב.

נג. וכדחזינן שמאריכים בסמיכות גאולה לתפילה ומזכירים אף לקריעת ים סוף.

כמה דינים העולים

א. מי שבנו נמצא אצלו יש לו לכוון בעת אמירת ההגדה לקיים מצוות עשה של 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' ומצוות עשה של 'והגדת לבנך'.

ב. רצוי לכוון בברכת שהחיינו גם על מצוות סיפור יציאת מצרים.

ג. כשמשיב לבנו על מצוות השייכות ליציאת מצרים כפדיון הבן ופטר חמור יש בו קיום מצוות סיפור יציאת מצרים.

ד. מי שיש לו כמה בנים חל חיוב 'והגדת' על כל בן ובן ועל כל אחד מהם לשאול את האב.

ה. יש להקדים הבן השואל לאותו שאינו שואל והבן שאינו יודע מסיפור יציאת מצרים לאותו שיודע.

ו. אף הבנות בכלל חיוב סיפור יציאת מצרים ואופן חיובם כחיוב הבן.

ז. אף שיוצא ידי חובתו בשמיעה מאחר ומדין שומע כעונה מכל מקום נהגו רוב העולם שכל אחד מספר לעצמו.

ח. אף שמועיל בזה שליחות מכל מקום במקום שאפשר יספר האב עצמו לבן.

ט. בנים נשואים האוכלים אצל אביהם יוצאים חיובם בסיפור האב ומכל מקום לכתחילה עדיף שיספר הבן עצמו לבנו.

י. יש אומרים שמלבד מה שצריך שיהא הסיפור על מצה ומרור צריך גם כן שיהא על היין והחרוסת.

יא. כשאוכלים על כמה שולחנות מן הראוי שיהיה כל הנצרך על כל שולחן ושולחן.

יב. יש לתת על השולחן את כל מצות המצווה שמקיימים בהם אכילת הכזית.

יג. קיום מצות מצה ומרור אינו מעכב מצוות הגדה והאנוס מלקיימם מחויב בסיפור ההגדה.

יד. כשדנים בשאלות הלכתיות וכיו"ב יכוונו לצאת בזה ידי חובת סיפור יציאת מצרים ואפשר שמקיימים בזה אף מצוות 'והגדת'.

טו. נראה שאף סיפור המכות בכלל המצווה.

טז. כהנים ולוויים ואף גרים בכלל המצווה ואף שלא השתעבדו במצרים.

אופן קיום מצוות סיפור יציאת מצרים[א]

ביאור דברי הרמב"ם שהשווה סיפור יצי"מ לזכירת יום השבת

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומקור דבריו במדרש רבה (שמות יט ח) אומר הקב"ה למשה והזהר לישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם וכו', כשם שבתחלה הם שבעה ימי בראשית, וכשם שהשבת מתקיימת אחת לשבעה, כך יהיו אלה שבעה ימים מתקיימים בכל שנה ושנה. ובביאור הדברים, מדוע צריך להביא ראיה לדין הזכירה, ממה שמצינו את ענין הזכירה בשבת, מצינו כמה ביאורים.

יש שכתבו שכוונת הרמב"ם לומר בזה, שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא אף על נשים, וכשם שהן חייבות בזכירת יום השבת, מפני שהוקש זכור לשמור והן בכלל השמירה, כך הן חייבות בסיפור וזכירת יציאת מצרים. אמנם יש לדון בו בדברי הרמב"ם, דלא הזכיר בשום מקום חיוב זה בנשים, ואף במניין המצוות כשמנה המצוות שהזמן גרמן שנשים חייבות בהן, לא ממנה מצוה זו של סיפור יציאת מצרים, ודוחק הוא לומר שרמז דין זה בהלכה זו. ואמנם במנחת חינוך (מצוה כא) נקט בדעת הרמב"ם דנשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים.

האור שמח פירש בדעת הרמב"ם, שבא לדמות דינא דפסח לדין השבת, וכשם שבשבת מי שאין לו יין לקדש עליו את היום, יכול לקדש על הפת, כן הוא הדין בכוס ראשונה שבליל הסדר שהיא כוס של קידוש, שאף שהיא אחת מארבע כוסות שצריך לשתות, מכל מקום אם אין לו יין יכול לקדש על הפת. אמנם קצת דוחק הוא לומר כן בדברי הרמב"ם, שבא לחדש דינא דקידוש על הפת בליל הפסח, בכלל ההלכה של מצוות סיפור יציאת מצרים.

עוד יש לבאר דברי הרמב"ם על פי מה שהתבאר ברבינו בחיי (פרשת ויקהל) לבאר הטעם שהזהירה תורה וציווה משה את ישראל ב' פעמים על שמירת השבת, שאחת היא אזהרה ליחידים ואחת היא אזהרה בהקהל לכל ישראל, וכ"ה בשו"ת הרשב"א (תשובה צד). והוא על דרך מה שכתב המהר"ל בשורש הבנת ענין השבת, שאין המכוון שמשום ששבת הבורא באותו היום ממלאכת הבריאה, משום כך באה קדושת השבת, אלא להיפך מחמת קדושת השבת העליונה נסתיימה מלאכת הבריאה

א. נכתב ונערך מתוך שיעורי וכתבי רבנו שליט"א על עניני הפסח וגדרי מצות חינוך על ידי הגאון רבי אברהם ברנר שליט"א ותשח"ל.

שלמטה. ואפשר שזו גם כוונת הרמב"ם בדמיון זיכרון יציאת מצרים לזיכרון השבת, שבא לבאר ששניהם מאותו ענין, שאין מטרת גאולת ישראל באה כדי להוציאם מגלות מצרים, אלא להיפך מחמת מטרת גאולתם שצריכה לבוא אליהם היו מתחילה בגלות.

גדר ומהות מצוות הסיפור

ובפשטות יש לפרש כוונת הרמב"ם, שבא לבאר בזה גדר ומהות המצווה, שכשם שמצוות הזכירה בשבת אינה רק זכירת היום אחר ששת הימים, אלא יש בה גם מהות 'לקדשו', הוא הדין במצוות סיפור יציאת מצרים שבלילה זה, שאינה רק בסיפור והזכרת הניסים והנפלאות, אלא יש בה גם לקדש את מצוות הלילה, וכשם שבשבת יש מצווה של 'קדשהו' בכניסתו[ב], כך גם בפסח ענין סיפור יציאת מצרים, יש בו לקדש היום טוב בכניסתו.

עוד יש מפרשים, שעניינו לבאר ולהרחיב גדר חיוב הסיפור, שכשם שבשבת ענין זכירתו בכניסתו, היא על ידי זכירת ששת הימים הקודמים לו, שבזכירת ששת ימי המעשה, הוא מבחין ומבדיל בינם לבין יום השבת, שבו שבת הבורא ממלאכה, כך גם בסיפור יציאת מצרים, אין די רק בעצם מעשה סיפור היציאה והגאולה, וסיפור הניסים שהיו באותו הלילה, אלא יש לספר את כל הניסים שקדמו לגאולה, שכולם יחדיו הביאו לנס הגאולה שהיה באותו הלילה.

ובהמשך דבריו שם כתב, ומנין ש[מצות הסיפור היא]בליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. וביאור דבריו על פי המבואר במכילתא (פרשת בא) שיש שני פסוקים על מצוות סיפור יציאת מצרים בליל טו', הפסוק של 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', והפסוק 'בעבור זה' המורה על ליל טו' שמצה ומרור מונחים בו, והוצרכו שניהם מפני שקרא ד'זכור' הוא חיוב על האדם עצמו לזכור, וקרא ד'בעבור זה' איירי על 'והגדת' שהוא חיוב הסיפור לבנו.

גדר מצוות הזכירה של ליל הסדר אינו כחיוב הזכירה שבכל השנה

במשנה (ברכות יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא שנאמר (דברים טז) למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות, וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח. ומבואר כאן מקור חיוב ההזכרה של יציאת מצרים בלילות כל השנה, והתבאר במפרשים וכן מורה גם לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם[ג], שאף שחלקו חכמים

ב. שהיא מצוה דאורייתא ומדרבנן היא אף בימים טובים.

ג. וכן פסק בהלכות (קריאת שמע פ"א ה"ג).

על דרשתו של רבי אלעזר בן עזריה, מכל מקום אין שייך כאן הכלל שיש ללכת אחר הרבים, כי לא נחלקו חכמים על ראב"ע על עצם הדין, ואף לדבריהם יש חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות כל השנה, אלא שהם סברו שאי אפשר ללמוד זאת מהפסוק שדרש ראב"ע ודרשוהו ממקום אחר[ד]. ויש להבין אם כן, איזה חיוב התחדש בלילה זה להזכרת יציאת מצרים, יותר מחיוב ההזכרה הכללי שיש בשאר ימות השנה, ומצינו בזה כמה ביאורים בדברי האחרונים.

יש שתירצו, שחיוב ליל הסדר שונה בעיקרו מחיוב הזכרת יציאת מצרים בכל השנה, כי בכל השנה גדר המצווה הוא 'להזכיר' את יציאת מצרים, אך בליל הסדר המצווה היא 'לספר' את סיפור היציאה עם כל פרטיו. ועוד, כי בכל השנה המצווה מוטלת עליו עצמו, ואילו החיוב של סיפור בליל הסדר הוא כלפי בנו כמו שנאמר 'והגדת לבנך'. ועוד הם חלוקים, כי בכל השנה אין צריך לזכור אלא את יציאת מצרים עצמה, ואילו בליל חמשה עשר בניסן יש לו להזכיר גם את השתלשלות הענינים שהביאה ליציאת מצרים, וכל חילוקים הללו הם בכלל חיובא דאורייתא של הסיפור בלילי הפסח. מלבד מה שיש בו החילוק שדין הסיפור בליל הסדר הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, דבכלל דינא דרבן גמליאל (פסחים קטז.) שכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, הוא שיהא סיפור יציאת מצרים על המצה והמרור, ובזמן שבית המקדש קיים מצוות הסיפור היתה אף על אכילת הקרבן[ה].

דעת הנתיבות (פתיחה להגדת מעשה נסים) שצריך לספר את כל מה שאירע מראש ועד סוף, ואם חיסר דבר אחד לא יצא, ולמד כן בקל וחומר מקריאת המגילה, שאין חובתה אלא יום אחד בשנה בזמן שנעשה הנס, אולם באחרונים לא נקטו כן להלכה. וטעם החילוק משום שבסיפור המגילה אין משמעות לכל סיפור ופרט בפני עצמו, דיש בה מעשים שמצד עצמם אין בהם נס, ורק צירוף המקרים ורצף סיפור הדברים הוא שמביא לכלל הנס שהיה, ולכן אם מחסיר אחד מפרטי מעשה המגילה לא יצא, מה שאין כן בסיפור יציאת מצרים, שכל מכה ומכה היה בה נס בפני עצמו, וכן בשאר השתלשלות הדברים, ולכן אף אם לא הזכיר כל הפרטים, יש משמעות לסיפור ויוצא בו ידי חובתו.

יש מגדולי האחרונים שסברו, שענין החיוב בהזכרת יציאת מצרים שבכל השנה, הוא המשך ותוצאת חיוב הסיפור שבליל הסדר[ו], עד שיש מקום לפטור בקטן שהגדיל אחר טז' ניסן, שאין לו חיוב הזכרת

ד. יעויין בדברי הצל"ח בברכות (יב: ד"ה מזכירין).

ה. ומדוקדק כן בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ה) שכתב על אמירת פסח מצה ומרור ש'דברים האלו כולן נקראין הגדה'.

ו. ופירשו בזה הטעם מדוע לא הזכירו הרמב"ם ולא מנה מצוות הזכירה שבכל השנה כמצווה בפני עצמה [יעויין בצל"ח (ברכות יב: ד"ה מזכירין) שעמד בזה].

יציאת מצרים שחרית וערבית מדאורייתא במשך אותה השנה, כיון שהיה פטור בה בעיקר חיובה שבליל הסדר, ומכל אלו חזינן גודל יקרת מצוות הסיפור באותו הלילה ורום ערכה, שיש בה להשפיע זיכרון המצווה לכל השנה.

כוונת המצווה

יש לכוון קודם קיום מצוות סיפור יציאת מצרים לכוונת הרצון לקיום המצווה. יש אומרים שכשם שבסוכה לא די שיכוון בכללות לשם מצוות סוכה, וצריך גם לזכור את טעם המצווה שציוונו הבורא על מצווה זו זכר לענני הכבוד, דילפינן לה מקרא ד'למען ידעו', כך גם במצוות סיפור יציאת מצרים לא די בכוונה כללית של סיפור, אלא יש לכוון גם את טעם המצווה, דאף הכא איכא לשון זה בקרא ד'למען תספר' באזני בנך ובן בנך, ועל כן צריך לכוון הטעם והרצון להשריש אצל הבנים האמונה בבורא ובהשגחתו הפרטית.

בהא דאין מברכים שהחיינו על מצוות הלילה

ואחד שהתבאר שמצווה זו היא מצוות סיפור של ליל הסדר, ואינה בכלל הזכרת יציאת מצרים שהצטווינו בה בכל השנה, יש לברר מאיזה טעם אין מברכים עליה ברכת שהחיינו[ז]. וכן יש לתמוה בשאר מצוות הלילה, מדוע אין מברכים עליהם ברכת שהחיינו. ואין לומר דברכת שהחיינו של קידוש פוטרת את כל מצוות אותו הלילה, דהא מצינו בשאר מצוות של ימים טובים כתקיעת שופר וכיו"ב, שאף שמברך ברכת שהחיינו בקידוש היום, חוזר ומברך שהחיינו בזמן קיום המצווה, ומאי שנא הכא דאינו מברך על מצוות הלילה בפני עצמן.

ויש ליישב, שכיון שכוס ראשון של קידוש הוא חלק מקיום מצוות ארבע כוסות, וקיום מצוות שתיית ארבע כוסות היא כחלק מסיפור יציאת מצרים[ח], נמצא שברכת שהחיינו שמברכים בו אינה רק על עצם כניסת היום, אלא יש בה גם שייכות למצוות המחויבות בו. ועוד[ט], דברכת 'אשר גאלנו' שמזכירים בה יציאת מצרים ואכילת מצה ומרור, עולה במקום מצוות שהחיינו על אותן המצוות, אלא שעדיין יש לדון בו לפי זה, מאיזה טעם קבעו הברכה אחר קיום מצוות הסיפור ולא לפניה ואכמ"ל.

הטעם דאין מברכים ברכת המצוות על סיפור יצי"מ

בטעמא דאין מברכים ברכת המצוות על מצוות סיפור יציאת מצרים מצינו כמה טעמים. הרשב"א כתב הטעם', מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה. ואמנם יש לדקדק בזה למבואר לעיל, כי מאחר שאין יוצאים בה בהזכרה בעלמא, ובעינן לספר את

ז. א"ה יעויין מג"א (תרצב א) דמשמעות דבריו דלא תקנו ברכת שהחיינו במצוה דלית בה תקנת ברכת המצוות.

ח. כמבואר בהגהות הגר"א (סי' תעז) ויבואר להלן.

ט. כן כתב האבודרהם.

י. הו"ד באבודרהם וכן כתב בארחות חיים (סי' יח).

סיפור היציאה, אם כן אף שאין לה קצבה למעלה, מכל מקום יש לתקן בה ברכה כיון שיש לה קצבה למטה, שיהיה בו תורת סיפור ולא הזכרה בעלמא[יא]. והמהר"ל (גבורות ה' פרק סב) כתב, שכיון שהמצווה היא בתורת סיפור ולא בתורת זיכרון בעלמא, אם כן צריך בה הבנה למה שהוא אומר, ובאמירה בעלמא בלא הבנת הדברים לא יצא, נמצא שעיקר קיום המצווה הוא בהבנת והרגשת הלב, ודבר שעיקר קיומו בלב אין מברכים עליו, דלא תיקנו חכמים ברכה על המצוות אלא באותם שקיומם על ידי מעשה[יב].

טעם חיוב הנשים בסיפור יציאת מצרים ואם הוא מדאו' או מדרבנן

בשולחן ערוך (סי' תעב סי"ד) דאף הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצוות הנוהגות באותו הלילה, ובכללן למצוות סיפור יציאת מצרים. ואף דהן מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות בהם, מכל מקום התבאר טעם הדבר בגמרא (קח:) שהוא משום שאף הן היו באותו הנס. ויש לדון בזה אם חיובן מדאורייתא, או שמא כיון דטעמא משום שאף הן היו באותו הנס אין חיובן אלא מדרבנן[יג].

עוד טעם מצינו לחיוב הנשים בסיפור ההגדה, שמאחר שחייבות באכילת המצה ומדרשה דגמרא (פסחים מג.) דדרשינן לאיסור חמץ גבי נשים[יד], כך ישנם אף בכלל חיוב אכילת מצה, ומדרשה דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ומאחר שחיוב הסיפור הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, וכדדרשינן בגמרא (שם לו.) דאיקרי לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, לכן אחר שחייבות באכילת מצה, ממילא מחויבות נמי בסיפור התלוי בה, ולביאור זה יהיה חיוב הסיפור בנשים מדינא דאורייתא.

עוד טעם יש בדבר[טו], דאחר שנשים חייבות בשתיית ארבע כוסות, שדינם לכתחילה להיות על סדר ההגדה, ממילא מחויבות הנשים אף בסיפור ההגדה, שאם לא כן היאך יקיימו חיוב ארבע כוסות כתיקונו, ולטעם זה אין חיובם אלא מדרבנן.

ולדינא נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים עם כל פרטיו וחיוביו, אך מכל מקום יש נפקא מינה בדבר אם חיובם הוא מדאורייתא או מדרבנן, דמאחר שסיפור יציאת מצרים הוא דבר התלוי בדיבור, שייך

יא. א"ה ואמנם בלשון הרשב"א שאף בדיבור אחד יוצא.

יב. ועל דרך זו ביאר הבית יוסף (סי' תלז) טעמא דליכא ברכה על ביעור חמץ, דמאחר שמצוות 'תשביתו' קיומה בלב, לא תיקנו ברכה על מצוה שבלב.

יג. א"ה יעויין בדברי התוספות במגילה (ד. ד"ה שאף) ותליא בב' התירוצים. ובחיי אדם (סי' קל סי"ב) דחיובן אינו אלא מדרבנן, כיון דשתיית הכוסות בעינן על סדר ההגדה, אך החינוך (מצוה כא) נקט שכיון שאף הם היו באותו הנס חיובן הוא מדאורייתא.

יד. ושם דאי לאו האי דרשה, הוה דרשינן הקישא לאידך גיסא, דליכא איסורא כשם שליכא חיובא דאכילת מצה כיון דהזמן גרמא יעויי"ש.

טו. והוא בחיי אדם (כלל קכט ס"ב).

בו הקיום באופן של שומע כעונה, ומעתה יש לדון אם איש המחויב בדבר מדאורייתא, יוכל לצאת ידי חובתו בהגדת וסיפור האשה, דאי חיובא מדרבנן לא יוכל לצאת על ידה[טז], אך אם חיובא הוא מדאורייתא, אף דגדר החיוב חלוק ביניהם, דהאיש מחויב ומצווה בעצם הסיפור, ואצל האשה אין זה אלא מחלקי מצוות אכילת המצה, דבעינן שתהא לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, מכל מקום מסתבר דכיון דתרוייהו מחויבים מדאורייתא יכול לצאת על ידה.

אי איכא חיוב "והגדת" בבנות

אף דבעלמא ממעטינן מקרא דכתיב "בנך" ולא בת, מכל מקום איכא דעות באחרונים שחיוב "והגדת לבנך" הוא גם בבת, ואין פוטרים בו מטעם שהיא מצוה עשה שהזמן גרמא. ואכן להנהו דעות דאיכא חיוב סיפור יציאת מצרים גם בבת, מסתבר שגם מצות "והגדת" בכלל, ויש להחמיר בזה. ועכ"פ משום מצות חינוך שהיא מדרבנן ודאי איכא גם בבת, שאם היא חייבת בסיפור יציאת מצרים איכא חיוב על האב לחנכה לקיום זה. עי' שו"ת ויען יוסף או"ח סי' רחצ ושו"ת להורות נתן ח"ט סי' יד.

ובמשנ"ב סי' תעב סעי' יד כתב, דטעם חיוב הנשים אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, משום שאף הן היו באותו הנס. ומשמעות דבריו שהוא חיוב מן התורה. והוא כדעת הנהו ראשונים דס"ל דמה שהיו באותו הנס משוי להו נמי חיוב מן התורה. אכן בחיי אדם כלל קל סי"ב ס"ל שאין חיובם אלא מדרבנן.

חיוב האם

בהתעודדות תשובה ח"ב סי' קכו כתב, דאם נשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים, גם חיוב של "והגדת לבנך" אין עליהם, ורק אם הם בכלל מצות סיפור יציאת מצרים יש עליהם נמי מצות והגדת לבנך. ואמנם אין זה מוכרח, ועי/ שו"ת שאילת יעקב ח"א סי' יב. ומכל מקום, היכא שאין האב בביתו או מכל טעם כשאינו מספר לבניו, מדין חינוך חייבת האם לספר להם על יציאת מצרים.

שיהא הסיפור אף לאשתו ובנותיו

מאחד שנתבאר שאף הנשים בכלל חובת סיפור יציאת מצרים, אין לקרוא ההגדה בקריאה והגדה בעלמא, אלא יש לבאר ולהסביר להם כדי שיבינו אף הם את סיפור יצי"מ[יז], כי זהו עיקר החיוב של 'והגדת לבנך', ובלא הבנת הדברים אין יוצאים ידי חובת סיפור. ואשה היוצאת בהגדת בעלה על ידי שמיעה, יש לו לכוון להוציאה ויש לה להתכוון לצאת, ומכל מקום באשה הטרודה ואין בידה לומר ההגדה, אף שלכתחילה צריכה להשתדל בזה, מכל מקום בדיעבד יצאה ידי חובתה במאמר רבן גמליאל, באמירת פסח מצה ומרור.

טז. א"ה ואמנם תוכל להוציא אשה אחרת ידי חובתה וכמבואר בפמ"ג (סי' תעט א"א סק"ב).

יז. וכבר נהגו בזה החת"ס והח"ח שהיו קוראים ומסבירים ההגדה לבני ביתם.

אם צריך לשאלת הבן

במשנה (קטז.) וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו'. ובמכילתא דרשב"י פרשת בא פרק יג איתא "'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה", מכלל שנאמר "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר"(שמות יג יד) יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו, ת"ל "והגדת לבנך" אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות יג ג). ובברייתא פסחים קטז א איתא 'תנו רבנן חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה'. והו"ד ברמב"ם בספר המצוות עשה קנז.

ואמנם בשו"ת הרא"ש כלל כד סי' ב מבואר, דחיוב "והגדת לבנך" אינו אלא היכא שהבן שואל, שכתב שם 'ושאלת, למה אין מברכין על סיפור ההגדה. הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים, ואין אנו מברכין עליהן. כגון, הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושים אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו (וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים)'. והוא שלא כדברי המכילתא והרמב"ם דס"ל שחובת הסיפור היא גם בלא שהבן שואל. ולדבריו, הא דכתיב "והיה כי ישאלך" הוא לאו דוקא, ולא בא אלא ללמדנו שלכתחילה צריך שיהא הסיפור בדרך של שאלה ותשובה, וכן הוא בגר"ז סי' תעג סי"ד שמצות אמירת ההגדה היא לאומרה בדרך תשובה על שאלות ששואלים אותו, וכדכתיב "כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו" וגו'.

הרמב"ם בספר המצוות עשה קנז הביא לדברי מכילתא דרשב"י דחיוב סיפור יציאת מצרים של אב לבן ילפינן מהא דכתיב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" וגו' אך בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א כתב 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות יג ג) "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ודלא כמש"כ בספר המצוות דעיקרא דמילתא מצות סיפור יציאת מצרים ילפינן מקרא ד"והגדת לבנך".ומשמע מדבריו שעיקר חובת הלילה היא בסיפור לבנים הנלמד מקרא ד"והגדת לבנך", רק שמי שאין לו אפשרות לקיים המצוה באופן זה, עדין בכלל המצוה הוא דילפינן שאיכא חיוב וקיום גם במי שמספר לעצמו. והוא שלא כדבריו בהלכה ששם כתב מתחילה חיוב הסיפור לעצמו, ורק בהלכה ב כתב דאיכא מצוה להודיע לבנים.

אם יש בו שני גדרי חיוב וקיום

המנחת חינוך מצוה כא הביא למש"כ הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א דמצות עשה של תורה, לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום

הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. וכתב, 'ובאמת שני הפסוקים משלימים דין המצוה, דאי מפסוק 'זכור', הוה אמינא כמו דבכל יום מזכיר יציאת מצרים בפני עצמו, ואינו מודיע לבנו, הכי נמי בליל ט"ו, ואי מפסוק 'והגדת' הוה אמינא דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר, אבל אם הוא ביחידי אינו מצווה, על כן הביא הפסוק ד'זכור', דגם בפני עצמו מצוה להזכיר.

והיה מקום לומר, שהוא שני חיובים בעצם, ואין זה רק השלמת המצוה, דאיכא חיוב לספר לבנו, והוא נלמד מקרא דכתיב "והגדת לבנך", ואיכא עוד חיוב לספר לאחרים או לעצמו כשאין לו בן, והוא נלמד מאידך קרא דכתיב "זכור" וגו'. ואמנם בדברי הרמב"ם איכא חילוק בין מה שכתב בספר המצוות למה שכתב בהלכותיו, דבספר המצוות הקדים מצות "והגדת לבנך" ורק אחר כך הביא לדברי המכילתא דאיכא חיוב סיפור הנלמד מקרא ד"זכור",

ונראה שמצות הסיפור לבנים היא בכלל מה שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכדאמרינן דאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הלא אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה, ונמצא שבמה שמספר האב לבנו את סיפור היציאה ממצרים, הרי הוא מקיים ענין זה.

'הגדה' ענינה חידוש דברים

יש שפירשו, שחלוקים בעצם שני החיובים, דאיכא חיוב 'סיפור' שענינו חזרה על הדברים, בסיפור דברים כבמצות ספירת העומר דכתיב בה "וספרתם לכם", ואין בה שום חידוש דברים שהרי המספר יודע את ספירת היום, משא"כ ב'הגדה' שיש בה ענין לחדש ולהוסיף, כדכתיב אצל אדם הראשון "מי הגדי לך כי ערום אתה" (בראשית ג יא) וכדפירש"י שם מאין לך לדעת מה בושת יש בעומק עירום. וכ"ה בהא דכתיב "אין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה" (אסתר ב כ) ובקרא דכתיב לגבי הגדת עדות "אם לא יגיד ונשא עוונו", שבכולם ענין ההגדה הוא חידוש דברים מה שלא היה ידוע קודם לכן. ובזה יתבארו דברי הרמב"ם, במה שכתב בפ"ז ה"ב בחיוב הבנים, שמצוה 'להודיע' לבנים, ולא כתב שמצוה 'לספר' לבנים, כי אכן קיום המצוה בסיפור לבן הוא ב'הגדה' היינו בחידוש דברים שלא היו ידועים לו קודם לכן, ואכן כך ראוי להקפיד ולנהוג. ועי' שיח יצחק על הגדה של פסח [לרבי יצחק מאלצאן בעל שביתת השבת] תולדות שמואל מצוה כא, שו"ת להורות נתן ח"ט או"ח סי' א, תשובות והנהגות ח"ח סי' קב או"ד.

ויש שכתבו, שכשם שלגבי הבן איכא מצות 'הגדה' שיסודה בחידוש דברים, כך גם מי שאין לו בן לספר לו והוא מספר סיפור יציאת מצרים לעצמו, הרי הוא צריך לחדש בו דבר שלא ידע אותו קודם לכן. ואכן הגם שלא נתבאר דבר זה בפוסקים, מ"מ מעלה וענין יש בזה, כמבואר בהגדה של פסח לרבי צדוק הכהן מלובלין, ובפירוש החיד"א להגדה

של פסח, שהוא בכלל 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'[יח].

בביאור הגרי"פ על הרס"ג עשה לג ביאר הדעות שלא מנו את סיפור יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה [הרס"ג הבה"ג והיראים] שהוא משום דס"ל שאין המצוה אלא במקום שהבן שואל, ומאי דתניא שאם אין הבן שואל הרי הוא מספר לעצמו אינו אלא מדרבנן. ומקור דבריו משו"ת הרא"ש כלל כד סי' ב שהובא לעיל. ועי' ערוך השלחן סי' תעב סעי' ב.

מי שיש לו כמה בנים

ראוי לכוין בתחילת אמירת ההגדה, לקיים מצות עשה של סיפור יציאת מצרים. וראוי גם לכוין על קיום מצות עשה של "והגדת לבנך" בסיפור יציאת מצרים. והובא לעיל הנידון אם הוא חובת סיפור של האב ויוצא ידי חובתו בסיפור לבנו, או שהוא חובה לספר ולהוציא הבן במצוה זו. [וכדנתבאר פלוגתא לעיל וחילוק הלשונות בדברי הרמב"ם מספר המצוות להלכותיו].אכן לצד זה שיש קיום מצוה מצד הבן, מי שיש לו כמה בנים, חייב לספר לכל אחד ואחד מהם, ואינו יוצא ידי חובתו במה שסיפר רק לבן אחד, כיון דלגבי כל בן מצד עצמו איכא חיוב סיפור[יט].

חיוב הסיפור כשאין הבן שואל

ואמנם, אף שיש הסוברים, שאין החיוב אלא באופן שהבן שואל, ואם אין הבן שואל אין האב מחויב בסיפור[כ], וכסתמא דקרא "והיה כי ישאלך בנך" וגו', מכל מקום נקטינן להלכה, שאף שלכתחילה הוא צריך להיות באופן של שאלה ותשובה, שישאל הבן ויענהו האב, מכל מקום חיוב הסיפור אין תלוי בשאלת הבן, וחייב לספר לו אף אם לא פתח ושאל כדהובא מהמכילתא, וכן הוא ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ב) שמצווה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו[כא].

ומכל מקום ודאי שלכתחילה יש להקפיד שיהיה הדבר באופן של שאלה ותשובה, וכפשטא דקרא 'והיה כי ישאלך בנך' ואפילו הוא מספר לבנו גדול. וביותר איתא בפני משה על הירושלמי (פסחים פ"י) שאף אם אין הדבר ברור לבן ואינו יודע לשאול, אביו מלמדו איך לשאול כדי שיהיה קיום הסיפור בצורת שאלה ותשובה.

יח. ועי' מש"כ בפרק הקודם בגדר החיוב במצות סיפור יציאת מצרים בד"ה ענין מצות 'והגדת' בחידוש הדברים ובעדות שבהם. ושם הובאה נפק"מ בדבר במי שיש לו כמה בנים.

יט. וע"ע בפרק 'גדר החיוב בסיפור יציא"מ' בד"ה ענין מצות 'והגדת' בחידוש הדברים מש"כ שם במי שיש לו כמה בנים.

כ. ובהגהת הגרי"פ על הרס"ג (עשה לג) הוכיח כן, ממה שעושים כל מיני פעולות כדי לעורר את הבן לשאול, ואם מן התורה היה חיוב הסיפור אף באופן שאינו שואל, לא היו נזקקים לכל זה. ואף שבאופן שהבן שואל יש עליו חיוב לענות לו מדינא ד'ולמדתם אותם את בניכם', מכל מקום מצוה נוספת יש בה באותו הלילה מדיני סיפור יציאת מצרים.

כא. א"ה ואמנם בשבלי הלקט (פירוש ההגדה סי' ריח) שיפתח לו פתח, כדי שיבין וישאל ויתחייב להשיבו.

חיוב חינוך בסיפור יציאת מצרים

חיוב סיפור יציאת מצרים של אב לבנו הוזכר בתוה"ק כמה פעמים. כתיב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג ח). וכתיב "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים" (שם יג יד). וכתיב "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" (דברים ו כ-כא). וכתיב "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (שמות י ב) כי הן אמנם שפסוק זה נאמר במכת ארבה מ"מ המכוון בו לסיפור כל הניסים ויציאת מצרים ולאו דווקא בניסי אותה המכה.

באיזה גיל חל החיוב אצל בן והאופן הרצוי לקיום המצווה

קטנים וקטנות שבאו לכלל חינוך ויש בהן דעת שמבינים הסיפור, יש להם חיוב מדין חינוך לומר ולספר ההגדה, או לכל הפחות שישמעו מאחרים את סיפור ההגדה, ולכתחילה יש להם לומר או לשמוע את כולה, כל אחד לפי הבנתו, כדשנו במתני' פסחים קטז א 'ולפי דעתו של בן אביו מלמדו', וכלשון הרמב"ם (חמץ ומצה שם) שהוא תלוי בדעתו של הבן. וכן מבואר בגר"ז (סי' תעב סעיף כה) שמשעה שהגיעו לגיל חינוך יש עליהם מצוות אמירה מצד עצמם לומר כל ההגדה. והוא גם קודם שהגיע לגיל חינוך בשאר מצוות. ואדרבה, התבאר בראשונים שעיקר חיוב והגדת לבנך, הוא באופן זה שאין הבן מבין מצד עצמו בסיפור יציאת מצרים, שצריך לספר לו ולהחדיר בלבו האמונה. ואף שמצוות הסיפור היא אף בגדולים וכמבואר שם בגמרא (קטז.) שאפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה, מכל מקום אין בו קיום מצוות 'והגדת לבנך' אלא במי שצריך שיספרו לו[כב].

ומטעם זה יש להשתדל שיישארו הקטנים נעורים עד אחר קיום מצוות אכילת מצה ומרור, וכמבואר בשעה"צ (תעב סק"ב) דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה את המעשה בעיניו, שאז הוא שואל מדוע אוכלים המצה בהסבה, ומאיזה טעם אוכלים המרור, ואם קשה עליהם הדבר ישתדל לכל הפחות שיישארו ערים עד אמירת 'עבדים היינו', שהוא התשובה על שאלתם, דזהו עיקר המצווה שידעו ענין יציאתנו ממצרים[כג].

כב. וכפי שהתבאר לעיל בפרק הקודם ד'ענין מצוות והגדת בחידוש הדברים ובעדות שבהם'.

כג. משנ"ב (סי' תעב ס"ק נ). ומטעם זה התבאר בגמרא (פסחים קב:) וכ"ה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) והביאו להלכה בשו"ע (סי' תעב סעיף טז) שיש לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו, ולגרום להם בזה שלא ישנו. [ובעצם ענין חלוקת האגוזים בדווקא יעויין בדעת תורה למהרש"ם (או"ח סי' תקפג) שהביא למש"כ בספר חסידים (אלף קנג) משמיה דהפוסקים לבאר הטעם שלא לאכול אגוזים בראש השנה, כיון שמזיקים שרויים על העץ שגדלים בו האגוזים, וא"כ מהאי טעמא נהגו בליל הסדר דווקא באגוזים להראות שוא ליל שימורים ואין המזיקים שולטים בו. ואכן

ובאופן שנרדם הבן קודם שספרו לו סיפור יציאת מצרים, בפשטות דין זה אי צריך להעירו או לא תלוי בגדר החיוב כלפיו, שאם חיוב הוא מחיובי האב לקיים מצוות 'והגדת' אין האב חייב להעירו בשביל כך, וכמבואר בגמרא ברכות (כ.) שלמצוות חינוך אין צריך להעיר את הבן. אמנם אם מצוות 'והגדת' חיוב הוא על האב ללמד את בנו כדי שידע הסיפור, אם כן באופן שנרדם יש לו להעירו על מנת שיוכל לספר לו כדי שידע.

האופן הרצוי לקיום המצוה

בשולחן ערוך (סי' תעב ס"א) כתב, שמטעם זה יש למהר בעשיית הסדר בשביל התינוקות שלא יישנו[כד], אבל לא יאמר הקידוש עד שתחשך, כי אף שבכל שבת יכול להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה, ולקבל השבת מבעוד יום, ויוצא ידי חובת קידוש אף שעדיין לא חשכה, מכל מקום בליל הסדר אין לו לעשות כן, כיון שכוס ראשון מלבד מה שמקיים בו מצוות הקידוש הוא חלק ממצוות ארבע כוסות שדינה להיות כשוודאי לילה, כיון דבתר הגדה ומצה ומרור גרירה[כה], ומצה זמנה בלילה דהוקשה לקרבן פסח מקרא דעל מצות ומררים יאכלוהו, ובקרבן פסח נאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'.

ואמנם לדעות הסוברים שמצוות אכילת מצה אינה אלא עד חצות, אף מצוות סיפור יציאת מצרים התלויה בה אינה אלא עד חצות[כו], והמבואר בטור מתוספתא (והוא בשו"ע סי' תפא ס"ב) שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו עד שתחטפנו שינה, והמבואר בתשובת החכם שעונים לו בהלכות ובדינא דמשנה (קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אין הכרח שהכוונה בכל אלו שמקיים מצוות סיפור יציאת מצרים, דאפשר שאינו אלא למעלה בעלמא שיש ענין בסיפור והזכרת הניסים כל הלילה.

ומטעם זה יש לו לאדם לספר סיפור יציאת מצרים עם אמירת ההגדה, ולא יסמוך על סיפור הדברים בזמן סעודתו אם הוא אוכל אחר חצות, כיון דיש הסוברים שאחר חצות אינו מקיים מצות הסיפור של יציאת מצרים. מלבד מאי דבעינן שיהא הסיפור 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', והיינו קודם אכילת המצה והמרור. ואמנם

הוא אף בדברים שנאמרה בהם להדיא סכנה, ומהאי טעמא חתן או כלה יכולים ללכת בו יחידי, וכן יולדת הנצרכת ליסוע ביום זה אינה צריכה לומר תפילת הדרך.

כד. ובשעה"צ שם (סק"ב) הסתפק בכוונת שו"ע, אם הכוונה היא להזדרז בעשיית הסדר, שלא ישהה הרבה זמן עד האכילה, כדי שיוכלו התינוקות לשאול כל השאלות, או שהכוונה היא שיש לו לקצר בהגדה כדי להזדרז לבא לאכילת המצה, שאז ישאלו התינוקות על אכילת המצה והמרור ועל ההסיבה והטיבול בחרוסת, שאין דומה מי ששואל בסתמא, למי ששואל בעת עשיית המצווה כדי להבינה, כיון דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק היא בשעה שרואה את המעשה בעיניו ותמה בו, והניח בצ"ע.

כה. מלבד הטעם שהביא בפמ"ג (משב"ז ס"ק א) דבעינן קידוש במקום סעודה ובזמן הראוי לסעודה.

כו. כמבואר במנחת חינוך (מצוה כא).

אם הוא קודם חצות ואחר שכבר אכל המצה ומרור, ודאי שיש לו קיום מצוות סיפור יציאת מצרים בהאי שעתא, ודרשה ד'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' לאו דווקא כשאוכלם, אלא בשעה הראויה לאכילתם ואף שכבר קיים מצוותו ואכלם[כז].

בבנים גדולים ונבונים

בבניו הגדולים איכא נמי מצות עשה של "והגדת לבנך" וכדכתב הרמב"ם בהלכות חו"מ פ"ז ה"ב 'ואם היה גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים' וכו', ומשמעות דבריו שהוא גדול בן י"ג שנה ולא די במה שהוא גדול בדעת, למש"כ קודם לכן שקטן היינו שאינו מבין. אכן כשבנו הגדול כבר מבין מעצמו לדעת סיפור יציאת מצרים, יש שסברו שכבר אין חיוב על האב לספר לו. עי' תולדות שמואל ח"ב מצוה כא סי' א או' ו ושו"ת בצל החכמה ח"ו סי' סז.

חיוב הגדה אף למי שאינו אוכל מצה

אף מי שמחמת חוליו אינו יכול לאכול מצה, מחויב במצוות סיפור יציאת מצרים. ומכל מקום אם יש בידו לאכול כזית מצה ואין לו בזה סכנה, יאכל הכזית מצה לקיום המצוה, ואף אם יודע שאחר שעה או שעתיים יקיאהו, לית לן בה דמכל מקום כבר קיים המצוה.

קיום מצוות הסיפור באמירת ההגדה

עיקר נוסח ההגדה תקנוהו אנשי כנסת הגדולה, אלא שהוסיפו בה אחר כך הוספות, וכמבואר בגמרא (קטז.) שנחלקו רב ושמואל בביאור דברי התנא שם, מהו מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דלרב הגנות הוא 'מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו', ולשמואל 'עבדים היינו', ולהלכה למעשה פסקינן דאמרינן לתרוייהו.

וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ד) כתב, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח, ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודה זרה, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו, והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

ומבואר בדבריו, שאין ענין קיום סיפור יציאת מצרים באמירת ההגדה, במה שפותחין בגנות ומסיים בשבח, רק לגבי החלק הגשמי של השעבוד, במה שהיינו עבדים לפרעה במצרים עם כל הרעה שגמלנו, ולבסוף כל הטובות הנסים והנפלאות שנעשו לנו, אלא חלק ממצוות הסיפור היא לספר גם הענין הרוחני שיש ביציאתם ממצרים, היאך מעובדי עבודה זרה נהפכו ישראל לעם ה'[כח].

ומה שתיקנו נוסח קבוע באמירת ההגדה, אף שיכול כל אחד לספר המעשה

כז. ויעוין בכל בו (סי' נא).

כח. ועוד אריכות בזה לעיל בפרק הקודם 'בגדר מצוות זכירת יציאת מצרים אף בזמן עול גלות ושעבוד' ובחתם סופר שם.

בלשונו שלו, התבאר בסדר היום שהוא מפני אותם שקשה עליהם הדבר, ולא יוכלו לספר בלי הנוסח שנקבע. ומשום כך יוצאים ידי חובת סיפור באמירת ההגדה, כי לכך נתקנה בעבור אותם שלא יוכלו לספר בפני עצמם. ואמנם אם רואה שמחמת הרחבת העניינים שבסיפור, ישנו התינוקות קודם שיגיע לקיום מצוות מצה ומרור, יש לו להזדרז באמירה בלא שיוסיף הוספות, כדי שיקיימו התינוקות את עיקר המצווה.

ומטעם זה, אף שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, וודאי ענין גדול הוא להוסיף עוד פרטים ומדרשים, ולהרבות הסיפור ככל האפשר, וגם רצוי שיספר את דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא שמבאר ענין יציאת מצרים, ומכל מקום יקיים כל אלו, רק אם לא יחסיר מחמתם כלל אמירה מסדר הכתוב בהגדה.

צורת האמירה בהרגשה ובשמחה

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. ושם (ה"ז) לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וגו'.

ומבואר בדברי הרמב"ם[כט], שלא די בזיכרון שעושה ליציאת מצרים של אבותינו, אלא צריך שירגיש בעצמו כאילו הוא יצא משם, ואינו רק פרט נוסף בחיוב הסיפור אלא הוא הגדרת המצווה, שצורת הסיפור צריך שתהא באופן שהוא מרגיש שהוא עצמו יצא משם. וכמבואר במהר"ל גבורת השם פרק סב שאמירת ההגדה צריכה להיות באופן שירגישו עליו הרגשה זו, שהוא חש שהוא עצמו יצא משם, ולדעת הרמב"ם בלא הרגשה זו לא קיים חובת הסיפור[ל].

ומטעם זה התבאר בפוסקים שיש לאומרה בקול רם ובשמחה, שבזה מראה הרגשתו מה שמרגיש כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, שהנס נעשה לו עצמו ולא רק לאבותיו[לא]. והתבאר בספרים, שבשעה שמתכוון האדם להשריש האמונה ביציאת מצרים בו ובבני ביתו, מושפע עליו אותו השפע האלוקי שהיה בזמן יציאת מצרים, עד שמרגיש כאילו הוא עצמו יצא ממצרים. וכבר הביאו מדברי הקדמונים, שאף שקשה

כט. כמדוקדק בשינוי לשונו דבמתניתין (קטז:) איתא, בכל דור ודור חייב אדם 'לראות' את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אך הרמב"ם כתב שחייב אדם 'להראות' את עצמו, והיינו שלא די שירגיש כן בעצמו אלא צריך שיעשה מעשה להראות זאת אף לאחרים.

ל. בבתי הנפש לחיד"א כתב שצריך להראות בהתלהבות בגופו, שיכירו וידעו כל היושבים בביתו מתנועת שמחתו, כאילו הוא יצא עתה ממצרים.

לא. ובמנהגי חתם סופר (סי' יג הגהה אות יג) מבואר, שאף שבעלמא היתה עבודתו מתוך התלהבות פנימית, והקפיד שלא תראה התלהבותו כלפי חוץ, מכל מקום היה אומר את ההגדה בקול חוצב להבות אש, עד שהיה נשמע למרחוק בקרית חוצות.

לכל אדם להשיג שלימות אהבת ה' ויראתו, מכל מקום שני לילות בשנה מסוגלים לזה מאוד, והם ליל הסדר וליל יום הכפורים, שאז יכול האדם להשיג שלימות אהבתו ויראתו.

בגר"ז שחייב לומר ההגדה בישיבה דרך חירות, וכמו שמצינו בהלל שאף שבעלמא נאמר בעמידה, בליל הפסח אומרים אותו בישיבה דרך חירות, ומכל מקום לא יסב באמירת ההגדה, אלא צריך לאומרה באימה וביראה.

ולכתחילה יאמר ההגדה בנחת בקול רם ובהשמעת המילים לאוזנו, ומכל מקום בדיעבד אף אם לא השמיע לאוזנו יצא, אך בהרהור בעלמא לא יצא דבעינן 'והגדת'[לב].

החיוב בבן בנו

כתיב בקרא "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים" (שמות י יב) ודנו בו האחרונים אי קרא כפשטיה דיש חיוב על הסב לספר בסיפור יציאת מצרים לנכדו, וכן כתב בבני יששכר מאמרי חדש ניסן מאמר ה, ובאגרא דכלה פרשת בא. ובהתעוררות תשובה סי' רנה הביא, דגדר החיוב בבן בנו לא גרע ממצות תלמוד תורה, שהוא מחויב בה בבן בנו כבנו, כדנפסק בשו"ע יו"ד סי' רמה, וכיון דעיקר סיפור יציאת מצרים יסודו הוא כדי להעמידו על דת האמת לקבל התורה וללמדה, אם כן שוה בן בנו לבנו.

ויש מן האחרונים שכתבו, שכיון שהוא דומה לחיוב תלמוד תורה, ולגבי ת"ת ילפינן מ"ושננתם" אלו התלמידים, כדאיתא בקידושין ל א וכמבואר ברמב"ם הלכות ת"ת פ"א ה"ד, אף בסיפור יציאת מצרים נכללו התלמידים בכלל מצות "והגדת". ועי' התעוררות תשובה ח"ב סי' פז. ואמנם הפנים יפות כתב דהמכוון בזה הוא להזהיר לבנו שיספר הוא לבנו שלו. וכן הוא בחתם סופר על התורה, ולדבריהם ליכא חיוב סיפור של הסב כלפי בן בנו. אכן נראה דגם אם יש חיוב על הסב לגבי בן בנו, הוא דוקא כשאין אביו נמצא לקיים כלפיו החיוב, אך כשהאב נמצא עמו אין הסב מחויב בזה

מצות הסיפור כשנמצאים אצל הסב

כשנמצא אצל אביו או חמיו ובניו עמו, יש לברר באיזה אופן מקיים מצות "והגדת לבנך". ודן בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' סז, והביא לתלותו בפלוגתת הבית הלוי והחזו"א לגבי דינא דשומע כעונה בברכת כהנים. דהנה בברכת כהנים אם יכול הכהן לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה מחברו, דעת הבית הלוי בסוף ספר בראשית שהן אמנם שהכהן השומע הוי כעונה, אך כיון שיש בו תנאי בקיום של 'קול רם' בהא לא מועיל שומע כעונה.

אכן דעת החזון איש או"ח סי' כט ס"ק ג שגדר שומע כעונה הוא 'התאחדות דיבור המשמיע ושמיעת השומע' ואם כן

לב. ובזה התבאר בפוסקים, החילוק בין מצוות זכירת יציאת מצרים שבכל השנה למצוות הסיפור שבליל הפסח, כי בשאר לילות הענין הוא לזכור, ואפשר לקיימו אף בזכירה בלב, אך בליל הפסח אף למ"ד דהרהור כדיבור בכל התורה כולה, מכל מקום לקיום מצוות סיפור יציאת מצרים צריך הגדה בפיו דווקא.

יוצאים בו גם בברכת כהנים, דכל הפרטים של המשמיע מועילים לשומע. והוא הדין אם כן בסיפור יציאת מצרים, אם יוכל האב לשמוע מאביו ועל ידי כן לקיים המצוה לגבי בנו הנכד, שלדעת החזון איש יועיל שומע כעונה של האב שישמע מהסב, והאב השומע מאביו הוי כמספר ומעביר הסיפור לבנו, אך לדעת הבית הלוי אינו מועיל באופן זה, כיון שבסיפור יציאת מצרים יש דין שיהיה דיבור בפה, שתהיה ההגדה ראויה לדיבור לאחרים, ובכה"ג הוי כ'קול רם' שאין מתקיים בשומע כעונה.

עוד הביא שם, דיש אופן קיום בכה"ג שיהא הסב שליח של בנו או חתנו לקיים מצות והגדת לבנך בעבורם, וכיון שהאב או החתן נמצא שם, מוכח בהא דמתכוין שייעשה הדבר בשליחות בעבורו, ואין צריך לזה מינוי שליחות בהדיא, דבכה"ג הוי כידו ומועילה שליחות. ואין בזה חסרון דמצוה בגופו שאין מועילה בו שליחות, כשם ששליחות מועילה בחיוב האב ללמד את בנו תורה, ועי' תשובות והנהגות ח"ה סי' קד.

ואמנם בשו"ת ויברך דוד סי' נו העיר על אופן קיום זה, שצריך בו מינוי שליחות להדיא, ואין מועיל בלאו הכי, כיון שכוונת הסב לקיים המצוה בעצמו, ובזה אין מועיל מה שהמשלח נמצא בפניו. ועל אופן הראשון של שומע כעונה נמי כתב להעיר, דבדין שומע כעונה בעינן כוונת שומע ומשמיע, ובגוונא שהמצוה מוטלת בדווקא על אבי הבן אין יוצאים על ידי אחר.

ואכן כתב שם, שכמה ימים קודם פטירת בעל בצל החכמה העיר לו על כך, ואמר לו שלא כתב כן להלכה רק ליישב מנהג העולם, אבל ודאי שמן הראוי שיספר האב לבן גם כשהם נמצאים אצל הסב, וכמו שכתב כן בצל החכמה שם בסוף התשובה. ויש אם כן לנהוג שגם האב יספר לבנו באופן של תוספת חידוש לקיום ענין ה'הגדה' וכדלעיל.

בהר המוריה או' נט הובא שהאדר"ת נשאל בזה מה יעשה אב הנמצא עם בנו אצל אביו, והשיב שאין בזה ביטול מצות והגדת לבנך, כיון שאין חיוב בבן דווקא ואיכא קיום גם על ידי אשתו ואפילו על ידי עצמו. ואולי יש לומר בכוונת דבריו, שבמה שהאב מביא את בנו אל הסב לשמוע סיפור יציאת מצרים איכא נמי קיום של מצות והגדת לבנך. וצ"ע.

גדר קיום 'והגדת' לבן בנך

וע"כ הן אמנם דמי שאוכל אצל אביו ואביו עורך הסדר, יוצא אף הוא ידי חובת מצוות והגדת לבנך, במה ששומעים בניו מסיפור אביו, מכל מקום מן הראוי שיספר אף הוא לבניו, כדי לקיים המצווה בשלימות. דהא דכתיב (שמות י ב) 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך', כבר התבאר בחתם סופר בביאור האי קרא, שאין הכוונה בזה שיש קיום במה שהסב מספר לנכדו, ואם שמע הנכד מן הסב שפיר התקיימה בזה המצוה, ואין עוד ענין סיפור באב, אלא שזהו גדר צורת הסיפור, שיספר האב לבנו באופן כזה שיחקקו הדברים בלבו כל כך, עד שהבן יוכל

להעבירם לבנו אחריו[לג], אך ודאי שעיקר קיום המצווה בשלימות הוא בסיפור האב לבנו[לד]. ומטעם זה אף שיש קיום מצוה בכל אופן של סיפור, וכמבואר בחינוך שיש קיום מצווה אף כשמספר לאחרים ולא רק לבנו, מכל מקום אם אוכל אצל אחרים ושומעים הסיפור מבעל הבית, ישתדל האב לספר אף הוא לבניו שעיקר המצווה בכך.

נפק"מ בגדר המצוה

במה שהובא לעיל לדון בגדר מצות "והגדת לבנך", אם הוא חיוב על האב לספר ביציאת מצרים, וגדר קיום חיוב האב אמרה תורה שהוא על ידי סיפור לבן, או שחיוב האב הוא משום מצות הבן [והוא תלוי ברמב"ם בספר המצוות וברמב"ם בהלכה כמבואר לעיל, והובאה בזה נפק"מ ביש לו כמה בנים אם צריך לספר לכל אחד ואחד] נפק"מ יש בו באב שהוא בן חו"ל הנמצא בארץ אצל בנו שהוא בן ארץ ישראל, אם ביום טוב שני יש עליו חיוב סיפור יציאת מצרים לבניו, וכן להיפך באב בן ארץ ישראל ובן בן חו"ל, דתליא בהא אי המצוה של אב או של בן.

ובספר מאור המועדים הביא בזה מהגרמ"ד סולוביצ'יק זצ"ל דס"ל שהוא מצוה של האב, והוכיח כן מהא דבקידושין כט א מנו את מצוות האב למול בנו לפדותו ללמדו תורה ולהשיאו אשה, ולא הוזכר חיוב סיפור יציאת מצרים, הרי שאינו כשאר מצוות שקיומם הוא על ידי הבן, דמצות סיפור יציאת מצרים היא מצוה של האב, והבן אינו אלא כחפצא של מצוה של האב. ואמנם יש שפירשו הברייתא שלא נמנו אלא מצוות שחיובם גם בבנים גדולים, שלא כמצות סיפור יציאת מצרים שיש שיטות שאינה בבן גדול.

ולפי זה הוי מצוה בגופו של אב, כי אין מטרת המצוה במה שהבן ידע סיפור יציאת מצרים, אלא בקיום הסיפור על ידי האב. אכן לדעות הסוברים שענין המצוה הוא במה שהבן ידע הסיפור, דהמצוה היא של הבן וחיוב האב הוא בעבור קיומו של בן, כל היכא שהבנים אינם שייכים עתה לקיום המצוה, וכגון שהם בני ארץ ישראל דביו"ט שני אינם בכלל המצוה, וה"ה להיפך כשהם בני חו"ל והאב בן א"י שאינו יכול לקיים המצוה ביו"ט שני, דלדידי' אין זה זמן הסיפור. ואכן משמי' דהגריש"א זצ"ל נקטינן שהכל תלוי באב בין לקולא ובין לחומרא.

כמה פרטים בחיוב חינוך באמירת ההגדה

יש לחנך על שמיעת ההגדה או אמירתה על כוס שני, מעת שהבן הקטן מבין מה

לג. וכן כתב ההפלאה בפנים יפות שם. וע"ע ברמב"ן ובכלי יקר שם. וכעין זה במהרש"א בקידושין (ל.) אקרא ד'והודעתם לבניך ולבני בניך', שגדר החיוב בתלמוד תורה הוא ללמד הבנים באופן שיוכלו ללמד את בניהם אחר כן, וע"ע במקנה שם.

לד. ויעויין בבני יששכר (מאמר חדש ניסן) ואגרא דכלה (פרשת בא) דילפינן מהאי קרא כפשוטו שהחיוב הוא אף לבן בנו, וכמצוות תלמוד תורה שמצוה על האדם ללמד בן בנו, וכמבואר בגמרא קידושין (ל.) ומשו"ה במקום שאין בו לסתור את חיוב האב אצל בנו [כגון שאין לו אב או שאינו מצוי כאן] יש לחוש ללישנא דקרא כפשוטו, ולנהוג כן לכתחילה שמלבד החיוב לספר לבנים ולבנות, יש גם חיוב לספר לבני בנים.

שנאמר, דבלא הבנה גם גדול אין יוצא ידי חובת סיפור, דאין משמעות ולא איקרי 'סיפור' בלא הבנת השומע, עי' דרך פקודיך מצוה כא. והוא מלבד חיוב האב לספר לבניו ביציאת מצרים, כמבואר בגר"ז סי' תעה סעי' כה. ושם כתב דיש לחנכו לאמירת גמר ההלל, לאמירת הלל הגדול ונשמת הנאמרים על כוס רביעי. ודי בידיעת עיקרי הדברים ואין צריך שיבין כל פרט ופרט.

לקיום סיפור יציאת מצרים לעצמו, די במה שמזכיר יציאת מצרים אפילו בענין אחד, אכן כששואלו בנו יש לו להשיב לו על שאלותיו בהרחבה ולבאר לו הדברים, כדכתיב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאת ממצרים" (שמות יג ח) וכתיב "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" (דברים ו כ-כא). ובדברי הפנים יפות מבואר, שבכלל המצוה הוא לומר לבן שמצוה עליו לספר, ושהבן יקבל על עצמו לספר לבנו.

בסיפוד לעצמו איכא חיוב להמחיש הדברים ממש כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, ויש לדון אם הוא גם חלק מחובת הסיפור לבן באופן של המחשה זו, הן לענין הא שימחיש האב שיצא ממצרים, והן להמחיש לבן שהבן עצמו נמי יצא ממצרים. והרחיב בזה בספר דברי סופרים הלכות סיפור יציאת מצרים.

באוד החיים הק' כתב, שאפשר שבכלל סיפור יציאת מצרים צריך לומר ולספר להא, שבאותו הלילה שיצאו בו ישראל ממצרים היה אור כיום, וכדכתיב בקרא "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", הרי דאף שסיפור ההגדה הוא בלילה קרי ליה 'יום'. וכמבואר בזוה"ק ח"ב לח פרשת בא, שהיתה בו בחינת לילה כיום יאיר, כדכתיב בתהלים קלט יב. וכידוע מהגר"א בביאור שאלת מה נשתנה שחיוב המצוות בפסח הוא בלילה ולא ביום, כיון שאין בפסח בחינת לילה כלל. והוא נמי בשפת אמת שפירש שמהאי טעמא קוראים את ההלל בליל פסח כיון שיש בו בחינה של יום.

יש לחנך הקטן כפי האפשר שלא לדבר בעת אמירת ההגדה בדברים שאינם נצרכים, כמבואר בדרכי משה סי' תעג ס"ק יג דסיפור יציאת מצרים הוי כתפילה שאין להפסיק בה בדיבורים בטלים.

בסיפוד יציאת מצרים יש למספר להשמיע הדברים באזנו, דמקרא ד"והגדת לבנך" ילפינן שצריך אמירה בפה, וגדר אמירה הוא בהשמעה לאזנו, כמש"כ בהגדת חתם סופר עמ' מח, ואפשר שהיכא שלא השמיע לאזנו לא יצא ידי חובת הסיפור, עי' בהגדה של פסח מועדים וזמנים עמ' לב. וגם 'לחם עוני' שעונים עליו דברים הרבה, 'עני' הוא בקול רם, כמבואר ברש"י דברים כו ה בביאור קרא ד"וענית ואמרת" שהוא לשון הרמת קול. ועי' משנ"ב סי' תעג ס"ק סא. ומשכך, נשים החייבות בסיפור יציאת מצרים, ואינן יכולות להשמיע לאזנם מפני האנשים היושבים עמהם, יש להם לקרוא בשקט יחד עם אמירת בעל הבית, ויצאו בזה מדין שומע כעונה, שמועיל בסיפור יציאת מצרים.

שלא יפסיק בעת אמירת ההגדה

התבאר בפוסקים שאין להפסיק באמירת ההגדה שלא לצורך[לה]. ובביאור הלכה (סי' תעג ד"ה הרשות) הביא מהרמב"ן שאף קודם ההגדה, כל שמזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה, אף שלא התחיל עדיין לדרוש עליו בהגדה גם כן אסור להפסיק. ובדרכי משה ביאר הטעם, שסיפור ההגדה הוא כתפילה שמספרים בה כבוד הקל ושבחיו, ולכן ראוי שלא להפסיק בה כבתפילה. ואף אותם שהתירו להפסיק באמירת ההגדה, אסרו לעשות כן מברכת 'אשר גאלנו'.

קידוש במקום סעודה

אם יצא ממקומו אחר הקידוש לחדר אחר, או אף מחוץ לאותו הבית, קודם שהתחיל בסעודתו, אף שבכל קידוש של שבת אם הסיח דעתו, הפסיד על ידי זה הקידוש וצריך לחזור ולקדש, מכל מקום בליל הסדר אף אם יצא והשתהה באותו המקום אינו חוזר ומקדש, כיון דאף בשבת אין מוכרע הדבר, ובליל הסדר יש בו חסרון דמוסיף על הכוסות. ועצם אמירת ההגדה לכולי עלמא לא חשיבא הפסק לענין זה[לו]. ומכל מקום כיון שפעמים יוצא ממקומו אחר שתיית הכוס הראשון, רצוי שישתה בכוס ראשון רביעית שלמה, שאז להרבה דעות כבר יצא בשתיית הכוס ידי קיום קידוש במקום סעודה[לז].

מצוות הסיפור תלויה בחיוב המספר

בן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל ועושה בה יום טוב שני, מספר סיפור יציאת מצרים לבנו הגר בארץ ישראל, אף שאצלו אותו הלילה אינו ליל הסדר, ומקיים בזה מצוות והגדת לבנך, דאזלינן בתר המספר המחויב בדבר, ודין הוא באב שמחויב לספר באותו הזמן[לח]. ומשום כך בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ, אינו יכול לספר ההגדה בליל שני בסיפורה לבן חוץ לארץ, כיון שהוא אינו בר חיובא באותו היום, ואינו יכול להוציא מי שמחויב בדבר.

אמירת הא לחמא עניא

באמירת 'הא לחמא עניא' מגביה הקערה[לט], ואומר בקול רם שישמעו זאת כל המסובים[מ]. וכבר נתבאר ענין הקול רם, שיש בו גם הענין להראות הרגשת השמחה. ואף שיש מן הראשונים שחששו להגבהת הקערה, מחמת הזרוע

לה. יעויין שו"ע (סי' תעג ס"א) ובמשנ"ב שם (סק"ד).

לו. דאף היא צורך אכילה כדדרשו בגמרא פסחים (לו.) לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה.

לז. מלבד ענין שתיית כל הכוס מדיני שתיית ארבע כוסות.

לח. ולא דמי למצוות מילה דחיוב האב בבן או על הבן הוא.

לט. שו"ע (סי' תעג ס"ו).

מ. משנ"ב שם (ס"ק סא).

והביצה המונחים עליה, דבאופן זה הוא נראה כמקדיש קדשים בחוץ, מכל מקום אף הגר"א שחשש לדבר זה, לא ביטל הגבהת הקערה אלא שהיה מכסה התבשילים שעליה בשעת הגבהתה, ומעיקר דינא פסקינן שאין צריך לחוש לזה, ויכול להגביה כל הקערה עם התבשילים שעליה, ויגביהנה באופן שיראוה המסובים, כששיעור הגבהה לכל הפחות טפח, ומגלים המצות בשעה שאומרים 'הא לחמא עניא'.

יש שנהגו שרק בעל הבית מגביה הקערה, אולם בחיי אדם (כלל קל סעיף יט אות ז) כתב שכל המסובים יאחזו הקערה ויגביהוה יחדיו[מא].

ובטעם הגבהת הקערה מצינו כמה ביאורים. יש שכתבו שהוא בשביל התינוקות שיתעוררו לשאול[מב]. ויש שכתבו שהוא דרך שמחה והוא כשם שמגביהים הכוס באמירת 'לפיכך'[מג]. יש שכתבו שהוא כדי שיראו הכל את המצות ויחבבום, ומטעם זה מגלים המצות בשעת ההגבהה[מד]. ויש שכתבו שהוא בא לבאר לכל, שעיקר אמירת ההגדה היא אמירת דברים על המצה, שלכך נקראת לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה[מה].

כיסוי הקערה באמירת 'מה נשתנה'

אף שמעיקר הדין, צריך לסלק הקערה מן השולחן קודם שאלת 'מה נשתנה', כדי שיראו התינוקות וישאלו[מו], מכל מקום כיום אין נוהגים לסלקה מן השולחן, וסומכים על כך שדי במה שמכסים אותה כדי שיהיה שינוי לתינוקות שישאלו, ומיד אחר הכיסוי מוזגים כוס שני, כדי שאף בזה יראו התינוקות השינוי, במה שמוזגים לשתות כוס שני קודם הסעודה וישאלו.

אף שמעיקר דינא, אין הכוס צריך הדחה אחר שתיה ראשונה, בשעה שמוזג בו כוס שני, מכל מקום יש מקום לסמוך למי שמחמיר בו לשוטפו, דהא בדרכי משה כתב שהמנהג להדיח הכוס בכל פעם קודם ששותה בו.

אופן שאלת מה נשתנה

שאלת 'מה נשתנה' היא ממתניתין פסחים (קטז.) והתירוץ לקושיות שבה הוא באמירת 'עבדים היינו'. ומאחר שכן, יש לו להסביר לבן שעתה באה התשובה לשאלותיו.

מעיקר הדין די באחד מן המסובים השואל 'מה נשתנה', ויש בזה קיום לסיפור יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה. ויש הנוהגים שכל הבנים והנכדים המשתתפים בסדר שואלים שאלה זו, ואין בזה חסרון דתרי קלי לא משתמעי, דמפני חביבות המצוה משתמעי בה אף תרי קלי, מלבד מה דאין צריך לצאת בזה מדין שומע כעונה, ואין

מא. מלבד אשתו שלא תאחז עמהם שמא תתבייש מחמת כן בימי נידותה.
מב. רשב"ם פסחים (קטו: ד"ה ואין).
מג. שו"ת מהרש"ל (סי' פח) וראבי"ה (סי' תקכה).
מד. לקט יושר (דף פד).
מה. הגהות מנהגים (צו).
מו. כמבואר בגמרא פסחים (קטו:) וברשב"ם ותוספות שם.

הענין אלא שיבא הסיפור בצורת שאלה, ואם שומע השאלה שפיר סגי בהכי. ואמנם אם לוקח הדבר זמן רב, עד שמחמת כן צריכים אחר כן לקצר בסיפור ההגדה, יש לאחד לשאול בשביל כולם, ולא להפסיד אמירת ההגדה מחמת כן.

אף קטן יכול לשאול שאלת 'מה נשתנה', ואף על פי שאינו יכול להבין התשובה שיענו לו, אך צריך שיבין לכל הפחות השאלה ששואל, כי אם אינו מבין מה ששואל, וחוזר רק על המילים שלימדוהו אין בכך כלום, ומכל מקום לכתחילה עדיף שישאל מי שמבין גם התשובה שמשיבים לו אחר כך.

באופן שזימרו ה'מה נשתנה' יש שכתבו שיחזור אחר כך וישאל, כי העניין בזה הוא לאומרו בצורת שאלה ולא בצורת שיר.

נהגו רבים לחלק אגוזים ושקדים לילדים אחר אמירת מה נשתנה כמבואר בשו"ע (סי' תעב סט"ז) והוא מגמרא (קח:) ובשביל שלא ישנו.

שאלת מה נשתנה על ידי בנות

בנות אסורות לשיר 'מה נשתנה' בפני אורחים, ולכתחילה יש להחמיר בזה אף בפני אחים, ומכל מקום אם רק אומרות ה'מה נשתנה' ואין שרות אותו, לית ביה משום קול באה ערווה ואין לחוש בזה[מז].

גילוי המצות בשעת אמירת ההגדה

צריכות המצות להיות מגולות בזמן אמירת ההגדה, דהא דרשינן בהן (פסחים לו.) הדרשה לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, וברש"י (שם ד"ה שעונין) פירש הכוונה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו ההגדה. וברבינו חננאל שם, פירש זאת על דינא דרשב"ג דכל שלא אמר ג' דברים הללו בפסח, לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור. ולהלכה נקטינן כפירוש רש"י שכל ההגדה בכלל זאת, ועל כן יש לגלות המצות בכל אמירת ההגדה, מלבד באמירת 'והיא שעמדה' שלוקח בה הכוס בידו, וכדינא דכיסוי הפת בזמן הקידוש, שלא תראה בושתה כשמקדימים עליה היין.

יש שנהגו להניח על השולחן, את כל המצות שיאכלו אחר כך בשעת קיום מצוות אכילת מצה, כיון שבכל אלו מתקיים ענין ה'לחם עוני' שעונים עליו דברים הרבה, עי' ויגד משה סי' ב או"ג, אך אין זה אלא חומרא והעיקר הוא בשלושת המצות שבקערה.

אף המרור והחרוסת צריכים להיות מונחים על השולחן בזמן אמירת ההגדה, וכדדרשינן בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובכלל זאת אף החרוסת המורה לטיט שנשתעבדו בו במצרים.

הגבהת הכוס באמירת 'והיא שעמדה'

יגביה הכוס בימינו בשעה שאומר 'והיא שעמדה'. ובטעם הדבר שמגביהים הכוס בשעת אמירת 'והיא שעמדה', מצינו כמה ביאורים. יש בראשונים שכתבו שהוא

מז. ולעיקר דינא דקול באשה ערווה ראוי לאסור מגיל ג' שנים ואילך ובגדולה הוא אסור מדינא.

מפני שאין אומרים שירה אלא על היין. ועוד טעם מצינו[מח], שהוא מפני שמזכירים בו את ההצלה והישועה שהיתה לנו ולאבותינו, וכתיב בקרא (תהלים קט זיג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. וביותר, כי מעיקר דינא יש הסוברים שצריך להגביהה הכוס במשך כל זמן ההגדה, כי כולה חשיבא שירה, אלא לפי שקשה הדבר השאירו התקנה על עיקרה, ועיקר השירה היא באמירת 'והיא שעמדה'.

הזכרת שאר ניסים שנעשו לו

בשו"ע (סי' ריח ס"ה) דמי שנעשו לו ניסים הרבה, כשמגיע לאחד מן המקומות שנעשה להם בו נס, צריך להזכיר שם אף את כל שאר המקומות שנעשו לו בהם ניסים, ויפטור הכל בברכה אחת. ומטעם זה, מן הראוי שבשעה שמזכיר בליל הפסח את נס היציאה ממצרים, יזכיר אף את הניסים שהיו בשאר גלויות, וכפי שאנו מזכירים באמירת 'והיא שעמדה'. וכן מבואר ברעיא מהימנא פרשת בא (בזוה"ק) שצריך להזכיר בלילה זה כל שאר הניסים שנעשו. ומטעם זה ראוי לכל אדם להזכיר בו אף ניסים פרטיים שנעשו לו.

לכתחילה יש לומר ההלל קודם חצות

בהא דמבואר בגמרא (ברכות ט.) שהלל בלילי פסחים מצוותו עד שיעלה עמוד השחר, יש ראשונים שכתבו שהוא רק לדעת ר"ע שהפסח נאכל כל הלילה, אך לראב"ע דמצוותו עד חצות, אף ההלל אינו נאמר אלא עד חצות. ויש הסוברים שכל זה הוא בהלל שאומרים קודם אכילת האפיקומן, שיש להקדימו קודם חצות כדי שאף האפיקומן יאכל קודם חצות, אך ההלל שאחר האפיקומן אפשר לאומרו אף אחר חצות. ובארחות חיים וכלבו כתבו, שיש קיום מצוות סיפור יציאת מצרים, אף בהלל שאומרים אחר ברכת המזון, שלא כדעת הרמב"ם שמצוות הסיפור אינה אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו. ולהלכה נקטינן כמבואר ברמ"א (סי' תעב ס"א) שיקדים עצמו כדי שגם את ההלל יקרא קודם חצות.

מצוות הלילה הם חלק מסיפור יציאת מצרים

הגר"א (סי' תעב ס"א) כתב על דברי הרמ"א, שצריך להקדים ולומר אף ההלל קודם חצות, שהוא מפני שצריך לשתות הכוס הרביעית קודם חצות, ומבואר בדבריו שמצוות הלילה וחיוב שתיית ארבע כוסות, אף הן בכלל סיפור יציאת מצרים שמצוותו עד חצות, והיינו כשם שמקיים מצוות הסיפור בדיבור ובסיפור, כך גם מקיים המצוה על ידי המעשים שעושה, שמראה בהם היציאה לחירות, וממילא אף שתיית ארבע כוסות בכלל כל זאת, כיון שתיקנום זכר ללשונות הגאולה.

עוד מבואר בדבריו, שאף מי שהוא אלם ר"ל, שאינו יכול לקיים מצוות הסיפור על ידי דיבור, מכל מקום שייך בו קיום ענין הסיפור, על ידי קיום מצוות אכילת מצה ומרור, ההסיבה ושתיית ארבע כוסות. ובזה

מח. והוא בלקט יושר בשם הרוקח.

יבוארו דברי הר"ן שכתב, על המבואר במשנה פסחים (קטז.) בדעת רבן גמליאל, שכל שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, שהכוונה היא שלא יצא ידי חובתו כראוי, ואין הכוונה שלא יצא ידי חובתו כלל, ולכאורה דבריו קשים דמהיכי תיתי שיצא בלא ההידור, ואיזה קיום שייך אם לא אמרם, ולמבואר בדברי הגר"א יתיישב טובא, כי עיקר המצווה של מצוות סיפור יציאת מצרים הוא מקיים בשאר מצוות הלילה.

וכזה יבוארו גם דברי הדגול מרבבה שכתב, שמי שהתאחר עד סמוך לחצות, ואין לו שהות לאמירת ההגדה קודם חצות, שידלג ההגדה כדי שיאכל המצה והמרור קודם חצות. ויש להבין לכאורה, מאיזה טעם יפסיד מצוות ההגדה שהיא מצוה דאורייתא של סיפור יציאת מצרים, בשביל אכילת מרור שאין מצוותה אלא מדרבנן. ולמתבאר בדברי הגר"א ניחא, כי אף באכילת המרור יש קיום מצוה של סיפור יציאת מצרים, ושפיר יקיים עתה האכילה, וסיפור ההגדה יאמר אחר חצות.

וזהו הביאור גם בדברי הרמ"א (סי' תעב ס"ז) שכתב, שלכתחילה יסב כל הסעודה, ולא רק באכילת המצות ושתיית הכוסות, ולדברי הגר"א יש בו ביאור והבנה, כי אף במה שאוכל סעודתו בהסבה דרך חירות, הוא מקיים את מצוות סיפור יציאת מצרים.

ענין הסיפור בדרך שבח והודאה

מהא דאמרינן בסוף ההגדה 'לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה' ומתחילים לומר ההלל, מוכח שמלבד המצווה במה שמספר בעצם מעשה הניסים שעשה לנו הבורא ביציאת מצרים, וזכירת חסדו יתברך עלינו, יש גם הודאה לקב"ה על גאולתנו ועל פדות נפשנו, והיינו שתוצאת סיפור יציאת מצרים היא, להגיע להכרה בעוצם הנס עד שהוא משבח ומודה לבורא על כך. וזהו עוד חילוק בין סיפור יציאת מצרים שבליל הפסח, לחיוב הזכירה שבשאר ימים, כי בשאר ימים תכלית הזכירה היא להביא את האדם להכרה מחודשת בחיובו לעבודת הבורא, ותיכף לגאולה תפילה שהיא עבודת הקרבנות, ועל דרך הכתוב 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה', אך בליל הסדר תכלית הסיפור היא לבא לכלל זאת, שירגיש השמחה שביציאה מעבדות לחירות ומאפילה לאור גדול, עד שהוא מודה ומשבח על כך.

ואמנם התווסף בחיוב סיפור יציאת מצרים, ענין ההרגשה שחייב להראות עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, וכבר עמדו בזה שענין קשה הוא ביותר עד שיחוש בעצמו הרגשה זו שמציאותו בכלל גאולת מצרים, ויכוון בזה בברכת 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו'[מט]. ועיין עוד באור החיים (במדבר כג כב) במש"כ אקרא ד'אל מוציאם ממצרים' דלא כתיב שהוציאם אלא הוא בלשון 'מוציאם' שהוא לשון הווה, והאריכו בזה טובא ברמח"ל ומהר"ל.

מט. וע"ע במש"כ בזה בהגדת הנצי"ב.

כמה דינים העולים

א. מלבד הכוונה לקיום מצוות סיפור יצי"מ, יש לכוון בה גם הטעם של והגדת לבנך, שהוא להשריש אצל הבנים האמונה בבורא ובהשגחתו הפרטית.

ב. אין מברכים ברכת שהחיינו על מצוות הלילה, ואין מברכים ברכת המצוות על סיפור יצי"מ.

ג. נשים חייבות בשתיית ארבע כוסות ובכל המצוות הנוהגות בלילה, ובכללן למצוות סיפור יצי"מ, ונחלקו אם חיובם מדאו' או מדרבנן.

ד. כשאין האב בביתו או כשמכל סיבה שהיא אינו מספר לבניו, מדין חינוך חייבת האם לספר לבנים.

ה. לכתחילה אף אשה תאמר כל ההגדה, או שתצא בה בשמיעה מדין שומע כעונה, ואם היא טרודה תאמר לכל הפחות פסח מצה ומרור.

ו. יש לקרוא ההגדה בביאור והסבר שיבינו אף השומעים.

ז. חיוב סיפור האב הוא אף אם לא פתח הבן לשאול.

ח. קטנים חייבים בסיפור משהגיעו לחינוך ועיקר החיוב נאמר בהם.

ט. מי שיש לו כמה בנים ראוי שיספר לכל אחד מהם.

י. יש להשתדל שיישארו הקטנים נעורים עד אחר קיום מצוות אכילת מצה ומרור, ויש למהר התחלת הסדר בשביל כך.

יא. יש לספר סיפור יצי"מ עם אמירת ההגדה, וקיומה עד חצות שהוא זמן הראוי למצה ומרור, אף באופן שכבר קיים מצוות אכילת המצה והמרור.

יב. ענין גדול להוסיף פרטים ומדרשים, ולהרבות בסיפור היציאה מלבד הנוסח שתיקנו בהגדה.

יג. יאמר ההגדה בהרגשת שמחה ובקול רם ובהמחשה כאילו הוא יצא ממצרים.

יד. יאמר אותה בישיבה ובדרך חירות כאמירת ההלל, ולכתחילה יש לו להשמיע המילים לאוזנו.

טו. ישתדל האב לספר לבנו אף כשעורך הסדר והמספר הוא הסב.

טז. לקיום המצוה די בהזכרת יציאת מצרים בענין אחד, אך אם הבן שואל יש להשיב לו ולהרחיב בדברים.

יז. לא יפסיק שלא לצורך בעת אמירת ההגדה, ויש שאמרו שהוא משעת מזיגת הכוס אף שעדיין לא התחיל לדרוש עליו בהגדה.

יח. ראוי לחנך הבן כפי האפשר שלא לדבר בעת ההגדה מה שאינו נצרך.

יט. רצוי שישתה רביעית שלמה בכוס ראשון כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, ומ"מ אם יצא ממקומו אחר כוס ראשון אין צריך לחזור ולשתות.

כ. חיוב הסיפור תלוי במספר ולא בשומע, וע"כ בן ארץ ישראל מספר לבן חו"ל ביו"ט ראשון, ולא ביו"ט שני שאז אינו מחויב ואף שהשומע מחויב באותו היום.

כא. יאמר 'הא לחמא עניא' בקול רם ויגביה הקערה, ויש שנהגו שכל המסובים אוחזים בה.

כב. יש שהחמירו להדיח הכוס בכל פעם קודם ששותה ממנו.

כג. באמירת מה נשתנה די בכיסוי הקערה ואין נהוג לסלקה מן השולחן.

כד. אם יש חשש שיפסידו אמירת ההגדה יש לקצר בשאלת מה נשתנה שישאל אחד בשביל כולם.

כה. יש שהקפידו אחר שזימרו מה נשתנה לחזור ולאמר זאת דרך שאלה.

כו. בנות לא יזמרו מה נשתנה כשיש עוד מסובים, וודאי שאסור כן בפני אורחים.

כז. יש לגלות המצות בזמן אמירת ההגדה חוץ משעה שאומר והיא שעמדה שלוקח הכוס בידו וצריך לכסותם.

כח. יש שהחמירו להניח על השולחן בזמן ההגדה את כל המצות שיאכלו אחר כך, ומכל מקום העיקר הוא בג' המצות שבקערה.

כט. המצה והמרור צריכים להיות מונחים על השולחן בזמן אמירת ההגדה.

ל. באמירת והיא שעמדה יגביה הכוס בימינו.

לא. יש להקדים ולקרוא ההלל קודם חצות.

לב. גם מי שאינו יכול לקיים מצוות סיפור יצי"מ, מחויב במצוות מצה ומרור הסיבה וד' כוסות.

לג. תכלית סיפור יצי"מ בליל הסדר כדי שירגיש השמחה שביציאה מעבדות לחירות.

ענייני
טבילת כלים
והגעלת כלים

חיוב טבילת כלים חדשים הנקנים מגוי[א]

מקור החיוב

כתיב בקרא (במדבר לא כא-כג) "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה. אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת. כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא תעבירו במים". ובגמרא (ע"ז עה ב) 'תנא וכולן [כלי תשמיש שהוזכרו במתניתין שם] צריכין טבילה בארבעים סאה מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת'. ומינה ילפינן לכלי סעודה של מתכת שעשאם עכו"ם, שבשעה שנכנסו לרשות ישראל הרי הוא חייב להטבילם.

במתניתין (ע"ז עה ב) 'הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל יטביל, להגעיל יגעיל, ללבן באור ילבן באור'. ופירש"י 'את שדרכו להטביל כלומר כלי הראוי ליטהר בטבילה אין צריך תיקון אחר, כגון כלי שתשמישו על ידי צונן יטביל ותו לא צריך'. ובגמרא שם 'תנא וכולן [פרש"י אף הנגעלים והמלובנים] צריכין טבילה בארבעים סאה. מנהני מילי, אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי, תלמוד לומר אך חלק, אם כן מה תלמוד לומר במי נדה, מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר ארבעים סאה'.

וביאור קרא ד"וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים" (במדבר לא כג) פירש רש"י 'כל דבר שאין תשמישו על ידי האור, כגון כוסות וצלוחות, שתשמישן בצונן ולא בלעו איסור. תעבירו במים מטבילו ודיו', ולדבריו בהאי קרא כתיב דין טבילה של כלי חדש הנקנה מן הגוי, שאף בלא שייכות לבליעות איסור יש בו חיוב טבילה מעצם מה שהיה ברשות העכו"ם. אכן יש ראשונים שביארו להאי קרא ד'כל אשר לא יבא באש', דהיינו דבר שאין תשמישו באש אלא במים, ואירי בכלים שבלעו איסור הצריכים הגעלה וטבילה[ב].

אכן הרמב"ן (עה"ת שם) ביאר להאי קרא ד"תעבירו במים" דהיינו הדחה, ועניה בכיבוס ושפשוף הכלי, להסיר כל מה שנדבק ממנו, מהשימוש באיסור שהיה בו קודם לכן, דיש לעשות כל זה קודם שמגעילים אותו להתירו, וטבילת כלים חדשים הנקנים מן העכו"ם, ילפינן לה מקרא ד'אך במי נדה יתחטא'. והכריח זאת מלשון קרא, דאי כוונת

א נערך ונכתב מתוך שיעורי וכתבי רבינו שליט"א על ידי הגאון רבי אברהם ברנר שליט"א ותשח"ל.

ב. כ"ה בסמ"ג (לאוין קמח בספר הישר לר"ת (תשובה א אות ב) במחזור ויטרי (עמ' רנו) בראבי"ה (פסחים סי' תסד) ברמב"ן (עה"ת שם) ובאיסור והיתר (כלל נח אות א).

קרא ד'תעבירו במים' לטבילה, היה לו לומר 'תביאו' במים, כדכתיב (ויקרא א לב) "במים יובא וטהר עד הערב"[ג]. ומ"מ יהיה המקור מה שיהיה, עכ"פ ילפינן חיוב טבילה לכל כלי הנקנה מן העכו"ם, בין אם כבר נשתמש בו והוכשר על ידי הגעלה, ובין אם כלל לא נשתמש בו, וכ"ה ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ג) ובשו"ע (יו"ד סי' קכ ס"א).

אם הוא מן התורה או מדרבנן

ונחלקו הראשונים בגדר חיוב זה לטבול כלי הנקנה מעכו"ם אם מן התורה הוא או מדרבנן. דעת רוב הראשונים שחיוב זה מן התורה הוא דילפינן ליה מקרא הנ"ל והסמ"ק (מצוה קצט) אף מנאו בכלל מצוות עשה[ד], ויש ראשונים שסברו שאין חיובו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא[ה].

להלכתא קיי"ל שהוא מן התורה, וכן מוכח בשו"ע (יו"ד סי' קכ ס"ט) שכתב 'משכן עובד כוכבים כלי לישראל, אם נראה בדעת העובד כוכבים שרוצה לשקעו בידו טעון טבילה, ואם לאו יטבילנו בלא ברכה או יקנה כלי אחר ויטבילנו עמו', ומהא דהצריך לטבלו מספק מוכח דספיקא דאורייתא הוא [ומ"מ בלא ברכה דלגבי הא דרבנן הוא וספק ברכות להקל] וכן נקט נמי בחידושי הר"ן. [אכן הרמב"ם לשיטתו דס"ל שהוא מדרבנן אכן פסק (שם ה"ו) שבכהאי גוונא שמשכן אצלו העכו"ם כלי אינו צריך להטביל הכלי].

וכן נראה נמי בדברי שו"ע שם (סעיף יד) שכתב 'אין מאמינים קטן על טבילת כלים', והוא מתרומת הדשן (סי' קנז) שביאר טעמא דחיוב טבילת כלים מן התורה הוא ואין קטן נאמן בדבר שחיובו מדאורייתא[ו]. אלא שיש לדון בו מדברי השו"ע באו"ח (סי' שכג ס"ז) שהביא פלוגתא אי מטבילים כלים חדשים בשבת, ונקט שם לעיקר שמטבילים, ופירש זאת הט"ז שם משום דס"ל דטבילת כלים אינה אלא מדרבנן, וע"כ מדאו' אין בו משום תיקון כלי. וכבר עמד בזה בפרי מגדים שם שהוא סותר לדבריו ביו"ד שחיוב טבילת כלים מדאורייתא היא. ובביאור הלכה ביאר דבריו, שהטעם שאינו נחשב כמתקן כלי הוא משום, שאף שעיקר חיוב הטבילה מן התורה הוא, מכל מקום איסור ההשתמשות בכלי שאינו טבול אינו אלא מדרבנן, ואף רבנן שאסרו ההשתמשות בכלי לא אסרו מחמת כן את המאכל, וע"כ אין בו משום תיקון מנא[ז].

ג. ע"ע בעמק שאילה (שאילתא קלז) שהעיר דהיה לו א"כ לומר כלשון קרא "ומרק ושוטף במים" וכמבואר בזבחים (צג ב) שהוא הדחה, וע"ע בגור אריה וברא"ם שם.

ד. וכן הוא בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנה) בדעת הרמב"ם והו"ד בבית יוסף (יו"ד סוף סי' קכ) ובכס"מ (מאכלות אסורות פי"ז ה"ה). ויש שהגיהו בדברי הרשב"א שכיוון לדעת הראב"ד ולא לדעת הרמב"ם.

ה. כן נקטו רוב הפוסקים בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ה) שכתב 'טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחין מן הגוים ואחר כך יותרו לאכילה ושתייה אינה לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים' ויעויין בכסף משנה שם שדן בדעת הרמב"ם. וכ"ה דעת הריטב"א (ע"ז שם) והרשב"א (בחידושיו שם ובתורת הבית בית ד שער ז) בר"ן ומאירי (ע"ז שם) בלחם משנה וקרית ספר (מאכלות אסורות שם) פרי חדש (יו"ד סי' קכ סק"ו בדעת הרמב"ם).

ו. וכ"ה בט"ז (ס"ק טז) בגר"א (אות טו) בפר"ח (סק"א).

ז. וכ"כ בישועות יעקב (יו"ד שם סק"א).

בפרי חדש (ס"ק כו) כתב, דכלי זכוכית שאין חיוב טבילתם אלא מדרבנן, כל היכא שהוא ספק אינו צריך לטובלם. אכן בברכי יוסף הביא מערך השלחן, שאף בדבר שאין עיקר חיוב טבילתו אלא מדרבנן, מכל מקום יש להחמיר ולטבול אותו לכתחילה, והוא על פי מה דאיתא בגמרא ע"ז (לז ב) 'כי אתו לקמיה דרבי ינאי אמר להו הא מיא בשיקעתא דבנהרא זילו טבולו', והיינו דכל היכא שהטבילה נעשית בקלות בלא טירחה יש לטבול, והוא הדין אם כן במקום ספק, שיש לטבול ואין לסמוך על ספיקו לקולא[ח].

ענין הטבילה להוציאו מטומאת נכרי ולהכניסו לקדושת ישראל

בירושלמי (ע"ז פ"ה הלכה טו) איתא בטעם החיוב ד'צריך להטביל לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל'. וברמב"ן (ע"ז שם) כתב 'והטעם לזה שהצריך הכתוב טבילה זו לפי שיצא מטומאת הגוי ונכנס לקדושת ישראל עד שפלטו גיעולי העכו"ם'. ובאיסור והיתר (כלל נח סי' סג) ביאר דברי הירושלמי וכתב הלשון 'מדמה אותו לגר שנכנס לקדושה על ידי טבילה'. וכ"ה ברשב"א יבמות (מז א) דטבילת כלים כגירות לצאת מטומאת עכו"ם ולהתקדש[ט]. ומטעם זה אף שקודם שקנאו הישראל מן העכו"ם היה הכלי מותר בשימוש [היכא דלא נשתמש בו ואין בו משום גיעולים], מכל מקום כשהוא נכנס לרשות הישראל הרי הוא חייב בטבילה כטבילת גירות'.

ואף אם לא השתמש בו העכו"ם קודם שלקחו ממנו הישראל צריך הכלי טבילה, וכמבואר בגמרא ע"ז (עה ב) מתוספתא (פ"ט) 'תנו רבנן הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, דברים שלא נשתמש בהן מטבילן והן טהורין, דברים שנשתמש בהם בהן על ידי צונן כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות, מדיחן ומטבילן והן טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י חמין כגון היורות הקומקמוסון ומחמי חמין, מגעילן ומטבילן והן טהורין'.

ובטעם חיוב הטבילה אף קודם שנשתמש בהם הגוי ביאר הריטב"א (ע"ז שם) שהוא מפני שסופן של הנהו כלים כשהיו ברשות הגוי היה להשתמש בהם באיסור ויצאו עתה לקדושה[יא]. ובאיסור והיתר (שער נח אות קו) כתב, שהוא כדי להעביר מהם רוח טומאה ושם גויים ולהכניסם בקדושת ישראל, לפי שבחרנו ה' לנחלתו והבדילנו מן התועים וקדשנו בקדושתו

ח. וע"ע במנחת שלמה (ח"ב סי' סו אות ט).

ט. והו"ד בריטב"א שם. וכ"ה בתשובות מהר"ח אור זרוע (סי' עג) ובסמ"ק (מצוה קצט)

י. ויעויין בריטב"א (ע"ז שם) מש"כ בדעת הרמב"ם.

יא. ואין הכוונה בזה בדווקא לדבר איסור ממש, דכל אכילת העכו"ם אינה אלא למלאות תאוותו, להבדיל מאכילת ישראל בדברים המותרים, שהיא נעשית בקדושה וטהרה, ועושה בה כמה מצוות, וכל ענינה אינה אלא לחזק גופו לעבודת הבורא, לקיום המצוות ולעמלה של תורה, ואיך אם כן יוכל להשתמש לצרכי גבוה בכלי המיוחד לטומאה.

שנאמר "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (ויקרא כ כו)[יב].

שימוש בלא טבילה יש בו סכנה וטומאה עצומה

ובחתם סופר (תורת משה פרשת צו בדרשה לשבת הגדול יט ב ד"ה וכן גיעולי) אחר שהביא לדברי הירושלמי שיסוד טעם הטבילה להוציאו מטומאת עכו"ם הוסיף וכתב, שהמשתמש בכלי בלא טבילה יש בו סכנה וטומאה עצומה[יג]. ויש לידע חומר עניינים הללו אחר שראינו איזה אנשים שמקלים בזה אם משום שכחה או זלזול, ופעמים שמבקשים לסמוך על ספיקא דרבנן לקולא.

ובתורת מיכאל (לתלמיד האבני נזר) ביאר ענין הטבילה, שהרי קנינו של אדם כליו וממונו הרי הם כחלק מן האדם עצמו, כדאיתא לגבי תחומין בגמרא ביצה (טז א) הבהמה והכלים כרגלי הבעלים. וכן הוא בבבא קמא (קיט) כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל את נשמתו ממנו. ובירושלמי (סוף תרומות מ"ז) איתא דכל האברים תלויים בלב והלב תלוי בכיס[יד]. ומעתה, קניית כלי מגוי הוא כמין גירות של הכלי, שמשתנה הכלי בזה מטומאת נפש הגוי לקדושת נפש הישראל. ובזה יבואר נמי מה שפסק האבני נזר זיע"א (הו"ד בשם משמואל פרשת מטות) שגר שנתגייר אינו צריך להטביל את כליו, כיון שטבילת גופו עולה לו נמי לטהרת כליו, והוא למבואר דכלי האדם נמשכים אחריו. אכן להלכה למעשה נקטינן דיש לו להטביל את כליו, כדכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' צב אות ד וח"ו סי' רמה אות ב) שיש לטבול הכלי, אך כדי לחוש לדברי האבני נזר עדיף לו שיפטור ברכת טבילת הכלי על ידי אחר.

הרש"ר הירש בספרו חורב (פרק סט) כתב שדוגמא של קידוש מאכל האדם לצורך האצלת החומר הבהמי שבאדם כפי שתקנו חז"ל, מצויה כבר בתורה במצות טבילת כלים שכאן מקומה. וביאר, שזהו הטעם שטבילת כלים נעשית במקוה שיש בו ארבעים סאה, ואין מועיל להטבילם במים המכסים[טו], כי טבילת הכלי יש בה גדר של טבילת אדם כביכול. וכן הוא בתויו"ט (שלהי

יב. ובשם משמואל (סוכות יום א תרע"ז) האריך לבאר בזה הענין להוציאו מרשות עכו"ם שמקורה בשלושת הקלי' הטמאות, ואותן ג' קלי' טמאות שורשן בג' עבירות חמורות של ע"ז ג"ע ושפ"ד.

יג. והמכוון בדבריו, דטהרת הטבילה במים ענינה במים הבאים מצד ה'חסד' שהוא סטרא ימינא, הדוחה את הטומאה שבצד שמאל בחינת גבורה [ע"ע במדרש תלפיות ענף הטהרה ובא"ח ש"א הקדמה לתולדות] דטומאה אינה אלא רוח והרוח בטבעו אינו יכול להיכנס במים, ולכן כשבא הטמא אל המים נשלך ממנו רוח הטומאה [ע"ע בחסד לאברהם (מעין ב נהר כט)]. ובדרשות כתב החת"ס (הודפס בהגדה של פסח) שמה שהיה מהרי"ל רגיל לשים משכונות של עכו"ם שבידו אצל שולחן הסדר, אף שהם כלי עכו"ם שאינם טבולים, אין זה אלא מפני גודל כוחו של סיפור יציאת מצרים להפקיע מכל טומאה שתהיה, אף טומאה גדולה וחמורה כזאת של טומאת כלי עכו"ם.

יד. וכ"ה בזוה"ק (ח"א יג א וח"ג רעו א) ובשער המצוות לאריז"ל שכספו של האדם הוא בחינת שפע מניצוצי נפשו, וביאר שם עפי"ז הטעם שחזר יעקב על פכים קטנים. וכ"ה בפירוש הגר"א זיע"א (אסתר ג יג) שביאר ארבעת החלקים שיש באדם, ושם שהחלק הרביעי שבאדם הוא קניניו, שכנגדו גזר המן גזירת 'כל שללם לבוז'.

טו. ודרשוהו מקרא ד'אך במי נדה יתחטא' כדאיתא ברש"י שם (במדבר לא כג).

ע"ז) שכתב דטבילת כלים ענינה הפיכת איסור להיתר, וכבר הקשה שם בתוספות חדשים שהרי אין בו איסור, וע"כ שגדרו כמבואר לעיל. והוא כבר בדברי רש"י בפרשת מטות (שם לא כג) שכתב 'ורבותינו דרשו מכאן, שאף להכשירן מן האיסור, הטעין טבילה לכלי מתכות'.

איסור ההשתמשות קודם הטבילה

נמצא מעתה, דלשיטת הרמב"ם שחיוב טבילת כלים הוא מדרבנן, ענינו הן בעיקר המצוה בחיוב הטבילה והן בדין ההשתמשות, דכיון שחיוב הטבילה אינו אלא מדרבנן, אף איסור ההשתמשות בכלי קודם הטבילה אינו אלא מדרבנן. ואף לדעת רוב הראשונים שעיקר חיוב הטבילה הוא מן התורה, מכל מקום אפשר דאיסור ההשתמשות קודם הטבילה אינו אלא מדרבנן, וגדר הטבילה אם כן אינו בתורת 'מתיר' אלא גדר מצוה וחיוב, דלא מסתבר שכשגזרו חכמים איסור השתמשות בכלים, אף קבעו לגדר הטבילה בתורת מתיר. ואכן בביאור הלכה (או"ח סי' שכג ס"ז ד"ה מותר) התיר מטעם זה טבילת כלים בשבת וכנ"ל, שלא כדעת פרי מגדים דסבר (סי' תה ו) שאף איסור ההשתמשות קודם הטבילה היא מן התורה, ומטעם זה מי שאין לו כוס טבולה אינו יכול לקיים בה מצוות ארבע כוסות.

והגם שבפסקי הרי"ד (ע"ז עה) ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' סא ס"ג) נקטו שאין איסור השתמשות כלל בכלי קודם טבילתו, ואין בו אלא מצוות עשה לטובלו, מכל מקום קיימא לן להלכה לאיסור כמתבאר בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ג) ברוקח (תפא) בתשב"ץ קטן (סי' שכו) בארחות חיים (טהרת הכלים ח"ב סי' י אות יב) בטור (סוף סי' קכ) וברמ"א (ס"ח) ושם שאף שימוש ארעי אסור קודם טבילה. ויש שנקטו שאף איסור ההשתמשות הוא מדאורייתא [כ"ה באו"ז (פסקי ע"ז סי' רצג) וברבינו שמחה (הו"ד במהר"ח או"ז סי' סג)] וכדבריהם נקטו מגדולי האחרונים [כ"ה בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' יט) בפמ"ג (סי' תפו משב"ז סק"ז) בשאג"א (סי' נו) ובבית מאיר (סי' קכ ס"ק יא)]. אכן יש שנקטו שאין איסור ההשתמשות אלא מדרבנן, וכשיטה זו נקטו הישועות יעקב (קכ סק"א) ההפלאה (בסוף כתובות בחידושים מבנו עמ"ס ע"ז) ובביאור הלכה (סי' שכג שם)[טז]. ולהלכה דעת מו"ר הגרשז"א זצ"ל (הו"ד בטבילת כלים פ"ד סוף הערה ב) שמה שאין איסור ההשתמשות אלא מדרבנן, הוא רק באופן שאינו יכול להטבילו כבשבת, אך כשהוא יכול להטביל ואינו טובל יש בזה משום ביטול מצוות עשה.

יש מן הראשונים שסברו שהשימוש בכלי קודם הטבילה אוסר את המאכל, כדאיתא בברייתא (ע"ז שם) 'וכולם שנשתמשו בהם עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן אסור', ומהא שהוזכרה הכא גם הטבילה בכלל הגעלה וליבון, הרי דגזרו בו קודם טבילה אטו קודם הגעלה וליבון, כיון

טז. ע"ע בראבי"ה (פסחים סי' תסד והו"ד בהגה"מ מאכלות אסורות פי"ז אות ח) ובפסקי ריא"ז (ע"ז עה ב). ובאבני

שאף בטבילה יש משום תיקון הכלי[יז]. אך רוב הראשונים ביארו, שאיסור ההשתמשות האוסר אינו אלא בהגעלה וליבון, אך לא קודם טבילה שאין בה משום פליטת איסור, אלא משום הכנסה לקדושת ישראל [והוא תלוי בפלוגתת הברייתות בסוגיא שם אי מותר או אסור] וכן קיי"ל להלכה שאינו אוסר המאכל. אכן השימוש בכלי קודם טבילתו אינו מפקיע מחיוב הטבילה[יח].

השהיית הכלים קודם טבילתם

בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' יט והו"ד בא"ר הלכות שבת סי' שכג ס"ק יב) ובפמ"ג (משב"ז שם סק"ה) *שיש* איסור להשהות כלים שאינם טבולים, ויסודו מגמרא ביצה (יח א) באיסור שהיית כלים טמאים, שמא יבא לידי תקלה להשתמש בהם בתרומה, דהוא הדין בכלים הנצרכים טבילה, מחשש שמא יבא להשתמש בהם קודם טבילתם. ומאידך, בלבוש (או"ח שם ס"ז) ובפמ"ג (יו"ד סי' קכ משב"ז סק"ה) נקטו להיתר. וביאור דבריהם, דכיון שאין איסור השימוש בכלי אלא מדרבנן, לא גזרו בו חכמים עד כדי כך לאסור השהייתו. וכ"ה בשו"ת בית שלמה (יו"ד סי' קיז) בהגהה מבן המחבר, שהביא מצל"ח ומהר"ם (שלהי ביצה) שבדרבנן לא גזרינן, וכן הוא בביאור הלכה (שם ד"ה מותר). ומכל מקום אף שאין בו איסור מעיקר הדין, מכל מקום התבאר בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' לה) שראוי להטביל מיד ככל מצוה שיש לו לאדם להזדרז בה.

בשו"ע (או"ח סי' רכג ס"ג) שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו. ושם (ס"ה) שאם קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב. וברעק"א שם שבכלים חדשים הטעונים טבילה לא יברך ברכת שהחינו והטוב והמטיב קודם הטבילה, כיון שהכלי אינו ראוי לשימוש קודם טבילתו [כדמבואר ברמ"א (יו"ד סי' קכ ס"ח) שהוא אסור בשימוש אף לא בדרך ארעי].

ברכה על טבילת כלים

הרמב"ם לא הזכיר ברכה על טבילת כלים, ואף דס"ל שהיא מצוה דרבנן ובשאר מצוות דרבנן מצינו שמברכים עליהם, וכן כתב נמי הריטב"א (ע"ז שם) בדעת הרמב"ם דס"ל שאין מברכים על מצוה זו, וצריך לומר דס"ל שכיון שאין בה אלא הכשר לאכילה ושתיה, אין מברכים עליה כשם שאין מברכים על הגעלת כלים[יט]. ומכל מקום להלכה נקטינן לברך על טבילת כלים, כדהתבאר בריטב"א משמיה

נזר (או"ח סי' תיח אות י) ביאר טעמא שהוא כציצית דהיכא שאי אפשר להטיל בבגד ציצית מותר ללבשו בלא ציצית. ועיין נמי במנחת שלמה (ח"ב סי' סו אות יד).

יז. כ"ה בתוספות בר"ש בנמוקי יוסף ובתוס' ר"י מפריז שם וכ"ה בספר המנהיג (הלכות פסח אות ה) וכן נקטו האו"ז (ע"ז סי' רצז) ובה"ג (הלכות יין נסך).

יח. כמבואר במאירי ובגאונים (ע"ז שם) ובאיסור והיתר (כלל נה).

יט. ואפשר שהוא אף לדעת הרשב"א בתשובה שנקט בדעת הרמב"ם שחיוב הטבילה הוא מדאו' [וכנ"ל דיש שנקטו בדבריו שהוא דעת הראב"ד ולא דעת הרמב"ם] דמ"מ אין מברכים עליה.

דהתוס' (ע"ז שם) ובמרדכי טור ושו"ע (יו"ד סי' קכ ס"ג) דמברכים.

ומברכים עליה עובר לעשייתן כבשאר מצוות, דרק לגבי טבילת אדם תקנו הברכה אחר הטבילה, משום טבילת גר שאין יכול לברך קודם לטבילה דעדיין גוי הוא ואינו מצווה [וכמבואר בפסחים (ז א ובתוס' שם)], ובפרט דאף בטבילת נדה ס"ל לב"י הברכה היא קודם הטבילה.

שיעור מים הנצרך לטבילה

מן התורה קיי"ל, דלטבילת כלים להעלותם מטומאה, סגי ברביעית מים, ואין צריך לזה שיעור ארבעים סאה מים, ודאיתא בפסחים (יז ב) 'אמר רב פפא הא דאמרת בקרקע טהורין לא שנו אלא מים אבל דם לא, ומים נמי לא אמרן אלא דהוי רביעית, דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות, אבל לא הוי רביעית טמאין'. וברש"י שם פירש דברביעית מים הויא מקוה מדאורייתא, דכי כתיב ארבעים סאה באדם הוא דכתיבי, דנפקא לן מ"את כל בשרו" מים שכל גופו עולה בהן, אבל לכלים קטנים אין צריך אלא כדי שיתכסו במים, ובציר מרביעית גמרא גמירי לה דלא חשיב למיהוי מקוה, וכיון דבעלמא מדאורייתא לא מיטמו, ורבנן הוא דבטלו רביעית דמקוה שלא יטבילו כלים בפחות מארבעים סאה, כדאמרינן בנזיר (לח א) עשר רביעיות הן וכו'.

ולגבי חיוב טבילה בכלי הנקנה מעכו"ם, אי סגי ביה נמי רביעית, או שמא בעינן מן התורה ארבעים סאה, הוא ב' תירוצים ברמב"ן (סוף ע"ז) דלתירוץ ראשון כיון דכתיב בהו "אך במי נדה יתחטא", דין טבילת הכלי כטבילת נדה שצריך בו ארבעים סאה, שהרי הושווה לטבילת הגר[כ]. אכן בתירוץ שני נקט הרמב"ן דמדאורייתא סגי ברביעית, ומה דאיתא בגמרא דצריך ארבעים סאה אינו אלא מדרבנן[כא].

ולהלכה קיי"ל שהוא מן התורה, וכדפסק השו"ע (סי' קכ ס"א) שמי מעין לטבילת כלים בעו ארבעים סאה, ואם חיוב ארבעים סאה במקוה לטבילת כלים לא היה אלא מדרבנן, א"כ היה סגי במעין בכל שהוא דהא במעין לא ביטלו חכמים לעיקר דינא, כדמצינו בכלים טמאים שבמעין די להם בכל שהוא מים, וע"כ א"כ מדבריו דחיוב ארבעים סאה מן התורה הוא. ומשום כך היכא שהטביל הכלי והתעורר אחר כך ספק בהכשר המקוה אם יש בו ארבעים סאה, צריך לחזור ולהטבילו שוב בכשרות.

בעלות הגוי המחייבת בטבילה

חיוב טבילה בכלי הנקנה מגוי, הוא בין בכלי שקנאו מן הגוי, ובין בכלי שקנאו מיהודי שקנה אותו מן הגוי ולא טבלו, ובדברי התוספות (ע"ז עה ב) התבאר, שאף אם הגוי קנה את אותו הכלי מישראל, ונעשה הכלי על ידי אותו ישראל, מכל מקום

כ. וכן היא דעת הרשב"א (תורת הבית בית ד שער ד ובתשובות ח"ד סי' שיח בתירוץ שני) הריטב"א (ע"ז שם) ור"ת בספר הישר (תשובה ז אות א) ראבי"ה (פסחים סוף סי' תסד) ותוספות (ע"ז שם ד"ה מים).

כא. וכן היא דעת או"ז (סי' רפח) ורשב"א שם (בתירוץ ראשון).

כיון שהיה ברשות העכו"ם הרי הישראל הקונה אותו ממנו מחויב להטבילו [וכ"ה ברא"ש שם (סי' לה) ובשו"ע שם (סי"א)] [כב] עם ברכה [כג].

מפעל של גוי ופועלים יהודים - בחכמת אדם (כלל עג ס"ד) כתב, שאף במפעל השייך לגוי אם הפועלים הם יהודים, יש לסמוך על מה שאומן קונה בשבח כלי, ולהחשיבו מחמת כן ככלי של ישראל שאינו צריך טבילה. ודבריו צריכים ביאור, כי אף אי נימא שהפועלים קנאוהו בתורת אומן הקונה בשבח כלי, הא מ"מ אחר כן הוא נקנה לגוי בעל המפעל, ושוב יש לו להתחייב ככלי עכו"ם שקנאם מן הישראל שחייבים בטבילה, ומדבריו משמע שסבר בזה לפטורא בעכו"ם הקונה כלים מן הישראל, וקשה הוא הדבר לאומרו, והוא שלא כמשמעות שאר הפוסקים שהצריכוהו טבילה, וכן היא דעת מו"ר מרן הגריש"א זצוק"ל לחייבו טבילה. מלבד מה שיש לדון בו מסברה שהזכירו הפוסקים, שאין לומר בזה אומן קונה בשבח כלי, כיון שהפועלים אינם אלא שכיר יום שאין אומרים בו לכלל זה [כמבואר בב"מ (קיב א) שאין אומרים כן אלא בקבלן, והביאו הרמ"א (אהע"ז סי' כח סעיף טו) להלכה] וע"כ הוא צריך טבילה בברכה [כד].

בעלי מניות גויים - מטעם זה כל כלי הנקנה בצרכניה השייכת לרשת גדולה הנסחרת בבורסה, ובדרך כלל יש לה בעלי מניות עכו"ם, אף שנעשה על ידי ישראל הרי הוא חייב בטבילה. ואמנם צריך שיהיה דעה לבעל המניות בנעשה בחברה, שאם לא כן אין בעלות העכו"ם מעכבת [כה]. וחברה בע"מ אף שהבעלות מוגבלת מ"מ חשיבא כבעלים לחייב בטבילה [כו]. וכן בחברה ממשלתית של גוים חשיבא כבעלות עכו"ם וחייבים בטבילה [כז]. וכן כלים המיוצרים במפעל של יהודי, אם עברו דרך סיטונאי עכו"ם שהיו הכלים ברשותו, הרי נתחייבו בטבילה. אכן, כלים המובלים על ידי נהג עכו"ם, אף שאחריותו היא על העברתם והובלתם, מכל מקום אין נראה להחשיבו מחמת כן לבעלים, ואינם חייבים בטבילה.

פס יצור של ישראל במפעל של גוי - ישראל המזמין פס יצור ממפעל של עכו"ם, נראה שהכלים צריכים טבילה, ואף אם נחשב שהכלים שייכים לו מיד מעת ייצורם, מכל מקום כיון שהם באחריות

כב. כ"ה נמי בט"ז (ס"ק יד) ובש"ך (ס"ק כה) בפרישה (ס"ק כא) בב"ח (שם) ובחכמת אדם (סי' עג ס"ג) בתוספות מעשה רב (אות מז) בשו"ת שיבת ציון (סי' יא) שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קט) וגר"ז (שלהי הלכות פסח).

כג. כן הורה מו"ר מרן הגריש"א, ודלא כשו"ת אגרות משה (ח"ג יו"ד סי' כא) דבלא ברכה, דאפשר שכוונת השו"ע היא רק בעשאו עכו"ם.

כד. וכ"ה בערוך השלחן (סעיף נח) ודרכי תשובה (ס"ק פא).

כה. כ"ה במנחת יצחק (ח"ג סי' א).

כו. כ"ה דעת מו"ר הגרשז"א (בספר טבילת כלים פ"ב ס"י) ודלא כאותם הסוברים שבחברה בע"מ הוי רק שעבוד על הממון ולא על הגברא..

כז. אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' לט).

המפעל עד שיגיעו אליו, יש בזה לחייבם בטבילה ככלי עכו"ם.

טס מתכת של ישראל שהעכו"ם עושה לו ממנו כלי - ישראל שנתן לעכו"ם טס של מתכת לעשות ממנו כלי, דעת השו"ע (יו"ד שם) שאינו צריך טבילה, ומקור דבריו מדברי התוס' בע"ז (עה ב ד"ה אי) כי אף אם אומן קונה בשבח כלי, מכל מקום אין שמו של העכו"ם עליו, ולא הוה דומיא דמעשה מדין [כדפירשו הרא"ש שם (פ"ה סי' לה) הטור (יו"ד סי' קכ) ואיסור והיתר (שער נח סעיף עז)] אמנם להרמ"א (שם) טובלו בלא ברכה, ואף היכא שלא הוסיף בו העכו"ם כלום משלו.

ומעתה, אי נימא דטעם הרמ"א הוא מדינא דאומן קונה בשבח כלי, אם כן אינו אלא בקבלן ולא בשכיר יום. ועוד יש לצרף בו להיתר, ממש"כ החזו"א (יו"ד סי' מד) שאם בדיני העכו"ם אין האומן קונה בשבח כלי, אם כן אין בקנייתו זו לחייב הכלי בטבילה. מלבד מה שלדעת רבים, כל היכא שהאומן קיבל שכרו, או בגוונא שהוא עושה בחינם, אין בזה לדינא דאומן קונה בשבח כלי [כח]. אמנם יש בראשונים ואחרונים שפירשו טעם החיוב, משום שהעמדת הכלי נעשית על ידי העכו"ם, ואף שאין המתכת שלו [כט], ולפי זה יש לחייב בכל אופן בטבילה אף אם לא הוסיף בו כלום משלו. ואכן באופן שהוסיף העכו"ם בכלי משלו, לדעת רוב הפוסקים הוא חייב בטבילה בברכה [ל], או משום שאף כשנותן העכו"ם קצת משלו הרי זה נחשב כשותפות בכל הכלי [לא], או משום שהגוי נחשב כמעמיד הכלי [לב], ונפק"מ בגוונא שהוסיף ולא העמיד הכלי. ואמנם דעת הט"ז (שם ס"ק יב) שבכל גוונא, אף אם הוסיף בו הגוי משלו, הרי הוא חייב בטבילה בלא ברכה [לג].

ספק אם יש בו חלק עכו"ם – יש לברר תמיד בכלים הנקנים בארץ אם אכן גם יוצרו כאן, כי מצוי מאוד הדבר שכלים וסכו"ם המיוצרים בחוץ לארץ, מופצים בארץ תחת מפעלים מקומיים, והם טעונים טבילה ככלי עכו"ם. ובאופן שקנה כלי מתכת ואינו יודע מה מקורם, יש לדון אם הולכים בו אחר הרוב ורוב עכו"ם הם, או שמא כיון שקנאו בחנות, דנים אותו כקבוע וכמחצה על מחצה. בתשורת שי (ח"ב סי' קד הו"ד בדרכי תשובה (ס"ק פא) כתב, שיש לטובלם בלא ברכה. אך יש מן הפוסקים שסברו שהולכים בו אחר הרוב, וכיון שרובא דבני חוצה לארץ הם עכו"ם, יש לו לטובלו בברכה, וכן היא

כח. כ"ה בקצות החושן (סי' שו סק"ד) ובדרכי תשובה (ס"ק פד) ודלא כנתיבות המשפט (שם סק"ד) ופני יהושע (גיטין כ.) דאמרינן כן אף בעושה בחינם.

כט. כ"כ המרדכי (ע"ז רמז תתנט) ובב"ח (יו"ד שם) שכן היא נמי דעת ריב"א וריצב"א.

ל. וכ"כ בש"ך שם (ס"ק כב) ובהגהות הגר"א (ס"ק כח).

לא. כ"כ הפר"ח (ס"ק לא) והחת"ס (סק"ט).

לב. כ"כ החכמת אדם (כלל עג ס"ח).

לג. וכ"ה בשו"מ (מהדו"ב ח"ב סי' עג).

דעת האגרות משה (או"ח ח"ג סי' ד). ובחזון איש (יו"ד סי' לז ס"ק טו) כתב, שבחוצה לארץ אף אם רוב בתי החרושת יהיו של ישראל, יש לטבול הכלים הבאים לשם מדין קבוע. והמחמיר לטבול כל כלי אף המיוצר בישראל אין מזניחין אותו, חדא משום כלי מומר, ועוד מחמת מניות העכו"ם ששייכים בו[לד].

שותפות יהודי ועכו"ם – כלי ששותפים בו ישראל ועכו"ם, מותר לישראל להשתמש בו בלא טבילה כיון שנחשב גם ככלי של השותף העכו"ם, וכמבואר ברמ"א (סי' קכ סעיף יא)[לה]. אך אם קנה הישראל את חלק השותף הרי הוא חייב לטובלו (ש"ך שם ס"ק כו). וכן הקונה כלי שיש בו שותפות ישראל ועכו"ם, הרי הוא חייב בטבילה בברכה[לו]. וע"כ כלים הבאים מחוץ לארץ יש לטובלם בברכה אף אם יש בהם גם בעלות ישראל, דהוה כקונה כלי שהוא בשותפות עם עכו"ם, משא"כ בכלים מתוצרת הארץ שטובלים אותם מחשש למניות העכו"ם, כיון שאינו אלא חומרא יש לטובלם בלא ברכה.

כלי שאינו מקבל טומאה – בשו"ת שב יעקב (סי' לא) כתב, שכלי העשוי לחברו לקרקע אין בו דין טבילה, כיון שאין שייכת בו קבלת טומאה, וכותיה פסק בחכמת אדם (כלל עג סעיף יג ובנשמת אדם סו). אך החתם סופר (בשו"ע ס"ה) תמה על כך, כיון שהתבאר שטעם חיוב הטבילה בכלי של עכו"ם, הוא מפני שיצא מרשות הגוי ונכנס לרשותו של ישראל, ואין בו שייכות לעניני קבלת טומאה, א"כ אף כלי העשוי לחברו בקרקע שאינו מקבל טומאה יש לחייבו בטבילה. ומגדולי זמננו חלקו בדבר זה, בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' קטו) כתב, שסמכו העולם על השב יעקב, ומנהג ישראל תורה. אך בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קיד) כתב שאין דבריו להלכה[לז], ולהלכה נקטינן לחייבו בטבילה אף שאינו מקבל טומאה עכ"פ בלא ברכה.

כלי הנקנה ממומר – כלי שנקנה ממחלל שבת רח"ל, אף שדינו כעכו"ם לכל דבריו כמובא בשו"ע בכמה מקומות, מכל מקום כתב החתם סופר (יו"ד סי' קכ סט"ו) לפטור כליו מטבילה, ואף אם הוא רח"ל מומר לע"ז, דכיון שהוא עצמו אינו צריך

לד. וכ"ה בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' פב) ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' קנא).

לה. הבית מאיר הקשה אמאי לא נימא בו ברירה להחשיבו כאילו קנאו מן הגוי, ובמנחת שלמה (ח"ב סי' סו אות יג) פטרו משום דלאו דומיא דכלי מדין הוא.

לו. כ"ה דעת רוב הפוסקים שלא כדעת שו"מ (מהדו"ק ח"ב סי' עג) פרי תואר (ס"ק יב) שבמקום שותפות לא הוי דומיא ככלי מדין ואינו צריך טבילה.

לז. וכמש"כ בשו"ת גידולי טהרה (סי' יז) שאין לדמות חיוב טבילה לדיני טומאה. וע"ע בפרי תואר וחכמת אדם (ריש כלל עג) והאריך בזה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' לז).

טבילה לכשיעשה תשובה [כדכתב הרמ"א (יו"ד סוף סי' רסח)], וכן היא דעת רבים מן הפוסקים שנקטו כדבריו[לח], אך יש שחייבו כלי המומר בטבילה כדין כלי עכו"ם, ובלא ברכה[לט]. ומו"ר בשבט הלוי (ח"ו סי' רמה אות ג) כתב בסוף דבריו שנכון להחמיר בזה[מ]. ולפי זה מומר שחזר בתשובה יש מקום שיחמיר לטבול את כליו [אף אותם שאין בהם משום גיעולי איסור][מא].

הגעלת כלי חדש מהשזמן המדוח עליו

כלי חדש אף הוא נקנה מישראל, יש להחמיר להגעילו בחשש שמא מרוח עליו שומן האסור, כי אחר שיוצאים הקדרות מן התנור ומתקררים, מלטשים אותם מבפנים ומבחוץ, ומטפטפים עליהם חומר היכול להכיל שומן מן החי, מלבד מה שבזמן עיבוד הברזל כדי לעשותו קדרה, מורחים עליו שומן בכדי להחליקו, ולצורך קבלת צורתו מחממים אותו בחום גבוה מאוד [כך הוא בנירוסטה אלומיניום וטפלון] וכן הוא בחזו"א (או"ח סי' קיט ס"ק יט) ובהר צבי (יו"ד סי' קי). הן אמנם שיש פוסקים שלא הצריכוהו הגעלה[מב], או מפני שהכלי אינו בן יומו, או מפני שאותו השומן פסול מאכילה, מכל מקום לכתחילה יש להגעילו.

סדר ההגעלה והטבילה

כלי חדש שבא להגעילו, לכתחילה יש לו להגעיל קודם הטבילה, ואם הקדים הטבילה להגעלה אינו צריך לחזור ולטובלו אחר ההגעלה. ויש הסוברים שכיון שחיוב הגעלתו אינו לדעת הכל, ואף אינו בן יומו, אף לכתחילה יכול להטבילו קודם שהוא מגעילו, דאין שייך בו החסרון של טובל ושרץ בידו[מג]. אך בכלי שנאסר מחמת בליעת איסור, הקדמת ההגעלה לטבילה מעכבת, שלא יחשב כטובל ושרץ בידו, ואם טעה והקדים הטבילה להגעלה, יחזור ויטבול אחר ההגעלה בלא ברכה[מד].

טבילת כלים על ידי קטן

יש להחמיר שלא לשלוח קטן לטבילת כלים המחויבים בטבילה מן התורה, כיון שאין הקטן נאמן על טבילת כלים, וכדכתב השו"ע (יו"ד סי' קכ סי"ד). ואף שיש שיטות שבדבר שבידו נאמן אף הקטן [כמובא במג"א (סי' תלז סק"ח) וכן נראה בשו"ת הריב"ש (סי' רמה

לח. וכ"ה בשו"ת דובב מישרים (ח"א סוף סי' סה) באגרות משה (ח"ג סי' ד) בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' יט) במשנה הלכות (ח"ו סי' קלז וחי"ב סי' כט) ולהורות נתן (ח"ז סי' פו אות ג).

לט. כ"ה באבני נזר (יו"ד סי' קט) שהאריך בזה בתשובה ונקט לחיוב אלא שהניח בסוף דבריו בצ"ע. וכ"ה בתשורת שי (תנינא סי' קג) בלבושי מרדכי (מהדורא רביעאה סי' רמב אות ב) להטבילם בלא ברכה.

מ. כ"ה נמי בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' מח) בשו"ת דברי ישראל (או"ח סי' צח) וכ"ה במגיה בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' עד) ובשו"ת דעת הכהן (סי' רכז).

מא. תשורת שי (שם).

מב. כ"כ במנחת יצחק (ח"ד סי' קיב) בציץ אליעזר (חי"ב סי' נה) ובמשנה הלכות (ח"ז סי' קיב).

מג. דגול מרבבה (סי' קכא) ישועות יעקב (סק"א) ושערי דיעה (סק"א).

מד. ש"ך (סק"ה) חכמת אדם (סי' עג ס"א) ובן איש חי (שנה ב מטות יח).

הו"ד בש"ך סי' קכז ס"ק לא)[מה] מכל מקום יש להחמיר בדבר[מו]. אך מותר לשלוח כלים אלו עם הקטן שימסרם לגדול שיטבלם[מז], ונאמן הקטן לומר שנתנם לגדול, דמחזיקים שיעשה מה שציוווהו[מח]. וכיום שמצויות מצלמות אבטחה וכיו"ב יש להקל, כיון שבאופן זה מירתת הקטן מלשקר, וכל היכא שיודע אופן הטבילה נאמן הקטן לומר שטבל. אכן בכלים שאין חיוב טבילתם אלא מדרבנן, לרוב הפוסקים נאמן הקטן לומר שהטבילם[מט], ואף דאיתחזק איסורא באותו הכלי[נ]. ונאמן בזה אף בכלים שאינם שלו כמבואר בתוספות (פסחים ד: ד"ה הימנוהו)[נא].

בגדול העומד על גביו ורואה הטבילה, מועילה טבילת הקטן ואף שאינו מכוון לשם מצוה, כיון שטבילת כלים אינה צריכה כוונה ואף בנפלו לתוך המים הוכשרו, רק צריך שיתבונן הגדול שהקטן טבלם כדין. ובכה"ג היה נראה לומר שיברך הקטן המקיים את המצוה, אכן דעת הגריש"א לחלק בזה[נב], בין כלי הקטן שיכול לברך עליהם, לכלים של גדול שיש לו לצאת בברכה בטבילה של גדול המברך.

כלי הניתן במשלוח מנות

השולח במשלוח מנות עוגה וכיו"ב, ע"ג מגש ממתכת או מזכוכית שנעשו על ידי עכו"ם, כיון שאצל נותן המשלוח אין המגש נחשב לכלי אכילה אינו יכול לטובלו[נג], ויש לדון אם מותר לו לשולחו כך בלא טבילה[נד]. אך המקבל צריך להיזהר שלא להשתמש בו ואפילו ארעי בלא טבילה, ולכן לא יחתוך עליו את העוגה ולא ישהנה עליו, ויש לו להסירה מיד כיון שלגביו הוי כלי סעודה. ואפשר, שיזכה המוסר את המגש למקבל, או שיקנהו לו על ידי אחר, ואז יוכל הנותן לטבול המגש בעבורו[נה], שהרי אותו מגש מחויב בטבילה אצל המקבל שהוא כלי אכילה אצלו.

מה. ועי' נמי בביאור הגר"א (ס"ק לב).

מו. ועי' בחכמת אדם (כלל עב סוף סי' טז).

מז. כ"כ בתורת הבית (משמרת הבית בית א שער א ח א).

מח. ובתבואת שור (ס"ק סא) כתב שהוא מפני שמירתת לשקר בדבר היכול להתגלות.

מט. כן נראה מתרומת הדשן (סי' רנז והו"ד בט"ז ס"ק טז) וכ"ה ברעק"א שם ובש"ך (סי' קלז ס"ק כא).

נ. כמבואר במג"א (סי' תלז סק"ח) באליה רבה שם (סק"ט) בפמ"ג (שם ובסי' תנא במשב"ז סק"ו) ובחכמת אדם (כלל עב סעיף טז).

נא. וכ"ה בש"ך (סי' קכז ס"ק כט) ברעק"א (או"ח סי' תלז) ובמשנה ברורה שם (בשעה"צ סק"ט).

נב. והו"ד בספר עצי העולה (הלכות טבילת כלים ס"ק לה).

נג. כן נראה מדברי הט"ז (יו"ד סי' קכ סק"י) בשואל כלי מחנוני שטבילתו מספק ובלא ברכה, וכ"ה בחתם סופר (שם סק"ז) וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ט ח"ח סי' ע)

נד. אם להחשיבו אצלו כתשמיש ארעי המחויב בטבילה, כמבואר באו"ה (כלל נח אות פה) בסכין של סופרים, או שאינו נחשב כלל ככלי שהוא צורך סעודה, כי אינו אלא להעמדת העוגה שעליו, וה"ז ככלים העומדים למכירה עם אוכלים שבהם שאין צריכים טבילה ע"י המוכר.

נה. דמהני בשביל אחר אף בלא ידיעתו כדאיתא בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנה) בלבוש (סי"ד) ובפר"ח (סק"ח).

סוגי הכלים המחויבים בטבילה

אין החיוב אלא בכלי סעודה

התבאר בגמרא (ע"ז שם) שאין חיוב הטבילה אלא בכלי סעודה של עכו"ם, [וכדפירש רש"י שם דרק הם אמורים בהאי פרשה, דהא כתיב 'כל אשר יבא באש' ואין דרך להשתמש באש אלא בכלי סעודה. וברשב"א שם פירש, שלא הצריכה תורה ליבון אלא בכלי סעודה מחמת הבליעות] וכן נפסק ברמב"ם (מאכלות אסורות שם ה"ג וה"ו) ובשו"ע (שם ס"א). ואמנם אף לדעת רש"י שלא הזכיר ענין הבליעה, כבר כתבו האחרונים שאף לדבריו אין החיוב טבילה אלא בגוונא שהמאכל נוגע באותו הכלי[א]. ובכלל כלי סעודה אף כשמשתמשים בו לצלי, כמבואר שם בשפודים ואסכלאות, וכל הנוגע במאכל נחשב ככלי סעודה, אף אם אין אובלים ושותים עמו, כל שהוא הכשר המאכל. בכלל זה אף כיסוי הקדירה צריך טבילה כמבואר בשו"ע ורמ"א, ובגר"א שם (ס"ק טו) ביאר הטעם, משום שמרק וזיעת הכלי עולים לשם והוה ליה כקדירה. ונחלקו הפוסקים אם צריך שיהיה רוב תשמישו של אותו הכלי לסעודה[ב], או שדי שמשתמש בו פעם אחת כדי לחייבו בטבילה[ג].

סכין של שחיטה - לדעת השו"ע (שם ס"ה) אינו צריך טבילה, כדעת המרדכי (פ"ק דחולין סי' תקעז) ומשום שאינו כלי סעודה דאין אוכלים הבשר כמות שהוא חי, ועדיין הוא נצרך לבישול או לצלי. ובגר"א שם (אות יד) הוסיף בו, שאין משתמשים בסכין של שחיטה לשום תשמיש אחר, ואדרבה מקפידים עליו דלהכי הוא נחשב כמוקצה מחמת חסרון כיס [כדמבואר בשו"ע (או"ח סי' שח ס"א)].

והנה באיסור והיתר (כלל נח סי' פד) כתב כהמרדכי, והוסיף דלפי זה הברזלים שמתקנים בהם המצות וכל כלים שתשמישן עם העיסה אינם צריכים טבילה, כיון שהעיסה מחוסרת אפייה, והרי זה כסכין של שחיטה שאינו צריך טבילה כיון דהבשר מחוסר צליה ובישול. וכבר הקשה הש"ך (שם ס"ק יא) על דברי רמ"א אמאי חילק בדבר, שלגבי סכין שחיטה חשש לדברי התשב"ץ (סי' שכו) וכתב שיש לטובלו בלא ברכה, ולגבי הברזלים שמתקנים בהם המצות כתב שאינם צריכים טבילה, כיון שבאיסור והיתר מדמי להו להדדי. וכתב, שנראה הטעם משום דברזלים גרעי טפי

א. כ"ה ברמ"א שם (ס"ח) בש"ך (ס"ק יז) בפר"ח (ס"ק כג) ובחכמת אדם (כלל עג אות ז).

ב. כ"ה בפר"ח (יט) בשולחן גבוה (או"ח סי' תנא) בפתחי תשובה (סק"ו) בערוך השלחן (סעיף מ) בבן איש חי (מטות הלכה יא) וביד אפרים (גליון שו"ע סעיף ה).

ג. כ"ה באיסור והיתר (כלל נה דין פד – פה) ש"ך (ס"ק יז) וכן נראה מדברי הרמ"א (סעיף ח). ואף דלגבי הגעלת כלים התבאר בשו"ע (סי' תנא ס"ג) שאינו אלא בכלי שרוב תשמישו למאכל, אין הכרח שכך הוא אף בדיני טבילה, שהרי לגבי דינא דבן יומו כתב המשנה ברורה (שם סי' מו) שאף להשו"ע לא אזלינן בתר רוב תשמישים.

שאי אפשר להשתמש בהם לדברים אחרים, שלא כסכין שחיטה שאפשר להשתמש בו למאכל אחר [ובגר"א תמה על חילוק זה דהא נזהרים בו מתשמיש אחר וכנ"ל].

ובפרי חדש תירץ בזה, דבסכין שחיטת בהמה אף שהבשר עדיין צריך תיקון של בישול וצלי, מכל מקום עצם שחיטת הבהמה יש בה תיקון גדול וחשוב, ולכן יש לטבול הסכין שחיטה ככלי אכילה, שלא כברזלים של מצות שלא הוו תיקון העיסה כל כך. ואמנם הט"ז (ס"ק ז) כתב, שמה שכתב הרמ"א שטוב לטובלו בלא ברכה, איירי נמי אכלי ברזל שמתקנים בהם את המצות שהזכיר אח"כ שאין צריכים טבילה, ויטבילם בלא ברכה דחד טעמא להם ולסכין של שחיטה.

קולפן ירקות - ונפקא מינה אם כן במקלף תפוח אדמה, דלטעם הש"ך והט"ז כיון שיש לו שימוש למאכל יש לטובלו, משא"כ לטעם הפר"ח אינו חייב טבילה כיון דאין בו שימוש חשוב כבבהמה. אמנם מקלף המיוחד לגזר ומלפפון שהוא הכשר האכילה שראויים מיד, פשיטא שיש לטובלו בברכה, דהא הוא נוגע במאכל עצמו ואינו מחוסר תיקון כלל.

להבי המיקסר - כמו כן להבים של מיקסר המיועדים לעשיית עיסה, אף הם תלויים בטעמים הנ"ל, דלהש"ך אינם צריכים טבילה כיון שאין בהם שימוש לדבר אחר, משא"כ לפר"ח דטוב לטובלו בלא ברכה, כיון שיש בו תיקון גדול בהכנת העיסה לפת או עוגה, [והוא חלק נפרד מהמיקסר עצמו דיש לטובלו אף אם הכלי עצמו מפלסטיק הפטור מטבילה].

כלי זכוכית - בתורה הק' הוזכרו ששה כלי מתכות, זהב כסף נחושת ברזל בדיל ועופרת. וחכמים (ע"ז עה ב) הוסיפו עליהם אף כלי זכוכית, כיון שבטבעם הם דומים לכלי מתכת, שאם נשברו יש להם תקנה בהתכה באש להשיבם לכלי, וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קכ ס"א), ומשום כך כשהוא טובלם מברך עליהם ככלי מתכת [כדכתב באיסור והיתר (כלל נח דין פב) ובפמ"ג (או"ח משב"ז תרנא לא)]. ואף שיש מגדולי האחרונים שסברו שחיוב הטבילה בכלי זכוכית הוא גם כן מדאורייתא[ז], מכל מקום לא קיי"ל הכי ונקטינן כדעת רוב הפוסקים דאינו אלא מדרבנן[ח], ומכל מקום מטבילם בברכה.

כלי שאר מתכות שלא הוזכרו בתורה – כלי שאר המתכות מלבד הששה שהוזכרו בתורה, דעת רוב האחרונים שאף הם מחויבים בטבילה מן התורה[ו], וכן ראיתי בדעת רבותי פוסקי הדור מו"ר מרן הגרי"ש אלישיב והגר"ש וואזנר זצוק"ל שסברו, שאף שאר כלי מתכות שלא הוזכרו בתורה חיוב טבילתם הוא מן התורה. הן אמנם דדעת האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קסד וח"ג סי' כב) שאין חיובם אלא מדרבנן, ואף בחשב האפוד (ח"ג סי' ע) נטה לפוטרו כיון שלא הוזכרו בתורה, והאריך בזה במחזה אליהו (ח"ב סי' נ ענף ד) מכל מקום להלכה מחמירים בזה. ולכן כלי נירוסטה ופלדה העשויים מברזל חייבים בטבילה מן התורה, והוא הדין בכלי אלומיניום אף שאין להם שום יסוד מקרא, ואף פשוטי כלי מתכות כיון שהם מקבלים טומאה יש להטבילם בברכה.

ובכלל זה אף לכלי זכוכית העשויים מדורלקס ופיירקס, שהם כלים שמכניסים בהם חומר מתכתי המועיל להם שלא ישברו, וכן כלי קריסטל וקורל, בין אותם שנראה בהם המתכת כנגד הזכוכית ובין אותם השקופים, הרי הם ככלי מתכות ויש להטבילם בברכה.

פשוטי כלי זכוכית – לדעת רבים פשוטי כלי זכוכית אינם חייבים בטבילה, כיון שכל חיוב פשוטי כלי מתכות בטבילה, אינו אלא משום שהם מקבלים טומאה כשאר כלי מתכות, אך פשוטי כלי זכוכית שאינם מקבלים טומאה [כדמבואר במתניתין כלים (פ"ב מ"א ופט"ו מ"א)] אינם צריכים טבילה. ומכל מקום להלכה קיי"ל להצריכם טבילה, וכמבואר בשבט הלוי (ח"ו סי' רמה) שחייב להטבילו בברכה[ז]. ויש לעיין במגש העשוי משני צדדיו מזכוכית, ויש בו טס מתכת מחוברת באמצע ביניהם, אם חיוב טבילתו מדאורייתא או לא.

אבן מגש חלות העשוי מקרש עץ, ומחובר עליו משטח של זכוכית, הרי הוא צריך טבילה, ודמי להמבואר בשו"ע (סי' קכ ס"ז) בכוס של כסף המוחזק מבחוץ בבסיס של עץ, הרי הוא חייב בטבילה בברכה, כיון שחלק הכלי הנוגע במאכל הוא ממתכת החייבת בטבילה. וביותר, כשם שהתם הוא צריך להטביל אף את העץ [כדכתב בדרכי תשובה (ס"ק נז) משמיה דספר קהל יהודה] דאף העץ נחשב כחלק מהכלי העשוי מכסף, הוא הדין הכא יש לו לטבול אף את חלק העץ.

כלי פורצלן – קערות וצלחות העשויים מפורצלן וחרסינה, מאחר שנחלקו בהם הפוסקים, שלדעת רבים יש להטבילם כיון שהם מצופים בזכוכית, ואף שהוא ציפוי דק מאוד, מכל מקום יש בו חשיבות ותועלת כיון שהוא נעשה לצורך הכלי, והוו ככלי חרס המצופה במתכת שהוא חייב טבילה[ח]. ויש הסוברים שאינם צריכים טבילה[ט], ע"כ יש

ד. כ"כ במאמר מרדכי (או"ח סי' שנג סק"ח) ובמרכבת המשנה (טהרות קונטרס אחרון ענף ו אות ג).

ה. כ"ה בפרי חדש (סי' קכ סק"ג) בפרי תואר (סק"ב) בפמ"ג (סוף סי' תנא משב"ז סק"ו) בחכמת אדם (כלל עג סעיף א) ברעק"א (על הט"ז ס"ק טז) פתחי תשובה (אות ג) ובמשנה ברורה (סי' תקט סק"ל).

ו. כ"ה בתפארת ישראל בהקדמתו לטהרות (יבקש דעת אות מד) ובערוך השלחן (סכ"ג) וכן נראה בחזון איש (כלים סי' ה סק"ו).

ז. ואמנם דעת מו"ר מרן הגריש"א זצ"ל להטבילו בלא ברכה.

ח. כ"ה באיסור והיתר (כלל נח אות פב) בש"ך (סק"ב) ובפרי חדש (סק"ד). וכן פסק בקיצור שו"ע (סי' לז סעיף ג) בבן איש חי (שנה ב מטות ז) בשו"ת מלמד להועיל (יו"ד סי' מז) בדרכי תשובה (ס"ק עט) משמיה דאהל מועד, וכן פסק מו"ר מרן הגריש"א זצוק"ל.

ט. כ"כ בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' סז) והחיד"א בשיורי ברכה (סק"ג) ובערוך השלחן (סכ"ט).

להטבילם בלא ברכה, כיון שכיום מצפים אותם בחומר הנקרא 'גלזורה' שהוא הנותן להם את הברק, והוא החומר שממנו מיוצרת הזכוכית.

כלי פלסטיק – כלים העשויים מפלסטיק,
יש הסוברים שהם ככלי זכוכית, כיון שאף להם יש תקנה אם נשברו על ידי התכה[י]. ואמנם הוא תלוי בסוג הפלסטיק, כי יש שאינם ניתכים ואם מחממים אותם הרי הם מתכווצים ונשרפים, ואי אפשר לעשות משייריהם כלום, וסוג זה לדעת הכל אינו חייב בטבילה. ואף בכלי הפלסטיק הניתכים, יש לחלק ממה הם עשויים, כי יש שעשויים משרף היוצא מן העץ והצמחים, ורק עליהם יש שסברו שהם חייבים בטבילה. אך אותם העשויים מנפט פשיטא שאין שייך בהם חיוב טבילה כלל[יא]. ויש שפטרו כלי פלסטיק מטבילה[יב], או משום דס"ל שכל כלי שאינו מקבל טומאה אינו כלי לחייב בו טבילה, או משום דס"ל שרק בכלי זכוכית תקנו חכמים תקנת טבילה, ולא בשאר כלים אף אותם הדומים להם. וכפי המציאות כיום, כלי הפלסטיק החשובים וקיימים כבקבוקים וכיו"ב, אינם ניתכים אלא נשרפים מיד, ואותם שאינם כלים חשובים הם הניתכים, והמנהג שנתקבל אצל רובא דעלמא הוא שאין צריך לטבול כלי זכוכית.

כלי חרס ואבן – כלים העשויים מחרס או מאבן פטורים מטבילה, כמבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ו) בשו"ע (שם סעיף ו-ז) ובחכמת אדם (כלל עג סעיף א).

כלים העשויים מכמה מינים - כלי שמעורבים בו כמה חומרים, שחלקם חייבים בטבילה וחלקם פטורים, הולכים בו אחר הרוב, כמבואר במתניתין (כלים פי"א מ"ד) ובתוספתא כלים (פ"א ה"ה) לגבי קבלת טומאה[יג].

אמאיל – כלים העשויים ממתכת המצופה בחרס, דן בזה בתשובות מהרש"ם (ח"ג סי' כ) אם הציפוי מבטל ממנו את שם כלי מתכת, או שמא איפכא הציפוי מתבטל לכלי והכל נחשב ככלי מתכת. ומדברי חתם סופר בתשובה (יו"ד ריש סי' קיג) עולה להצריך בו טבילה בלא ברכה, וכן היא מסקנת מהרש"ם שם, וכן היא דעת רבותי מו"ר הגרשז"א ומו"ר הגריש"א זצוק"ל, שכלי אימייל צריכים טבילה בלא ברכה.

י. כ"ה בדרכי תשובה (ס"ק יד) בשם תשובת אהל אברהם (סי' כו) שכתב כן על כלי עצם, שאף שלא היו בזמן חז"ל מכל מקום דמו לזכוכית וחייבים טבילה. וכ"ה בשאילת יעב"ץ (ח"א ס"ז הו"ד בפת"ש סק"ב) ובמסגרת השלחן (סי' לז ס"א הו"ד בדרכי תשובה שם ס"ק יב) בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' פד) שו"ת דברי שלום (ח"ו סי' רא) ושו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' עו וח"ד סי' קיד אות ד).

יא. כ"ה במנחת יצחק (ח"ד סי' קיד סק"ד) ובשו"ת להורות נתן (ח"י סי' ס אסק"ו).

יב. שו"ת מלמד להועיל (סי' מט) וכן נקוט משמיה דמרן החזו"א, וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ב סי' נג) וכן היא דעת מו"ר מרן הגריש"א, וכ"ה בחלקת יעקב (יו"ד סי' מה) במשנה הלכות (ח"ז סי' קי) וכ"ה דעת מו"ר מרן הגר"ש וואזנר זצוק"ל.

יג. והתבאר בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' צא).

אבן באימייל המצוי כיום, הציפוי של הכלי עשוי מזכוכית המותכת בחום גבוה, שמערבים בתוכה חרס בשיעור שבין חמש עשרה לעשרים אחוזים, ומאחר שעיקרו ורובו הוא כלי זכוכית, הרי הוא חייב טבילה בברכה.

טפלון – כלי ממתכת המצופה בטפלון [שהוא מין פלסטיק] כיון שהציפוי טפל לכלי הרי דינו ככלי מתכת שמטבילו בברכה, וכן היא דעת מו"ר הגריש"א ומו"ר הגרש"ו זצוק"ל.

כלי קרמיקה – כלי מתכות המצופים בחומר הקרוי 'קרמי', יש להטבילם בלא ברכה, אכן יתכן שחומר זה מעורב עם זכוכית, ואז הוא תלוי מהו הרוב שבתערובת, שאם הרוב הוא זכוכית הרי הוא חייב בטבילה בברכה, ומאחר שקשה הבירור בדבר זה, יש להטבילו עם כלים אחרים המחויבים ודאי בברכה.

תבנית אלומיניום חד פעמי – תבנית אלומיניום העשויה לאפיה חד פעמית, נחלקו בה הפוסקים דיש אומרים שהיא פטורה מטבילה, כיון שאין לה שם כלי[יד]. ויש אומרים שהיא חייבת בטבילה[טו], ובפרט אם היא ראויה לשימוש לכמה פעמים[טז]. ואף באופן שבדעתו להשתמש בה כמה פעמים, נחלקו הפוסקים דדעת מו"ר הגרש"ו זצוק"ל שיש בו טעם לחיוב ויטבלנו בלא ברכה, ויש הסוברים שכיון שבמהותה ועיקרה חד פעמית היא[יז], הרי היא פטורה מטבילה אף בכה"ג[יח], וראוי להחמיר ולהטבילו אף אם אין כוונתו להשתמש בו אלא באופן חד פעמי.

תבנית אלומיניום עבה שראויה לשימוש כמה פעמים, אך דעתו להשתמש בה רק לשימוש חד פעמי, יש אומרים שהיא פטורה מטבילה[יט], כדין קרן שמשתמש בה ומשליכה, דלא הוי כלי היכא שמשתמש בו רק פעם אחת [כדמבואר בתוספתא כלים (ב"מ פ"ו ה"א) והביאו הרמב"ם (כלים פ"ה ה"ז) להלכה] וכהנהו דסברי שדין טבילת כלים תלוי בקבלת טומאה, ויש רבים החולקים ומחייבים.

וחיכא שאין רצונו לטבול התבנית, יש אומרים שמועיל לפושטה לטס חלק, ולחזור אחר כך ולהרים את צדדיה ולסוגרה,

יד. כ"ה במנחת יצחק (ח"ה סי' לב וח"י סי' כג) אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' כג) ויען יוסף (סי' טו) חשב האפוד (ח"ג סי' ע) קנין תורה (ח"א סי' נה) וכ"ה דעת מו"ר הגרשז"א והגרש"ו זצוק"ל.

טו. כ"ה דעת מו"ר הגריש"א זצוק"ל וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' קיא) ויען אברהם (יו"ד סי' ט) ובתשובות והנהגות (ח"ג סי' נט וח"ד סי' קצב).

טז. משנה הלכות (שם).

יז. ונראה שאף אם משתמשים בה במשך זמן, כגון שאופים בה עוגה ופורסים אותה פרוסות פרוסות, או שיש בה תבשיל שמחממים אותו מידי פעם, אינו נחשב כשימוש רב פעמי דהכל שימוש אחד וחשיב שימוש חד פעמי.

יח. ע"ע במחזה אליהו (ח"ב סי' ד).

יט. כ"ה דעת מו"ר מרן הגרשז"א ומרן הגרש"ו זצוק"ל וכ"כ בחלקת יעקב (או"ח סי' קנב אות ב).

שבזה הוא נחשב שהיה גמר הכלי ביד ישראל, כדמבואר במתניתין כלים (פכ"ו מ"ב) בכיס של שנצות [עור] שנפשט טהור, וכדפירש החזון איש (כלים סי' ל אות ג) שכיון שבטל כל צורתו ממנו, אף שהדיוט יכול להחזירו, מכל מקום הוא מועיל כיון שאינו עומד להחזיר, ועוד שאין צורת כלי עליו. ולטעם שני שם, שמהני מטעם שאין צורת כלי עליו, הוא הדין הכא יהני מה שיפשוט צדדי התבנית, אף שאחר כך הוא מחזירם, ונחשב כנעשה הכלי ביד ישראל. וכן היא דעת מו"ר מרן הגרי"ש זצוק"ל שמועיל לבטל התבנית באופן זה ולבטלה מחיוב טבילה. הן אמנם שיש שדנו, שקימוט בעלמא של דפנות הכלי אין בהם לבטל שם כלי ממנה, ויש למעוך אותה לגמרי ורק אחר כך להחזירה למצבה הראשון, שרק באופן זה הוא מועיל.

ונידון זה הוא אף ברשת של מנגל חד פעמי, שדינה כתבנית חד פעמית לגבי טבילה, ואמנם אף שיש שהצריכו לטבול את כל הכלי, גם את החלק התחתון שמניחים בו הגחלים, כיון שהכל כלי אחד הוא, מכל מקום נראה שאין צריך טבילה אלא החלק העליון הנעשה לשימוש האוכלים, ולא החלק התחתון שאין בו שום שימוש לאוכל, אלא רק בשביל הדלקת הגחלים בתוכו.

כלי העשוי משני חלקים – כי שיש בו שני חלקים שכל אחד חולק שם לעצמו, כמו 'סלייסר' שיש בו סכין החותכת וקוצצת את המאכל, ויש בו גם כלי קיבול מפלסטיק, או מסחטת הדרים שיש את חלק המסחטה הסוחט, ומתחתיו יש את כלי הקיבול למיץ, או כלי קיבול מפלסטיק שהמשקה נשפך לתוכו, בכל אלו אין צריך לטבול אלא את חלק המתכת.

כלים שנמכרו לעכו"ם במכירת חמץ

נחלקו הפוסקים במי שמכר כליו לעכו"ם במכירת חמץ אם צריך להטבילם, הסמ"ע (בקונטרס תקנות להסמ"ע הו"ד בשו"ת טוב טעם ודעת ח"ב סי' כח) נקט לדינא להצריכו טבילה, וכ"ה בחכמת אדם (כלל עג ס"ג) ובשו"ת שיבת ציון (סי' יא) משמיה דנודע ביהודה (והו"ד בשו"ת חת"ס או"ח סי' קט ד"ה אמנם)[כ]. ומטעם זה הזהיר החתם סופר שלא לכתוב במכירת החמץ בסתמא שהוא מוכר 'כל מה שבחדר' או 'כל הכלים שבארון', כי אפשר שיהיה באותם המקומות כלים הטעונים טבילה, אלא יכתוב רק 'החמץ הבלוע בכלים' וכיו"ב. ומאידך יש אומרים שהכלים הנמכרים לעכו"ם אינם צריכים טבילה אחר הפסח[כא].

ובטעם הפטור אפשר לבאר, שהוא משום שאין עושה המכירה אלא כדי שלא לעבור איסור, ואחר הפסח הדבר חוזר אליו,

כ. וכ"ה בשבט סופר (או"ח סי' סה) בגר"א בתוספת מעשה רב (הלכות פסח אות מז) וכ"ה משמיה דהחזון איש (בארחות רבינו ח"ב עמ' יב אות טז) וכ"כ באור לציון (ח"ב פט"ז) וכן היא דעת מו"ר מרן הגרי"א זצוק"ל.

כא. כ"ה דעת השואל ומשיב (שתיתאה סי' נא) וערוך השלחן (ביו"ד סעיף נב) וכ"ה דעת הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קכג) שאינם צריכים טבילה, וחזר בו ממה שכתב בטוב טעם ודעת (שם).

דמשום הא אינו נחשב ששמו של הגוי עליו, וכעין מה שכתבו התוספות (ע"ז עה ב ד"ה אי) שאף אם אומן קונה בשבח כלי מכל מקום אין בו לחייב טבילה כיון דלא הוי דוגמת מעשה מדין, ואין שם העכו"ם עליו[כב]. או משום שאין הגוי נחשב אלא כסוחר וכסרסור הקונה ומוכר שאין דעתו להשתמש בכלים לצורך סעודה בפועל, והרי הם ככלי סחורה הפטורים מטבילה[כג]. ובקובץ שיטות קמאי (ע"ז שם) איתא עוד טעם להא דאין כלים הנמכרים לעכו"ם בפסח טעונים טבילה, ומשום שהוו ככלי של גוי שלקחו ישראל וטבלו, ושוב מכרו הישראל לגוי וחזר הגוי ומכרו לישראל, דבכהאי גוונא אין הכלי טעון טבילה, וכגר שטבל לגירותו שאין שייך להטבילו שוב לגירות, הוא הדין נמי בכלי שכבר הוטבל על ידי ישראל שאינו חוזר לחסרונו אצל העכו"ם, אכן דבר חידוש הוא ולא נקטינן כן להלכה, ויש אם כן לכתוב במכירה שאינו מוכר הכלי אלא רק החמץ שבו, ואם מכר הכלי יטבילנו אחר הפסח בלא ברכה.

כשדות המקוה

יש להקפיד שהמקוה שטובלים בו הכלים יהיה תחת השגחה ופיקוח, ובפרט מקוה כלים הנמצא בחנויות שהוא נצרך לכשרות מרב מוסמך המומחה בענייני מקוואות, כי הרבה פרטי דינים יש בזה, כמו ברשת הנמצאת בתוך המקוה שצריך שיהא בה נקב כשפופרת הנוד במקום אחד[כד].

במקום ספק טבילה

היבא שיש ספק בחיוב הטבילה, כתב הש"ך (הו"ד באיסור והיתר כלל נח דין פב) שטוב שיטביל אותו הכלי עם כלים אחרים החייבים, ויברך על הודאי ויכלול עמו את הספקות. ובאופן זה יכול לברך על טבילת 'כלים', אף שאין לו אלא כלי אחד המחויב בוודאי, כיון שיש לסמוך לו הנהו שיטות שאף בטבילת כלי אחד מברך בנוסח על טבילת 'כלים'[כה].

סדר הקדימה בטבילה

הבא לטבול כלי מתכות וזכוכית, יקדים טבילת כלי המתכת שחיובו מן התורה, לטבילת כלי הזכוכית שאין חיובו אלא מדרבנן, וכדעת הסוברים כן בשאר קדימת מצוות, שמצוה דאורייתא קודמת לשל דרבנן[כו]. מלבד מה שיש להקדימו מחמת הברכה, כמו שמקדימים ברכת החשוב יותר לשאינו חשוב [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ריא ס"א)]. ויש מי שכתב, שהיכא ששניהם עשויים מאותו החומר וחיובם שווה, יש

כב. כ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ד סי' לח) וכ"ה דעת מו"ר מרן הגרש"ו זצוק"ל.

כג. כ"ה בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' פב אות יג) וכ"ה דעת מו"ר מרן הגרי"א זצוק"ל (קובץ תשובות ח"א סי' נ).

כד. כמבואר בשו"ע (סי' רא סעיף נב) וע"ע בשבט הלוי (ח"ט סי' קח).

כה. ע"ע בפמ"ג (סי' רכג משב"ז סק"ו) ובשו"ת משפטי צדק (סי' סח).

כו. כ"ה בפני יהושע (ברכות נא.) בנודע ביהודה (או"ח סי' לט) בצל"ח (ברכות כ ב) ובהגהות רעק"א (רס סעיף ז) וכן נראה מדברי המשנה ברורה (סי' תרעב סק"א). והוא דלא כמש"כ בשאגת אריה (סי' כב) שאין דין קדימה במצוות למצוה דאורייתא על מצוה דרבנן.

להקדים בזה הכלי הגדול לכלי הקטן, כדמצינו בברכת האוכלים (שו"ע סי' קסח ס"ב) להקדים הגדול אל הקטן. אך יש לדון בו, כי כל זה אינו שייך לגבי ברכת המצוות, כי מצוות הכלי הגדול אינה גדולה יותר ממצוות הכלי הקטן, שלא כברכת הנהנין שיש חשיבות גדולה יותר לפת גדולה וכיו"ב, ואם כן יש משמעות בזה להקדמת הברכה. ולא דמי כלל ללולב גדול וקטן, שיש לברך על הגדול, דהתם יש בו בלולב גדול הידור טפי, וממילא החפצא של המצוה גדולה יותר, מה שאין שייך בטבילת שני כלים.

המביא כלים לטבילה והוא עצמו גם כן טובל לטבילת עזרא וכיו"ב, לכאורה יש לו להקדים טבילת עצמו לטבילת הכלים. אכן הוא רק לדעת הרדב"ז (שו"ת ח"ח סי' סא) דס"ל שיש להקדים דבר מצוה לדבר הרשות, אך לדעת השאגת אריה (סי' כב וסוף סי' כח) וישועות יעקב (סי' כה סק"א) דס"ל שאין דין קדימה אלא בשני מצוות ולא בדבר הרשות, לדבריהם יוכל להקדים לטבול מה שירצה.

כמה מילי דדוש בפרשת טבילת כלים

החפץ חיים ביאר המקראות שבפרשת טבילת כלים, במאי דכתיב (במדבר לא כב-כג) "אך את הזהב וכו' כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים" וברש"י כתב 'ורבותינו אמרו אך את הזהב לומר שצריך להעביר חלודה שלו קודם שיגעילנו, וזהו לשון אך שלא יהא שם חלודה, אך המתכת יהיה כמות שהוא'.

וכמו שכל כלי הכשרו הוא כפי מה שהוא תשמישו, בליבון בהגעלה ובכל כיוצא בו, עד שלא יהא נשאר בכלי שום לכלוך או חלודה, כך גם האדם הבא להכשיר את עצמו ולהתנקות מכל איסור בעין, יש לו להסיר תחילה החלודה, שהוא סור מרע ועזיבת החטא, בחרטה על העבר וקבלה על העתיד, ורק אז תועיל לו התשובה, וצריכה התשובה להיות תואמת להעמקת העבירה, שאם בערה בו אש היצר הרע חייבת גם שלהבת התשובה להתלהט בו כאש, בבחינת הבלא מפיק הבלא (שבת מא.). ועיקר ההכשרה היא על ידי התורה שנמשלה לאש, כדכתיב "הלא כה דברי כאש נאם ה'" (ירמיה כג כט) ובמדרש (ויקרא רבה כה א) 'נכשל אדם בעבירה אחת ונתחייב מיתה לשמים, מה יעשה ויחיה, אם היה רגיל לקרות דף אחד יקרא שני דפים, או לשנות פרק פעם אחת ישנה פעמים, או ללמוד פרק אחד ילמוד שני פרקים' עכ"ד הח"ח.

ונראה דזהו גם הענין בהמשך דהאי קרא, שצריך להעביר במים שהנדה טובלת בהם, ענינו כי מלבד ההגעלה צריכים גם לטבילה כדי להעלות מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל, שהתורה נמשלה למים כדדרשינן בגמרא ב"ק (פב.) לקרא ד"וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו כג) שאין מים אלא תורה שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיהו נה א) ודרשו חז"ל בתענית (ז.) 'אמר רב חנינא בר אידי, למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים, לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה'. וכגמרא

עירובין (נה א) 'רבא אמר לא בשמים היא (דברים ל יג) לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים, ולא תמצא במי שמרחיב דעתו עליה כים'. הוי אומר, כי אם מבקש האדם לתקן ההליכה בדרכי העכו"ם, ולטהר עצמו על ידי העסק בקדושת לימוד התורה, צריך האדם לעסוק בתורה כהגעלה באש בחלק עמל התורה, וכטבילה במים בחלק הטהרה, שתהא דעתו שפלה עליו.

וכפי שהתבאר, שחיוב הטבלת הכלים הוא בכלי הסעודה, וכדברי הירושלמי שענינו להוציאו מטומאת נכרי ולהביאו לקדושת ישראל, כל זה יורה על גודל חובת האדם בקדושת שולחנו ואכילתו, וכדברי חז"ל (ברכות נה א ומנחות צז א) 'ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם, ועכשיו שאין בית המקדש קיים שולחנו של אדם מכפר'. וכתבה התורה חיוב הטבילה בלשון "אך במי נדה יתחטא", כי נדה ענינה ריחוק, וזוהי המטרה לבטל הריחוק ולהתקרב לקב"ה, והוא נעשה על ידי טהרת הכלים שמשתמש בהם לאכילה, על ידי כשרות המאכלים עצמם, ועל ידי דברי התורה הנאמרים על שולחן אכילתו. והוא דווקא בכלי מתכות כדביאר הגרש"ר הירש זצ"ל, שהמתכת יבטא את השלטון הרוחני של החומר, כי בכלי מתכות מלבד מה שצר האדם בחומר הקיים, אף ניתן למוסמו לעקמו ולשנות את תוארו והרכבתו מכל וכל, ולהעמידו בפנים חדשות כיש מאין על ידי התכתו והשבתו לנוזל, ויציקתו בתבנית חדשה לצור צורה חדשה שלא היתה מעולם, והיינו שלא רק צורת הכלי נשלטת על ידי האדם, אלא גם החומר שבו, והוא מעיד על שלטון הרוח שבאדם על החומר הגשמי העכור, וגודל הענין בקידוש האכילה והכנסתו בקדושת ישראל, לקדש אכילתו שתכפר על בעליה.

דינים העולים

א. גר שנתגייר אין טבילת גופו מועלת לכליו ומכל מקום עדיף להתחייב בברכה על ידי אחר.

ב. להלכה נקטינן שיש איסור השתמשות בכלי קודם טבילתו ואף באופן ארעי.

ג. היכא שיכול להטבילו ומשתמש בו בלא להטביל יש בו משום ביטול מצוות עשה.

ד. להלכה נקטינן שאין השימוש בכלי קודם טבילתו אוסר המאכל.

ה. שימוש בכלי קודם טבילתו אינו מפקיע חיוב הטבילה ממנו.

ו. אף שאין בו איסור מכל מקום ראוי שלא להשהות הכלי ולהטבילו מיד.

ז. לא יברך ברכת שהחיינו והטוב והמטיב על כלי חדש קודם שיטבלנו ויהיה ראוי לשימוש.

ח. מברכים על טבילת הכלים עובר לעשייתן.

ט. קיי"ל דמדאו' צריך שיעור ארבעים סאה בטבילת כלים וע"כ במקום ספק בזה יש לחזור ולהטביל.

י. כל כלי שהיה ברשות הגוי, ואף אם קנאו הגוי מיהודי שעשאו, וכן אם קנאו היהודי מיהודי שקנאו מן הגוי, הרי הוא חייב בטבילה.

יא. מפעל של עכו"ם אף אם הפועלים יהודים הכלים המיוצרים בו חייבים בטבילה.

יב. כלים מיצור ישראל לחברה שיש בה בעלי מניות עכו"ם או לסיטונאי עכו"ם חייבים בטבילה.

יג. מוביל עכו"ם אף שנושא באחריות הכלים אינו מחייב בטבילתם.

יד. כלי פס יצור של ישראל במפעל עכו"ם חייבים בטבילה.

טו. מתכת של ישראל שהעכו"ם עשה ממנה כלי, לדעת השו"ע אין צריך טבילה, ולדעת הרמ"א טובלו בלא ברכה, ובהוסיף העכו"ם משלו לרוב הפוסקים טובלו בברכה.

טז. כלי המסופק אם של עכו"ם הוא יטבלנו בלא ברכה והמחמיר לטבול כל כלי אף מהארץ אין מזניחין אותו.

יז. כלי שנקנה משותפות עכו"ם וישראל חייב בטבילה, אך ישראל השותף המשתמש בו כל שלא קנאו מן הגוי אינו צריך לטובלו.

יח. כלים הבאים מחו"ל חייבים טבילה בברכה. והמחמירים לטבול כלי המיוצר בארץ מחשש למניות עכו"ם יטבילוהו בלא ברכה.

יט. כלי שאינו מקבל טומאה חייב בטבילה ובלא ברכה.

כ. כלי שנקנה ממומר יש להטבילו בלא ברכה. וכן מומר החוזר בתשובה ראוי שיחמיר לטבול כליו [אף אותם שאין בהם גיעולי איסור].

כא. לכתחילה יש להגעיל כלי חדש מחשש שומן שעליו, ויש להקדים ההגעלה לטבילה ובדיעבד אינו מעכב.

כב. בכלי ישן שבלע איסור יש להקדים ההגעלה לטבילה, ואם טעה והקדים הטבילה יחזור אחר ההגעלה ויטבילנו בלא ברכה.

כג. יש להחמיר שלא לשלוח קטן להטביל כלים המחויבים בטבילה מן התורה.

כד. בכלים שחיובם מדרבנן מועילה טבילת הקטן.

כה. בגדול העומד על גביו מועילה טבילת הקטן.

כו. כלי הניתן במשלוח מנות כדאי שיזכה הנותן קודם לכן את הכלי למקבל ואז יוכל להטבילו בעבורו.

כז. אין חיוב טבילה בכלי עכו"ם אלא בכלי סעודה.

כח. סכין של שחיטה נחלקו בו השו"ע והרמ"א אם חייב טבילה.

כט. קולפן ירקות של גזר ומלפפון טובלו בברכה ושל תפו"א תלוי במחלוקת הפוסקים ויטבלנו בלא ברכה.

ל. להבי מיקסר טוב לטובלם ובלא ברכה.

לא. כלי זכוכית קיי"ל דאין חיובם אלא מדרבנן ומ"מ מטבילם בברכה.

לב. כלי שאר מתכות אף שלא הוזכרו בתורה חייבים בטבילה מדאורייתא.

לג. פשוטי כלי מתכות חייבים בטבילה.

לד. פשוטי כלי זכוכית חייבים בטבילה אף שאינם מקבלים טומאה.

לה. מגש מעץ ועליו משטח זכוכית כולו חייב בטבילה.

לו. כלי פורצלן יש להטבילם בלא ברכה.

לז. כלי פלסטיק התקבל בהם המנהג שאינם צריכים טבילה.

לח. כלי חרס ואבן פטורים מטבילה.

לט. כלים המעורבים מכמה חומרים הולכים בהם אחר הרוב.

מ. כלי אימייל המצויים כיום חייבים בטבילה בברכה.

מא. כלי המצופה טפלון חייב טבילה בברכה.

מב. כלי קרמיקה יטבילם עם כלים אחרים המחויבים.

מג. תבנית חד פעמית [של גוי] ראוי להחמיר ולהטבילה אף אם משתמש בה שימוש חד פעמי.

מד. תבנית עבה הראויה לכמה שימושים והוא אינו משתמש בה אלא באופן חד פעמי נחלקו בזה הפוסקים אם היא חייבת בטבילה.

מה. יכול לפשוט דפנות התבנית ולהחזירם כדי לפוטרה מטבילה, ויש שהצריכו למועכה ולא די בקימוט בעלמא.

מו. רשת מנגל חד פעמי דינה כתבנית חד פעמית.

מז. כלי העשוי שני חלקים ממתכת ומפלסטיק אין צריך להטביל אלא את חלק המתכת שבו.

מח. כלי שמכרו לעכו"ם במכירת חמץ יטבילנו אחר הפסח בלא ברכה. וע"כ יש למכור החמץ שבכלי ולא את הכלי עצמו.

מט. במקום ספק יפטור ע"י כלי אחר המחויב ויכול לומר בנוסח על טבילת 'כלים'.

נ. יש להקדים טבילת כלי המחויב בטבילה מדאורייתא לכלי שאין חיובו אלא מדרבנן.

הגאון רבי **יחיאל מיכל טיקוצינסקי** שליט"א
רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

בדין טבילת כלים

יש לברר בדיני טבילת כלים כמה הלכות בדברים המצויים למעשה: א. כלי עבודה כמו מברג, שפכטל, מספרים וכדו', שנמלך להשתמש בהם לסעודה או אפילו לשימוש ארעי לסעודה האם צריך טבילה. [לדוגמא, פטיש לפצח בו אגוזים, מספריים לגזור בו דבר מאכל, שפכטל לחתוך בו דבר מאכל או לחתות פת מהתנור וכל כיו"ב]. ב. כלי סחורה שפטורים מטבילה וטבלן בעל החנות, האם עלתה להם טבילה. ג. האם מותר לשלוח משלוח מנות בכלי שאינו טבול. ד. כלי שקלקלו אומן ישראל האם פוטר את הכלי מטבילה. ה. צנצנת קפה, ריבה וכיו"ב או בקבוק יין, שרוקנו את תכולתו, ובא להשתמש בו לשימוש חוזר, האם צריך טבילה.

א] מקור דין טבילת כלים

תנן (ע"ז עה:) הלוקח כלי תשמיש מן העכו"ם את שדרכו להטביל יטביל וכו'[א]. ובגמ' תנא וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה, מנא הני מילי אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת, תני בר קפרא מתוך שנא' במי נדה וכו' מים שנדה טובלת בהם הוי אומר מ' סאה וכו'[ב], אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אפילו כלים חדשים במשמע וכו' מתקיף לה רב ששת אי הכי אפילו זוזא דסרבלא נמי (ופרש"י מספריים שגוזרים בהם בגדי צמר הואיל וגזה"כ היא ולא משום פילוט איסור דהא חדשים דלא בלעי מידי מצרכת ליה טבילה) אמר ליה כלי סעודה אמורין בפרשה, (פרש"י דהכתיב כל דבר אשר יבא באש ואין דרך להשתמש ע"י האור אלא כלים של צרכי סעודה[ג] ובהנהו כתוב וטהר טבילה אבל זוזא דסרבלא לא).

ומבואר דאין חיוב טבילה אלא בכלי סעודה בלבד.

ב] חקירה בהגדרת כלי סעודה

ויש לחקור בהא דמשני הגמ' כלי סעודה אמורים בפרשה, מה נכלל בגדר כלי סעודה, י"ל דהיינו כלים המיוחדים ועשויים לסעודה, כמו כוסות, סכין וכדו', והיינו שהם כלי סעודה בעצם, לפי שהם עשויים ועומדים לכך, ולפ"ז כלי שאינו עשוי ואינו מיוחד לסעודה אין טעון טבילה אפילו רוצה להשתמש בו [באקראי] לסעודה[ד]. אך י"ל 'כלי סעודה' היינו כל כלי שמשתמש עמו בפועל לצורך סעודה חייב בטבילה, וכלי סעודה ר"ל כלי שאוכל עמו, והיינו שהתורה הצריכה טבילה לכלי שאוכל עמו, לאפוקי

א. בפירושא דמתני' את שדרכו להטביל יטביל נחלקו הראשונים ז"ל, רש"י מפרש לה לענין טבילה במקוה, וז"ל כלומר כלי הראוי ליטהר בטבילה אין צריך תיקון אחר כגון כלי שתשמישו ע"י צונן יטביל ותו לא צריך, עכ"ל. ומפרש דקאי אטבילה במקוה. מיהו שאר ראשונים פירשו דהמשנה לא איירי כלל לענין דין טבילת כלים, שזה שנינו בברייתא תנא וכולן צריכין טבילה וכו', ומתני' דין הדחה ושטיפה אשמועי' דכלי שתשמישו בצונן טעון הדחה ושפשוף.

ב. מבואר בגמ' דאיכא תרי קראי ללמד על טבילת כלים, וטהר, ומי נדה. ויש להעיר ברש"י בפי' החומש במדבר (לא' כג') אך במי נדה יתחטא וכו' ורבותינו דרשו מכאן אף להכשירן מן האיסור טהטין טבילה לכלי מתכות ומי נדה הכתובין כאן דרשו מים הראויים לטבול בהם נדה וכמה הם מ' סאה. וכל אשר לא יבא באש כל דבר שאין תשמישו ע"י האור כגון כוסות וכו' שתשמישן בצונן ולא בלעו איסור, תעבירו במים, מטבילן בצונן, ודוקא כלי מתכות, עכ"ל. הרי שמפרש

מקור דין טבילה מקרא דמי נדה (כשמעתין) ועוד דריש לה מקרא דתעבירו במים, ומפרש לה בכלי צונן שאין בהם בליעות איסור ודי להם לטהרן בטבילה במקוה. ומדוקדק בדבריו ז"ל דאיכא תרי אנפי טבילת כלים, חדא, כלי מתכות שיש בהם בליעות איסור, ובהם בעינן תרתי לטהרן, הגעלה וטבילה, וכמדוייק בלשונו '**שאף להכשירן מן האיסור** הטעין טבילה לכלי מתכות', ומשמע דכלים אלו שיש בהם בליעות איסור הטעין הכתוב אף טבילה להכשירן מן האיסור, וזהו קרא דכל דבר אשר יבא באש תעבירו באש (הגעלה) וטהר (טבילה). וקרא דתעבירו במים קאי אטבילת כלי צונן שאין הטבילה אלא לטהרה, וזה יליף מקרא אחרינא דתעבירו במים שאינו בא להכשירו מן האיסור, אלא לטהרו, ולהכי איצטריך תרי קראי. וכ"מ בפיה"מ להר"מ סוף ע"ז שטבילת כלים ישנים באה אף לענין איסור והיתר, וז"ל השיפודים והאסכלאות שצולין עליהן וכיו"ב יסור מהן גיעולי עכו"ם אחר הליבון וכו' וכשיטבילו אח"כ במ' סאה הם טהורים לענין האיסור והמותר ג"כ מוסף על ענין טומאה וטהרה עכ"ל. וכ"מ עוד ברמב"ם פי"ז ממאכ"א ה"ה וז"ל טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתיה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה, שאין לך טומאה עולה על ידי האש וכל הטמאים בטבילה עולין מטומאתן, וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו"ם, וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם, עכ"ל. ולדרך זו יבואר טפי הא דבעינן קודם הגעלה ואח"כ טבילה, וכמ"ש הראשונים בע"ז שם, וכ"פ בשו"ע סי' קכא' ס"א, מפני שהם ב' שלבים בהכשר הכלי וכמשנ"ת בדקדוק לשון רש"י. אלא שיש להעיר על רש"י דבשמעתין יליף לה מוטהר, ורש"י מפרש לה מתעבירו במים, וכבר העיר כן הרמב"ן בפי' החומש שם, ואמנם הראשונים פירשו להא דתעבירו במים דקאי אשטיפה והדחה, וצ"ע.

ג. ובתוה"ב ב"ד ש"ד פירש מדכתיב כל דבר אשר יבא באש משמע דבר שהכשירו באש והיינו כלי סעודה שבולע ע"י האש וצריך להפליטו ע"י האש, וכ"כ פר"ח קכ' סק"א. ונפק"מ בדבר שמשתמש בו לסעודה אך אינו בולע, יעויי' בהגר"א שם סק"י, וכן נפק"מ להיפך כלי בישול ואין נוגע באוכל אך יש בליעות ע"י זיעה, עיי' בהגר"א ס"ק טו', ותליא לכאו' ברש"י ורשב"א. [ועיין חל"ב שם ביאורים ד"ה טריפיד"ש].

ד. דאילו מייחדו לסעודה נעשה עתה כלי סעודה שקבעו לתשמיש סעודה, וגם בזה יש לדון אי צריך טבילה וכמשי"ת לפנינו.

זוזא דסרבלא שאין אוכל עמו, אלא עומד למלאכתו ובכה"ג אין צריך טבילה, אבל אה"נ אם יאכל בו, יהא טעון טבילה אע"פ שאין עומד לכך[ה].

ג] דברי הפוסקים בזה

ומצינו נידון בד' הפוסקים בזה. בספר או"ה (כלל נח' דין פה') כתב וז"ל וכן כל דבר שאין משמשין למאכל הראוי לאכילה כמו שהוא עתה [ר"ל שהמאכל מחוסר תיקון] כגון הסכין שמפשיטין בהן את הבהמות והמחטין שתופרין בהן המולייתא אי"צ טבילה, אבל אין לפטור המחטין מטעם שאין מיוחדין לכך [ר"ל שהמחטין מיוחדים לתפירת בגדים ולא למולייתא ואינן בכלל כלי סעודה] דהא **סכין קטן של סופרים שחותכין בהם קלפים** אסור לאכול בהן ארעי אם לא טבלן עכ"ל. הרי שנקט בפשיטות דסכין קטן של סופרים וה"ה מחט שאין ראוי לסעודה ולא נעשה מתחילתו לצורך אכילה, אפ"ה אסור להשתמש בו אפילו בדרך ארעי לסעודה.

והיינו דהאו"ה מפרש 'כלי סעודה' היינו כל כלי שאוכל עמו בסעודה, צריך להטבילו קודם שיאכל בו.

ומפרש לקושית הגמ' אי הכי אפילו זוזא דסרבלא נמי, ר"ל אף אם אין אוכל בו כלל יהא צריך טבילה, שכל שעומד למלאכתו של ישראל טעון טבילה, ומשני כלי סעודה בעינן, ר"ל כלי שאוכל בו, לאפוקי אם אין אוכל בו כלל, אבל אם אוכל בו אפילו ארעי, טעון טבילה. (ראה הערה 5).

ואבן מצינו באו"ה (שם דין פג') וז"ל ואמר רבא כלי סעודה אמורין בפרשה וכו' וכל הנוגע במאכל עצמו נקרא כלי סעודה אפילו אין תשמישו אלא בצונן וכו' עכ"ל. משמעות דבריו נראה שכל כלי שאוכלין עמו הרי הוא בכלל כלי סעודה, וא"ש היטב לשיטתו שאף סכין קטן שמיוחד לחיתוך קלפים, אסור לאכול בו ארעי בלא טבילה.

ד] ד' הרמ"א בזה

והנה דין זה של האו"ה העתיקו בדרכי משה (סי' קכ' סק"ד) סכין המיוחד לקלפים אסור לאכול בו ארעי אם לא טבלן עכ"ל.

מיהו הרמ"א בהג"ה (סי' קכ' ס"ח) שינה לשונו, ולא העתיק לשון האו"ה, אלא לשון הגהות אשר"י. דהנה על מש"כ המחבר 'ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון (כלומר הבעלים) לצורך סעודה אלא לחתוך קלפים וכיו"ב אין צריך להטבילו', כתב הרמ"א 'אבל הראשון אסור להשתמש בו לצרכי סעודה אפילו דרך ארעי בלא טבילה אף על פי **שלקחו לצורך קלפים**' עכ"ל.

משמעות דבריו נראה לדקדק דלא איירי בסכין קטן של סופרים שמיוחד לחיתוך קלפים, שעל זה דיבר האו"ה, דבזה אפשר דס"ל להרמ"א דאף אצל הראשון אי"צ טבילה, דאינו בתורת כלי סעודה כלל, אלא מיירי בסכין רגיל שראוי לשימוש סעודה, אלא שהוא לקחו לצורך קלפים, ובזה אסור להשתמש בו זה הראשון שקנאו, אפילו עראי לצרכי סעודה, והיינו משום שבעצם הוא סכין הראוי לסעודה, אלא שקנאו לצורך חיתוך קלפים, ובזה כל שהראשון (כלומר הבעלים) משתמש בו אפילו ארעי לסעודה חוזר שמו עליו 'כלי סעודה', ומש"ה צריך להטבילו. ומשא"כ השני (דהיינו השואל) אי"צ טבילה דשימוש ארעי דידיה לאו כל כמיניה להחיל עליו שם כלי סעודה, ורק לשימוש קבוע אסור אף השואל ללא טבילה, דרק הבעלים יש בכוחו להחיל שם כלי סעודה אף בשימוש ארעי. ומשמע דסכין קטן של סופרים מותר גם הבעלים להשתמש בו בדרך עראי לסעודה ואי"צ טבילה. ומש"ה העתיק הרמ"א לד' ההגהות אשר"י ולא העתיק לד' האו"ה.

והיינו דהרמ"א מפרש 'כלי סעודה' כלי שבעצם הוא מיוחד ועשוי לסעודה, וכל שאינו בכלל זה אינו טעון טבילה, ומותר להשתמש בו דרך ארעי לסעודה אפילו הראשון דהיינו הבעלים עצמו[ו].

ונחלקו בחקירה זו האו"ה והרמ"א (בהג"ה עפי"ד הגהות אשר"י) בגדר שם **כלי סעודה**, להאו"ה כל כלי שמשתמש בו לצורך סעודה טעון טבילה, ולרמ"א כלי המיוחד ומיועד לסעודה טעון טבילה, אבל כלי שאינו מיוחד לכך, שרי לאכול בו ארעי בלי טבילה.

וכן מבואר בפר"ח (ס"ק יט') שהעתיק לד' האו"ה דסכין קטן של סופרים שחותכין בו קלפים אסור לאכול בהם ארעי אם לא טבלם וכו', וכ' עליו הפר"ח 'ולי נראה דאזלינן בכלי בתר רוב תשמישו וכל כלי שאינו מיוחד להשתמש בו למאכל אף שלפעמים רגילים להשתמש בו למאכל אי"צ טבילה וכו' לכו"ע אזלינן בתר רוב תשמישו וכן נראה מדין הטריפידא"ש שהזכיר המחבר בסעיף ד' וכמו שכתבתי בס"ק יב' וכן עיקר' עכ"ל. וכונתו להא דכתב המחבר (בסעיף ד') טריפדי"ש (חצובה) ששופתים עליהם קדרה אינם טעונות טבילה, לפי שאין נוגעות באוכל עצמו, וכ' ע"ז הפר"ח (ס"ק יב') אע"ג דלפעמים צולין עליהם האוכל עצמו, מ"מ אזלינן בכלי בתר עיקר רוב תשמישו. עכ"ל. הרי דס"ל להפר"ח דגדר 'כלי סעודה' היינו כלי המיוחד שנעשה לצורך סעודה, ולא כהאו"ה שכל כלי שמשתמשים בו לסעודה טעון טבילה. ונחלקו בחקירה זו בגדר כלי סעודה וכמשנ"ת[ז].

ה. ולפ"ז יתפרש בתרי אנפי קושית הגמ' אי הכי אפילו זוזא דסרבלא נמי, א. אי הכי כל כלי שעומד למלאכתו של ישראל יהא צריך טבילה אם קנאו מעכו"ם, ואפילו עומד לגזיזת צמר, וע"ז משני הגמ' כלי סעודה אמורים בפרשה, ר"ל רק כלי שאוכל עמו צריך טבילה, לאפוקי כלי שאין אוכל בו רק גוזז בו צמר אי"צ לטבול, אבל אה"נ אם יאכל בו אפילו ארעי צריך טבילה. ב. א"ה אפילו זוזא דסרבלא נמי, ר"ל אם יאכל בו יהא טעון טבילה אפילו אינו עומד לכך, ומשני כלי סעודה היינו כלי שמיועד לסעודה, לאפוקי זוזא דסרלבא שאינו מיוחד לאכילה פטור מטבילה אף אם אוכל בו ארעי, דרק כלי שהוא מיוחד לסעודה בעי טבילה, והן הן ב' צדדי חקירה זו.

ו. ואמנם משמע מד' הרמ"א שאם ירצה להשתמש בו בדרך קבע לסעודה צריך טבילה, אף בכלי שאינו מיוחד לסעודה, והיינו משום דהשתא מייחדו לסעודה ונהפך להיות כלי סעודה, ולהלן (אות ח') יתבאר איך חל עליו חיוב טבילה בעודו בבית הישראל.

ז. אלא שלהפר"ח אפילו משתמש בו הראשון לאכילה בדרך ארעי אין טעון טבילה, דאזלינן בתר רוב תשמישו,

וכן מבואר ביד אפרים (נד' על גליון השו"ע סעיף ה') בשם שו"ת שב יעקב (סי' לא'), ובתו"ד כתב וז"ל כיון שעיקרו להחם מים משום הא לא חשיב כלי סעודה שאין שותין הימנו מים, ולשתיית טיי"א היא מיעוטא ועיקר תשמישי הכלי לא נעשה לשם כך וכו' עכ"ל. וזהו ממש כשיטת הפר"ח[ח].

ה] פלוגתא נוספת בדין שואל כלי מהבעלים

עפ"י מהלך זה נבא לבאר דין נוסף שנחלקו הרמ"א והאו"ה ופר"ח, ויתבאר דאזלי בזה לשיטתייהו.

דהנה בהגהות אשר"י ע"ז (פ"ה סי' לה') כתב וז"ל אבל אם לקחו חבירו לחתוך קלפים ולא לצרכי סעודה אין צריך להטבילו שהרי שאול הוא בידו, עכ"ל. כלומר ראובן קנה סכין מעכו"ם שלא לצורך סעודה אלא לחתוך בו קלפים, שאצלו אינו טעון טבילה, והשאילו ראובן לשמעון לצורך סעודה, אין שמעון צריך להטבילו שהרי שאול הוא בידו. ומשמע שראובן גופיה אם רוצה להשתמש בו עראי לסעודה צריך להטבילו.

וכן פסק בשו"ע (קכ' ס"ח) השואל או שוכר כלי מעכו"ם אינו טעון טבילה וכו' ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה אלא לחתוך קלפים אין [השואל] צריך להטבילו, ע"כ.

וביאור החילוק בין הראשון דהיינו הבעלים שצריך להטביל, כשבא להשתמש בו תשמיש ארעי לסעודה, לבין השואל שאי"צ להטבילו, נר' לפ"מ שביארנו דגדר כלי סעודה, היינו כלי שמיוחד לסעודה, ולא כלי שאוכל בו, לפ"ז יש להבין שכלי זה שבעצם מהותו הוא כלי סעודה שעשוי לאכול בו, אלא שהוא קנאו לצורך חיתוך קלפים, אבל הכלי בעצמותו הוא 'כלי סעודה', ולכן שפיר יש להבין שהבעלים עצמו יש לו זכות וכח להחזירו למצבו האמיתי להיותו כלי סעודה, אע"פ שאין בדעתו להשתמש בו לסעודה אלא בדרך עראי, מ"מ ס"ל להג"א שתשמיש הבעלים מחזיר הכלי למצבו האמיתי וחוזר עליו שם 'כלי סעודה', ומשא"כ השואל אין לו בעלות וזכות להחזיר לכלי שם 'כלי סעודה', ונשאר לתשמיש חיתוך קלפים ואין טעון טבילה. ושפיר מובן החילוק בין הבעלים לשואל.

וזהו שכתב הרמ"א בהג"ה, שהראשון טעון טבילה אף אם רוצה להשתמש בו ארעי, והשואל אי"צ טבילה, וכמשנ"ת שלפי הרמ"א בעינן להחיל עליו שם כלי סעודה, וזה יכול רק הבעלים ולא השואל[ט].

אמנם דעת האו"ה (כלל נח' דין פט') והו"ד בש"ך (ס"ק טז') ובט"ז (סק"י) שגם השואל צריך להטבילו עיי"ש. ונר' דהאו"ה אזיל בזה לשיטתו דכלי סעודה היינו כלי

וליכא חיוב טבילה, וכפי' שתי' להלן אות ה'.

ח. ולפנינו יבואר דהפר"ח מיקל טפי מהרמ"א וס"ל דאף הראשון מותר להשתמש בו ארעי לסעודה.

ט. ויל"ע בד' בהגר"א ס"ק כב' שביאר דאצל השואל אין חיוב טבילה, שאין לקוח בידו, ולכאו' סותר דבריו לס"ק כא' ודו"ק, וצ"ע.

שמשתמש בו לסעודה ואי"צ שיהא כלי סעודה בעצם, אלא כל שימוש לאכילה מצריך טבילה, ושפיר יש להבין שגם השואל מחייבו בטבילה, משום שאי"צ להחיל עליו תורת שם כלי סעודה, אלא כל שמשתמש בו בפועל לאכילה טעון טבילה'. והרמ"א אזיל לשיטתו דבעינן שם כלי סעודה ולא סגי מה שמשתמש לסעודה וכמשנ"ת.

ושיטת הפר"ח (ס"ק כג') דאף הראשון שרי להשתמש בו בדרך עראי לאכילה ללא טבילה, מפני שבפועל אינו כלי סעודה, ומיקל יותר מהרמ"א.

ו] סיכום השיטות

נמצא ג' שיטות בזה, **א.** לדעת האו"ה, אף השואל אסור להשתמש בו ארעי לאכילה ללא טבילה, מפני שכל שימוש לאכילה נקרא בשם כלי סעודה, **ב.** לדעת הרמ"א, הראשון צריך טבילה והשואל אי"צ טבילה, **ג.** להפר"ח אף הראשון אין צריך טבילה כל שמשתמש בו ארעי, דבעינן תורת שם כלי סעודה, ובשימוש ארעי אינו חוזר עליו שם כלי סעודה.

ז] כלי עבודה לשימוש ארעי לאכילה

והנה נתבאר בדברינו שכל מה שהצריך הרמ"א טבילה אצל הבעלים שבא להשתמש בו בדרך ארעי היינו דוקא בכלי שהוא עשוי לסעודה, אלא שלקחו לצורך חיתוך קלפים, וכלשון הרמ"א (ששינה מלשון האו"ה וכמשנ"ת לעיל אות ד') 'שלקחו לצורך קלפים', ולא כתב 'סכין קטן של סופרים' צריך טבילה כדכתב האו"ה, ובכה"ג שפיר ס"ל להרמ"א שמאחר שהוא כלי סעודה בעצם אלא שהוא לקחו לקלפים, בזה הוא דשימוש עראי מצריך טבילה, עכ"פ אצל הראשון. אבל כלי שאינו ראוי כלל לסעודה, אף אם משתמש בו ארעי לאכילה, נראה דאי"צ טבילה, דסו"ס אינו בכלל 'כלי סעודה', ורק לדעת האו"ה צריך טבילה כדחזינן בסכין קטן של סופרים א"נ מחט שתופרין בו מולייתא שהצריך טבילה לשימוש ארעי, אבל להרמ"א וכ"ש להפר"ח ושב יעקב אי"צ טבילה.

ולפ"ז מברג או שפכטל וכדו' שרי להשתמש בו ארעי לאכילה ללא טבילה, וכן **מספריים** מותר לחתוך בו מאכל בדרך ארעי.

ח] כלי עבודה שנמלך עליו לסעודה

והנה עד עתה דיברנו לענין כלי שמשתמש בו ארעי לסעודה, דלפר"ח אין טעון טבילה, ולרמ"א הראשון טעון טבילה והשואל אין טעון טבילה, ולהאו"ה אף השואל טעון טבילה.

ויש לדון איך הדין בכלי עבודה כמו מברג, שפכטל וכיו"ב, שנמלך עליו להשתמש בו באופן **קבוע** לסעודה, דלכאו' נראה משמעות הפוסקים דצריך טבילה לכו"ע, וצ"ב היאך יחול עליו השתא חיוב טבילה, הרי כבר נשתקע ממנו שם הגוי בהיותו ביד

י. וגם הסבר הט"ז (סק"י) באו"ה שנתחייב ביד הראשון מובן היטב לפ"ד, ודו"ק.

ישראל (בתור כלי עבודה), והיאך יחול השתא חיוב טבילה מחדש.

וביותר להמבואר בד' הראשונים ע"ז (עה:) בשם הירושלמי שהטבילה באה להוציאו מטומאת גוי ולהכניסו לקדושת ישראל, וכן ביבמות (מז:) שטעם הטבילה להיותו יוצא מטומאת רשות עכו"ם ונכנס לרשותו וקדושתו של ישראל, ודומה לגר שטעון טבילה לפי שיוצא מטומאתו ונכנס לקדושת ישראל, וכאן כשיצא מרשות בעלות הנכרי ונכנס לרשותו של ישראל לא נתחייב בטבילה, ואיך יתחייב בטבילה בעודו ברשות הישראל.

וכן יש לתמוה בדברי הג"ה אשר"י הובא ברמ"א (קכ' סעיף ח') אם קנאו השני מן הראשון לצורך סעודה צריך טבילה אצל השני, ותקשי כנ"ל איך יחול חיוב טבילה אצל השני מאחר שהיה כבר ביד ישראל הראשון בתור כלי עבודה ופטור היה מטבילה וכבר נשתקע שם העכו"ם ממנו, איך יחזור על הכלי חיוב טבילה.

ומצינו שכבר נתקשה כעי"ז בב"י (ס"ח) וז"ל והיה נראה לי דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו דכיון דלא נתחייב ביד הראשון שהרי לא היה עומד אלא לסחורה, ודמי להא דהג"ה אשר"י דלקחו לחתוך קלפים ולא לצרכי סעודה, אבל מדסיים וכתב שהרי שאול הוא בידו, משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה, וא"כ ה"ה בלוקח מהעומדים אצל ישראל לסחורה כיון שמגוי לקחם, וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בי רב עכ"ל.

הרי שהב"י שקיל וטרי בצדדי שאלה זו, וס"ל בהו"א שהקונה כלי סחורה מגוי ונמצא עתה הכלי ביד ישראל שאינו טעון טבילה, אף אם ימכרנו לישראל אחר לסעודה לא יחול עליו חיוב טבילה, מאחר שקנאו מיד ישראל שאין עליו חיוב טבילה לא יחול עליו חיוב טבילה מחדש. ולפי הס"ד דהב"י יהא הדין כן גם בנידון הנ"ל, כלי עבודה שנמלך עליו לסעודה א"נ מכר לישראל אחר לסעודה, לא יהא חייב טבילה, דמאין יתחדש חלות חיוב טבילה אחרי שהוא כבר ביד ישראל הפטור מטבילה.

אך מסקנת הב"י דחייב בטבילה וכן דעת מהר"י בירב, והובא ברמ"א (סוף ס"ח). ואמנם צ"ב טעמא דמילתא האיך יתחדש חיוב טבילה אחרי שכבר נשתקע שם עכו"ם ממנו והיה פטור מטבילה.

ונראה בדעת הב"י דס"ל דבכל כלי סעודה של העכו"ם יש טומאה, אלא שאין חיוב טבילה [א"נ אין איסור השתמשות] אא"כ משתמש בו הישראל לצורך סעודה, והיינו שהתורה אסרה להשתמש בכלי טמא בטומאת עכו"ם לצורך אכילה, ומש"ה כלי סחורה אף שלא היה חייב טבילה, מ"מ מידי טומאתו לא יצא, אלא שאין איסור לסחור בכלים טמאים של גוי, ומיהו כשרוצה להשתמש בו לאכילה, תו ממילא הדר לאיסורא שהרי טומאתו עליו.

וה"ה סכין שלקחו לחתוך קלפים, שבעצם ראוי הוא לסעודה, אלא שהוא קנה מהגוי לחתוך קלפים, ומידי טומאה לא נפיק, אלא שאין איסור לחתוך קלפים בסכין טמא, אבל כשנמלך עליו לאכילה, א"נ מכרו לשני

לצרכי סעודה, תו ממילא הדר לחיוב טבילה, שהרי סו"ס כלי טמא הוא.

אכן כל זה י"ל בכלי שהוא ראוי בעצם לצרכי סעודה אלא שאין חיוב להטבילו לפי שלא בא לתנאי החיוב, כגון שקנאו לסחורה א"נ לחתוך בו קלפים, ובזה שפיר שייך לומר שאחר כך כשנמלך עליו לאכילה חייב טבילה ממילא. לא כן בכלי שאין ראוי בעצם לסעודה כמו מברג או שפכטל או מספריים וכיו"ב, שמעולם לא היו בכלל כלי סעודה, בהנהו י"ל דאף אי נמלך אח"כ להשתמש בהם לצרכי סעודה לא יחול עלייהו חיוב טבילה[יא].

וזהן אמנם לפי האו"ה דהלוקח כלי קטן של סופרים אסור להשתמש בו ארעי לצרכי סעודה וצריך טבילה, ותקשי טובא איך יחול עליו השתא חיוב טבילה. ובע"כ ס"ל להאו"ה שכל כלים שיש אצל הגוי בין כלי סעודה ובין כלי עבודה יש עליהם טומאת עכו"ם, אלא שאין איסור להשתמש לדברים אחרים - זולת אוכל - בכלים טמאים[יב], אבל להחולקים על האו"ה וס"ל דבעינן רוב תשמישו לאכילה וכדברי הפר"ח, וכן לפום שיטת הרמ"א דבעינן עכ"פ שיהא ראוי לסעודה, נצטרך לומר שאמנם כל כלי סעודה של גוי יש עליהם טומאה, וכלי סחורה בכלל זה מכיון שראויים לסעודה, אלא שיש תנאי לחיוב טבילה שישתמש בו הישראל לאכילה, וכשנשלם תנאי החיוב ממילא צריך טבילה.

ואשר לפ"ז כלי עבודה לא יהא חייב טבילה אף בנמלך עליו לסעודה[יג].

ט] כלי סחורה שטבלן בעל החנות

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מג' וח"ח סי' ע', וע"ע ח"א סי' מד') כתב לחדש שכלי סחורה המונחים בחנות של יהודי לא יועיל מה שטבלם המוכר טרם קניית הלוקח, שמאחר שעדיין ליכא חיוב טבילה אף אם טבלם לא עלתה להם טבילה, ודייק כן מד' הט"ז (קכ' סק"י, ובחת"ס שם סק"ז) יעויי"ש בדבריו.

מיהו יש לדון למשנ"ת בדברינו דאיכא טומאה על כלי עכו"ם אף כשהן עומדים לסחורה, אפשר דמהני טבילה קודם הקנין של הלוקח [וכן מובא בשם הגרש"ו],

---

יא. והתינח אי קנאם מתחילה לסעודה אפשר דתיקף חייל עלייהו שם כלי סעודה מפאת מחשבתו ודעתו עליהם לסעודה, [וג"ז טעון ביאור דסו"ס אם לא היה טמא ביד הגוי איך יחול עליו עתה טומאה וצ"ב], אבל בנמלך עליהם לאחר זמן מאין יחול עליהם חיוב טבילה מחדש.

יב. והוא חידוש גדול דלפי האו"ה כל כלי גוים יש עליהם טומאה, לא רק כלי אכילה אלא גם כלי עבודה וצ"ע, ושמא יש להוסיף דהאו"ה לשיטתו שאין חיוב דוקא כלי סעודה אלא כל שמשתמש בו לצורך אכילה חייב טבילה, שפיר יש להבין דאף כלי עבודה בכלל זה. ואמנם מצינו חידוש גדול יותר בפמ"ג תנא' משב"ז סק"ו שהלוקח טס מתכת מהגוי ומשתמש בו לצלחת טעון טבילה ואף בברכה עיי"ש (והובא להלן אות י') והרי טס מתכת גרע לכאו' מכלי עבודה דלאו כלי הוא כלל ואפ"ה טעון טבילה, וד"ז צ"ב טובא איך יחול חיוב טבילה על טס מתכת הרי אינו בכלל כלי. אך באמת בפמ"ג שם משמע דטס מתכת משמש להניח עליו מצות [כמו תבנית אפיה] ושפיר יש עליו טומאה דכלי סעודה הוא וחייב בטבילה, ונת' עוד להלן אות י' יא'.

יג. וכאמור לעיל בהערה י"א שאף בקנאו לכתחילה לסעודה צ"ב אי חייב בטבילה, וצ"ע בכ"ז.

אך מאידך י"ל דמ"מ כל שלא נשלם עדיין תנאי חיוב טבילה לא עלתה לו טבילה.

ויש לדון במי ששולח כלי לחבירו בתור מתנה, כגון מה שמצוי ששולחים **משלוח מנות** בתוך כלי זכוכית, די"ל דלגבי המשלח חשיב כלי סחורה ולא תועיל טבילתו, ואף אם מניח בם דברי מאכל ומיני מתיקה וכיו"ב, אפשר דלא חשיב השתמשות כלפי המשלח, מאחר שכל זה נכלל במתנה שמשגר לו, הוי בכלל כלי סחורה, וצריך המקבל לטובלו, ויש עצה שהמשלח ישתמש בכלי פעם אחת לצרכו ויתחייב בטבילה[יד].

י] האם מועיל לקלקל את הכלי ולתקנו ע"י אומן ישראל

ועתה נבא לדון בשאילתא דא אי מהני ליתן כלי הטעון טבילה לאומן ישראל שיקלקלנו ויתקנו, ומצוי בכלים חשמליים שחוששים להטבילם אי יש עצה זו.

ומצינו בחכ"א (כלל עג' דין יג') הובא בפת"ש (סי' קכ' סק"א) היורות הגדולות שמבשלין בו שיכר נ"ל דצריכים טבילה וכו' ואין להם תקנה אלא שיטבילם או ינקוב בהם נקב גדול שיתבטל מתורת כלי ואח"כ יתקן אותן ישראל, ע"כ. הרי שנתן עצה זו לבטלו מתורת כלי ולחזור ולתקנו ע"י ישראל.

אך לכאו' יש לחלק דשאני התם שע"י שעושה בו נקב אין ראוי להשתמש בו ובטל מיניה שם תורת כלי, ורק ע"י שחוזר ומתקנו נעשה כלי ע"י ישראל ופטור מטבילה, משא"כ כלי חשמלי כגון קומקום או מיחם חשמלי שעדיין ראוי הוא למלאות בו מים, וכן רגילות הוא לפעמים למלאות בו מים גם ללא הרתחה וכל כה"ג, ועכ"פ אינו בטל משם כלי, אפשר דלא מהני. ואמנם אפשר שכלי כזה שאין ראוי לשימוש כלל כשהוא מקולקל כמו טוסטר חשמלי וכדו', שפיר יועיל עצה זו[טו].

ומצינו עוד בענין זה בפמ"ג (סי' תנא' משב"ז סק"ז והובא קצת בפת"ש קכ' סק"ז) ולחביבות הענין נעתיק תוכן דבריו, 'בלעכ"ן (טס מתכת) שמניחין מצות עליהם צריך טבילה דחזי לתשמיש מאכל ממש, רי"ב אייזי"ן (מגרדת) שעושה עכו"ם הכל, טבילה בברכה מפני שמפררין עליו לחם וחריין. קנה ישראל בלעכ"ן מעכו"ם ומנקבן ועשאה רי"ב אייזי"ן צ"ע, וי"ל טבילה בלא ברכה. נפח ישראל קנה מתכות מעכו"ם ועשה כלי אי"צ טבילה דאין שם העכו"ם עליו כלל, מעיקרא נסכא והשתא כלי, משא"כ בלעכ"ן רק ישראל מנקבו י"ל טבילה בלי ברכה, ופשיטא לי אם קנה ישראל בלע"ך מעכו"ם ויחדו כך לטעלי"ר (צלחת) דצריך טבילה ואף בברכה אפשר דלא נשתנה שם עכו"ם'. עכ"ד.

יד. ואפשר דאף להפר"ח יתחייב בטבילה כה"ג שהוא כלי סעודה בעצם ודו"ק. ויש עצה נוספת להקנות את הכלי ע"י אחר וכשזוכה ונעשה שלו שפיר עולה טבילה זו עבורו.

טו. ודע דכשם שמהני תיקון ע"י אומן ישראל לפטרו מטבילה, ה"ה יש לדון להיפך היכא שהכלי נתקלקל ונתנו לאומן נכרי לתקנו אפשר דמחייבו בטבילה, יעויין שו"ע סי' קכ' סעיף י' ובנו"כ שם.

והנה ממש"כ הפמ"ג דקנה ישראל טס מתכת מעכו"ם ועשאה רי"ב אייזי"ן טעון טבילה דעדיין שם גוי עליו, הוכיח מזה הגר"ש וואזנר זצ"ל דלא מהני ליתן כלי לאומן ישראל לקלקלו ולתקנו דעדיין שם עכו"ם עליו. אך יש לחלק דהתם בעודו בלע"ך שם כלי עליו דעשוי להניח עליו מצות (כעין תבנית אפיה)[טז], והישראל רק שינה שימוש ושם הכלי, ובזה מספק"ל להפמ"ג מה דינו וכתב להטבילו בלא ברכה, דאפשר שם העכו"ם עליו מאחר שהיה כלי לפני כן. משא"כ הכא כשמקלקלו דמיא לנידון החכ"א דבטל שם כלי, ועתה כשמתקנו חזר להיות כלי חדש ע"י ישראל [וכאמור לעיל, אפשר יש חילוק בין סוגי הכלים], ושפיר י"ל דפוטרו ע"י הקלקול ותיקון מטבילה[יז].

יא] קופסת שימורים, צנצנת קפה וכיו"ב אי צריך טבילה בשימוש חוזר

עפ"י האמור לעיל נבא לדון במה שמצוי שלאחר שמריקים צנצנת קפה, צנצנת ריבה וכדו' וכן קופסת שימורים לאחר שרוקנו את התכולה ומעוניינים להשתמש לשימוש חוזר אי צריך טבילה.

והנה לענין קופסת שימורים מובא בשש"כ (פ"ט הע' מה') וכן בשו"ת צי"א (ח"ח סי' כו') שאי"צ טבילה לשימוש חוזר, מפני שבהיותו אטום לאו כלי הוא, וכמ"ש החזו"א (סי' נא') שאין לפותחה בשבת משום שע"י פתיחתה נעשה כלי, וממילא חשיב שנעשה הכלי ע"י ישראל.

אמנם לענין צנצנת קפה וכיו"ב וכן בקבוק יין וכדו' דחשיב כלי גם קודם פתיחתו, אפשר דטעון טבילה כשמרוקנו וחוזר להשתמש בו. ולכאו' לפי ד' הפמ"ג האמורים לעיל (אות י') דהקונה בלע"ך מן הגוי ועשאו רי"ב אייזי"ן צריך טבילה וכ"ש קנה בלע"ך ומשתמש בו לטעלי"ר דצריך טבילה בברכה דשם עכו"ם עליו, לכאו' ה"ה בנד"ד צריך טבילה[יח].

מיהו בשו"ת אג"מ (ח"ב סי' מ') האריך בענין זה והעלה דצנצנות, בקבוקים וכיו"ב, אינם טעונים טבילה, ועיקר טעמו דעד עתה לא היה ע"ז שם כלי דבטל לגבי האוכל ואין לו חשיבות כלל, ורק כשמרוקנו ורוצה להשתמש בו לשימוש חוזר, הוא דחייל עליה שם כלי וזה נעשה ע"י ישראל, וא"כ אי"צ טבילה עיי"ש. ולכאו' דבריו המה שלא כהפמ"ג. אמנם לפי מה שנת' (אות י' והע' ט"ו) אין סתירה מהפמ"ג להאג"מ, דהפמ"ג איירי בטס מתכת שראוי לשימוש כמו שהוא כגון להניח עליו מצות [וכמבואר בפמ"ג שם], והוי שם כלי אצל הגוי, משא"כ

טז. ומיניה וביה לכאו' מוכח כן מד' הפמ"ג עצמו שכתב שהקונה מתכת מהגוי ועשה ממנו כלי אי"צ טבילה, וכמ"ש הרמ"א סי' קכ' ס"י ומקורו בב"י בשם הג"ה מימוניות, ובע"כ שטס מתכת ראוי לשימוש כמו תבנית אפיה דבהכי איירי הפמ"ג, וכנ"ל הע' י"א, ודו"ק.

יז. ולפי הגרש"ו נמצא לכאו' שנחלקו בזה החכ"א והפמ"ג, ומשא"כ לדברינו כו"ע מודו להחכ"א, ושאני ההיא דהפמ"ג שהיה עליו שם כלי מתחילה וא"כ שם גוי עליו.

יח. ולענין ברכה יש לחלק בזה שאם אינו מביאו לשולחן רק בתור כלי אחסון אי"צ ברכה, אבל אם מביאו לשולחן טעון טבילה בברכה, מיהו בהמשך דברינו העלינו שבכל ענין אין לברך עליו דלהאג"מ אי"צ טבילה.

צנצנות שטפל למאכל ס"ל להאג"מ שאין ע"ז שם כלי כלל, ורק ע"י מחשבתו של הישראל נעשה כלי ופטור מטבילה. וצ"ע[יט].

ועב"פ לדינא נראה שיש לטובלו אך בלי ברכה.

יב] דינים העולים

א. מברג או מספריים וכיו"ב העומדים למלאכה, יש להקל להשתמש בהם בדרך עראי לסעודה ללא טבילה, וכ"ש השאילו לחבירו לאכילה בדרך עראי שרי ללא טבילה.

ב. אם נמלך עליו להשתמש בו באופן קבוע לסעודה יש לטובלו, [ולענין ברכה יש להסתפק וצ"ע], וה"ה אם מכרו לחברו לסעודה.

ג. קנאו מתחילה לאכילה צריך לטובלו [ולכאו' יש לברך עליו וצ"ע].

ד. כלי סחורה שהטבילו בעל החנות יש להחמיר שלא עלתה לו טבילה, ויש לחזור ולטובלו בלא ברכה.

ה. השולח כלי בתורת מתנה לחבירו וחושש שמא חבירו לא יטבילנו, ישתמש בו פעם אחת ויטבילנו [בברכה].

ו. קנה מתכת מנכרי ועשה ממנו כלי, אין צריך טבילה.

ז. צנצנת קפה, ריבה וכדו', שבא להשתמש בו לאחר שריקן תכולתו, יש להטבילו, ולענין ברכה י"ל דלא יברך[כ].

ח. מותר להחזיר מעט קפה וכדו' לצנצנת. ולענין להחזיר יין לבקבוק צ"ע.

יט. וראה חל"ב סי' קכ' ס"ח ביאורים ד"ה לחתוך, ושם סעיף י' ס"ק צב'.

כ. וכ"ש אם משתמש בו בתור כלי אחסון ואינו מביאו לשולחן דאין מברך עליו.

הגאון רבי **פינחס שוב** שליט"א

רב קהילות אשי ישראל ב"ב ואהל משה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

בעניני טבילת כלים

א. ביסוד חיוב טבילת כלים עי' כנה"ג ריש סי' ק"כ שכ' דאיכא ב' צדדים בחיוב הטבילה. או דה"ז גזיה"כ דאיכא חיוב טבילה, או דהחיוב להוציא מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל, והנה בנידון האיסור להשתמש בכלי שאינו טבול אי הוא מדאו' או מדרבנן לכאו' תליא בהא דאם החיוב משום הטומאה א"כ מסתברא דאיכא איסור מדאו', [ומש"כ המ"ב סי' שכ"ג דאאמד"ר י"ל דה"ד כשא"י לטבול דבזה לא אסרה תורה דומי' דכלי גוי עצמו, אבל כשאפשר לו לטבול אסור מדאו'], אבל אי ה"ז מצוה בעלמא י"ל דליכא איסור השתמשות מדאו'.

ונפ"מ יל"ד במי שאינו בעה"ב אי חייב לטבול מדאו' כאשר משתמש בכלי דכיון דהחיוב משום הטומאה למה יגרע מבעה"ב, [אמנם אי אי"ז כלי אכילה לא חיילא לטומאה על הכלי וע"כ אי"צ השוכר והשואל לטבול סכין של קלפים ששאלוהו כדי להשתמש בו לאכילה, אמנם הבעלים אף דכשקנה סכין של קלפים אי"צ לטבול מ"מ אם חוזר בו להשתמש לכלי אכילה חוזר וניעור טומאתו וע"כ צריך לטובלם אף כשאוכל בו פעם אחת].

גם י"ל נפ"מ אי מצי לטבול כאשר אינו מחוייב לטבול כגון בנדון המנח"י עפ"י החת"ס אי מוכר מצי לטבול כלים שלקח מגוי, דלע"ע ה"ז כלי סחורה ולא כלי אכילה, דאי יסוד החיוב משום הטומאה האיך לא תהני טבילתו עתה הא כבר נסתלקה טומאתו, אלא דאפשר דליכא עתה טומאה אלא סיבה לטומאה ול"ש לטבול בזה.

ולכאו' מהא דלוקח סכין לקלפים מצי לטבול כשאוכל בו פ"א אף דלא בטל יחודו לקלפים ואיך מהני הטבילה עתה הא לא חיילא הטומאה כדלעיל, ואם נימא דמיתלי תלי וקאי במה שיהי' בסופו יל"ע אי תליא בדין ברירה, עוד יש לדון בדין משכנתא דמבואר בשו"ע דאף שטובלו מעיקרא צריך לחזור ולטובלו כאשר נשתקע בידו, ועבהגר"א שם ולפי"ז א"ע לנ"ד, עוד יש לדון מהא דאם הקונה שלקחו לקלפים ימכרנו לאחר והשני אוכל בו דצריך לטובלו, ובזה הא ל"ש דנתברר למפרע וא"כ האיך נטמא הכלי, וי"ל כנ"ל דבזה ליכא אלא סיבה לטומאה ולא טומאה ממש, וי"ל דבאמת בכה"ג אם טבל הראשון לא עלתה לו טבילה.

עוד יש לדון עפ"י הנ"ל במי שמשתמש בכלים שלקח מגוי להאכיל בהם גויים

דלכאורה ה"ז השתמשות דאכילה וצריך לטבול הכלים אבל אי החיוב להוציא מטומאת הגוים הא בלא"ה אינו אוכל המאכלים לא הוא ולא ישראל ומה איכפ"ל בטומאה דא.

ב. יל"ע בכלי שאינו נעשה למאכלים כלל כגון מה דיש עושים ע"י המכבש [מגהץ בלע"ז] מאכלים שונים כגון ביצה מטוגנת ועוד אי צריך טבילה דומיא דסכין של קלפים או דלמא כיון דלא נעשה לאכילה כלל ליכא בזה טומאת הגוים כלל ואי"צ טבילה, דהא נראה פשוט דאם לקח כלי דאצל הגוים ה"ז גולמי כ"מ כגון מסמר ומשתמש בהם לתיקון מאכלו ה"ז כאילו נעשה כלי ע"י ישראל ואי"צ טבילה, וה"נ י"ל בני"ד וכן מסתברא.

ג. יל"ע בכל הנ"ל לד' הפר"ח דאזלי בתר רוב תשמישו ואי רוב תשמישו אינו לאכילה אי"צ טבילה והאיך הותר לו לקבל ע"ע טומאת הגויים, מיהו י"ל דכה"ג אי"ז טמא דלאו שם כלי סעודה ע"ז, ויל"ע לפי"ז אי הי' אצל הגוי רוב תשמישו לאכילה וחילא ע"ז טומאה אם פקעה כשלקח הישראל, מיהו י"ל דלא חיילא טומאה כשהוא אצל גוי אלא דוקא כשבא אצל ישראל אזי סיבת הטומאה אצל גוי מצאה מקום לחול, (ובזה יל"פ הא דשרי לכתחלה לאכול בכלי של גויים והא איכא טומאה ע"ז, וי"ל דברשות הגוי אכתי לא חיילא טומאה ע"ז).

ד. יל"ע בלקח כלי כסכין מהגוי ומשתמש בו לצורך הכשרת בשר אי צריך לטבול הסכין או נימא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל אי גדר האמור משום הטומאה ל"ש בזה מללה"נ, (מיהו בלא"ה יל"ע אי ה"ז גדר מצוה או דכיון דאינו אלא סילוק הדם אי"ז מצוה כלל).

הגאון רבי **חיים משולם וידר** שליט"א
דיין ומו"צ בקהילתנו

איסור שימוש בכלי קודם הטבילה

ענף א. גדר הדין והאיסור שימוש

במשנה בע"ז ע"ה: הלוקח כלי תשמיש מן הגוי את שדרכו להטביל יטביל, ומפרש בגמרא וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה, מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת, תני בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי ת"ל אך חלק מה ת"ל במי נדה מים שהנדה טובלת בהם הוי.

מחלוקת ראשונים אם טבילת כלים לדעת הרמב"ם דאורייתא

והנה הרמב"ם כתב בהלכות מא"ס פי"ז ה"ה טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה וכו' אינה לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו וטהר. ומלשונו בפשטות משמע שהוא מדרבנן, וכ"כ המ"מ, אבל בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רנה כתב שמדברי הרמב"ם נראה שהוא סבור שהוא מדאורייתא ופשטיא דשלהי ע"ז משמע הכי טפי הרי שכתב בדעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא, אבל הר"ן כתב לגבי משכנתא שם שלדעת הרמב"ם הוא רק מדרבנן. וכן דעת הרמב"ן בסוגיא שם שהוא מדאורייתא אבל הריטב"א בדעת הרמב"ם שהוא מדרבנן. הרי שיש מחלוקת גדולה האם הוא מדרבנן לדעת הרמב"ם, לדעת הר"ן והריטב"א והמ"מ הוא מדרבנן, אבל הרשב"א כתב שלדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא וכך פירש הרשב"א דמשמע סוגיא דשמעתין וגם הרמב"ן נקט הכי.

מדברי הרמב"ם נראה שאין ברכה על טבילת כלים

אמנם הריטב"א הוסיף בדעת הרמב"ם שמדברי הרמב"ם נראה דסובר שאין מברכין עליה וכן נהגו, וכנראה ראייתו ממה שלא הזכיר הרמב"ם שכאשר טובלין מברך, משמע שאין מברכין, והביא שם מדברי התוס' שמברכים כוונתו לר"י מפריז וכן מרדכי בשם הרשב"ם שיש לברך על הטבילה. וצע"ג מה טעמו של הרמב"ם שאין מברכין על טבילת כלים, אף אם נאמר שהוא מדרבנן וכי על מצוות דרבנן אין מברכים, ועל טבילה דרבנן אמאי לא יברכו. ומאי שנא

מכל המצוות. ואם נאמר כמוש"כ הט"ז שבכל מקום שיכול להעשות ע"י גוי הרי זה אינו מברך עליו, אם כן אף הכא בטבילת כלים נאמר הכי, אמנם זה צע"ג וכל האחרונים הקשו עיין בבית מאיר שאינו כן, כמו שפוסקים כן במילה במנחות מ"ב: שאע"פ שכשר בגוי מ"מ מברכים עליו, וכמו"כ בכל הטבילות יכולים לעשות ע"י גוי אם לא צריך כוונה וכי לא צריך טבילה באדם הרי יכולים להטביל אדם גם כאשר הוא אינו עושה דבר.

גדר האיסור שימוש אם הוא איסור שימוש או רק מניעה קודם קיום המצוה

והנראה בזה דהנה בכלים שלא נטבלו אסור להשתמש בהם, כמוש"כ הרמב"ם פי"ז ה"ג הלוקח כלי תשמיש סעודה מן הגויים מכלי מתכות וכלי זכוכית דברים שלא נשתמש בהן כל עיקר מטבילן במי מקוה ואחר כך היו מותרין לאכול בהן ולשתות. ואיסור זה כו"ע מודים שהוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, כמוש"כ בביאור הלכה סימן שכג (ד"ה מותר) כדי ליישב את דעת השו"ע יו"ד סימן קכ סעיף יד שסבירא ליה דטבילת כלים מדאורייתא, ומ"מ לענין טבילת כלים חדשים בשבת כתב שמותר להטביל כלים חדשים בשבת, ובטעם הדבר כתב משום שכל האיסור לאכול עם כלי הוא רק מדרבנן, והאיסור להטביל כלים טמאים הוא שמא יאכל בהם וייטמא אבל כאן שלא יאסר ע"י האכילה וגם השימוש בו עצמו אינו אלא מדרבנן לכו"ע בזה לא גזרו ולכן מותר לטבול כלים בשבת כ"כ הביאור הלכה, ומבואר שאין האיסור לכו"ע רק מדרבנן. וכ"כ בישועות יעקב סימן קכ סק"א והביא ראיה לזה. ויש לחקור בדין הזה של האיסור שימוש, האם גדר האיסור הוא שחז"ל נתנו חלות איסור שימוש בכלים קודם הטבילה, והטבילה היא מתירה את האיסור שהיה עליו, או שאינו חלות איסור של שימוש, שלא להקדים שימוש קודם מצות טבילה, דמכיון שיש מצוה להטביל, אסרו חז"ל שלא יאכל קודם המצוה, כמו שאין אוכלים קודם התפילה, כך אין משתמשים עם הכלי קודם שיעשה את מצות הטבילה. ויש הרבה ראיות שגם לפי הסוברים שטבילת כלים מדאורייתא איסור שימוש אינו 'חלות איסור' על כלים לא טבולים, וראיה לזה ממש"כ שהשואל או שוכר כלי מהגוי אינו טעון טבילה, ומותר לו להשתמש, וכדאיתא בע"ז ע"ה: ונפסק להלכה יו"ד קכ סעיף ח, ואם נאמר שחז"ל עשו חלות איסור של שימוש כל זמן שלא טבלו, איך יתכן שיהיה מותר כיון שאין עליו חיוב טבילה הלוא מ"מ יש עליו חלות איסור 'שימוש', דהרי מבואר בירושלמי ע"ז פ"ה הט"ו שהוא כדי שיצאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל, ואם כן ודאי שכאשר הוא ברשות הגוי לגמרי עדיין הוא בטומאתו, ואם חז"ל הגדירו את האיסור כלים חלות איסור ודאי שההגדרה בזה משום טומאת גויים אם כן הכלי של הגוי ודאי שהוא עכשיו בטומאתו כיון שנמצא ברשותו של הגוי. וממה דחזינן שאין איסור, מוכרח מזה שכל האיסור הוא מפני שחייבים להטביל את הכלים, ממילא גם אין איסור להשתמש בכלי, הרי מפורש שגדר איסור שימוש הוא מפני שחייבים להטביל, ולא מה שהוא כלי עם טומאת גוי.

ובאמת תמה במהר"ח או"ז סימן סג מאי שנא אם הוא כלי מושאל או שהוא כלי שלו, הלוא אם אסור להשתמש בכל ענין יהיה אסור להשתמש. אבל לפי הנ"ל יש לומר שכאשר הוא יכול לקיים את המצוה חז"ל אסרו משום שמוטל עליו המצוה אין להשתמש קודם קיום מצות הטבילה, אבל לא אסרו את עצמותו של הכלי, ולפי"ז נראה לומר דמשום זה מותר לטבול כלים חדשים בשבת ולא דמי לטומאה, שהטומאה הוה קלקול בעצם הכלי שמטמא אחרים וע"י הטבילה הרי זה מתקן אבל בכלים חדשים שאין נאסרים וגם האיסור להשתמש הוא רק כדי לקיים את המצוה לא חשיב 'תיקון בחפצא' כי החפצא מצד עצמו מותר בכל ענין והביאור הלכה כתב שהטעם שמותר לטבול את הכלים חדשים משום שהוא מדרבנן, אמנם כל זה הוא א"ש לפי הטעם של גזירה אבל אם נאמר שהטעם בזה משום מתקן מנא, אמאי לא יהיה אסור אע"ג שהוא דרבנן, ומשמע שם מדבריו דאה"נ דלפי טעם זה אסור, אבל לפי משנ"ת יש לומר שאינו נחשב תיקון כאשר האיסור הוא מילתא אחרינא ולא בעצמות הכלי.

מה דין כאשר אינו יכול להטבילו

ומכח זה כתב במנחת שלמה ח"ב סימן סח אות ב לומר שאם אינו יכול לטבול את הכלי יהיה מותר לו להשתמש, כמו שמצינו שהאיסור להנות מן העוה"ז בלא ברכה איננו שחז"ל אסרו את החפצא שהרי חזינן דאם הוא בעל קרי או שהוא אונן מותר לו לאכול בלא ברכה ואם היה ההגדרה בזה שאסור לאכול ללא ברכה אמאי מותר, אלא הגדר בזה משום שהוא צריך ברכה וכ"כ בעמק ברכה לענין ברכת הנהנין, וכך יש גם לומר את הגדר מה שכתוב כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה כמוש"כ הראשונים בכתובות ז: והוא ממסכתא כלה פ"א, והקשה הבית שמואל סימן סב אם כן אמאי כאשר עשה חופה ולא בירך ברכות, מבואר ברמב"ם שהחופה הוה חופה, הרי דעת הרמב"ם שחופת נדה לא הוה חופה, ה"נ נאמר שהחופה לא תהיה חופה משום האיסור של כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אבל לפי הנ"ל א"ש משום שהוא דין רק משום המצוה ולא משום שיש בו החפצא של איסור רק שקודם הברכה אין לבעול, וכך גם יש לומר בטבילת כלים ולפי"ז כתב שאם היה אנוס הרי זה אסור, וכהאי גוונא גם פירשו באיסור של אכילה קודם הבאת העומר דמבואר בתוס' במנחות ה: שאינו נחשב כחסרון במשקה ישראל כיון שהוא מצוה בעלמא וקשה מאי שנא, אבל לפי הנ"ל יש לומר שהאיסור הוא שיש להקדים את העומר קודם שאוכל אבל איננו שהחפצא אסור ובזה אין חסרון של משקה ישראל.

אין ראיה להתיר במקום שהוא אנוס

אמנם את החידוש שכתב הגרשז"א שאין בזה איסור כאשר הוא אנוס כמו ברכה אין להשוות הדינים וכי מותר לאכול קודם הבאת העומר כאשר אינו יכול להביא, ועל כרחך דיש לומר דקודם הבאת העומר אסור בכל ענין אפילו הוא אנוס. וכמו"כ בטבילת כלים לא מוזכר בשום מקום שכאשר יש בו את החפצא של המצוה והוא אנוס יהיה מותר.

ולפי כל זה נראה שלא שייך ברכת המצוות על זה כיון שכל דין טבילה הוא רק תקנה דרבנן וחז"ל רצו שיטבול קודם שיאכל, ולכן אסרו גם לאכול קודם הטבילה, וזהו כל הדין שעשו כדי שיטבול, ולא עשו איסור על החפצא רק שקודם טבילה לא יאכל, ולא חייבו חז"ל לטבול אם אינו רוצה לאכול, רק שלא יאכל אלא אם יטבול כהאי גוונא אינו מברך, וכל מה שמברכים הוא רק כאשר שוחט 'כדי להתיר את האיסור אכילה' כי קודם הוא אסור או טובל כדי להתיר איסור של כניסה למקדש, דקודם לזה הוא אסור, אבל כאשר אין איסור להשתמש רק כל האיסור הוא רק כדי שיטבול קודם אינה מצוה שהיא באה להתיר כי אין מצוה כאשר מטביל אלא רק שאם לא יטבול יהיה אסור לו לאכול. אמנם אם נאמר שהמצוה הוא מדאורייתא נראה שיש להטביל את הכלי אפילו אם לא יאכל וישתמש בו יש עליו מצוה כאשר הוא בעלים על הכלי לטבול את הכלים. כמו שאין אנו מברכים על טבילה מטומאה אע"ג שאנו נטהרים משום שאין מצוה להטהר רק כאשר צריכים להשתמש בדבר כך גם טבילת כלים מדרבנן הוא רק שאין להשתמש קודם אבל אין מצוה לטבול אבל אם הדין של טבילת כלים מדאורייתא צריך לומר שיש מצוה לטבול כלים, וממילא אף אם לא משתמש יש לו חיוב רק שצריך שיהיו כלים שמשתמשים בהם ודוק היטב.

חידוש גדול בדיני טבילת כלים אם חייבים לטבול כשאינו רוצה להשתמש

ונפ"מ עצומה בזה אם יש חיוב לטבול כלים כאשר אין מתכוננים להשתמש בהם, לדעת הראשונים שסוברים שיש חיוב מן התורה לכאורה יש חיוב לטבול וזהו חידוש גדול, שהרי אי אפשר לומר שהחיוב הוא רק כאשר רוצה להשתמש כי מותר מן הדין להשתמש גם ללא טבילה, ועל כרחך שהתורה חייבה לטבול כלים, אבל לדעת הראשונים שסוברים שהוא רק מדרבנן אין חיוב בכלל. ולכן סובר הריטב"א שאין ברכה לדעת הרמב"ם כי לשטתו הרמב"ם סובר שהטבילה הוה רק מדרבנן וממה שלא הוזכר ברמב"ם שיש ברכה מבואר שאין ברכה.

טבילת כלים בארבעים סאה או גם ברביעית

והנה נחלקו הראשונים אם יש חיוב לטבול דוקא בארבעים סאה, או יכולים מן הדין לטבול גם ברביעית כמו כל הכלים שיכולים להטבילם ברביעית, התוס' כתבו (ד"ה מים שהנדה), שהוא גזה"כ ושהוא חידוש ולכן בעי מ' סאה, אבל הרמב"ם לא הזכיר כמה צריך, והרמב"ן כתב שני פירושים חדא כתב שהטבילה הזאת הוא גזירת הכתוב וגזירת מלך להצריכה ארבעים סאה אי נמי אסמכתא היא, ויש לפרש דכל דהו היינו מים שאין כל גופו לא מועיל אבל אם עולה בהם כלי מועיל ומה שנקיט ארבעים הוא משום דבטלוה לטבילה. ולכאורה מחלוקת זו גם לשיטתו דאם נאמר שהחיוב טבילה הוא מן התורה שייך לומר בזה גזה"כ דאע"ג שבכל התורה כולה מטהרינן ע"י רביעית מ"מ בטבילה זו שהוא גזה"כ יש לו דין אחר כמו שטומאת מת יש לו דין של הזאת מי חטאת כך יש גזה"כ בגוי שיהיה טבילה ע"י ארבעים סאה דוקא, אבל אם נאמר שכל הטבילה הוה דרבנן קשה טובא

לומר שחז"ל יעשו כאן דין חדש של טבילה. ובטור הביא את דברי ספר הסמ"ק שיש לטבול דוקא במקוה ולא במעיין אע"ג שמעיין מטהר בכלי טמא בכל שהו בכלים לקוחים מן הגוי צריך ארבעים סאה, וכתב שלא נהירא להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת הטמאה דלא ידעינן להך אלא ממנה דהיינו שאם נדה עצמה יכולה לטבול, במעיין פחות מארבעים סאה איך יתכן לומר שיהיה המעיין פסול לטבילת כלים כאשר יש בהם פחות מארבעים סאה, הרי נדה עצמה מועיל בה בפחות מארבעים סאה. והב"י תמה על זה שהרי דעת ר"י שגם במעיין צריך ארבעים סאה אם כן מה קשיא, והד"מ ענה על זה שהרי דעת הסמ"ק בעצמו שלא צריך שיהיה ארבעים סאה במעיין.

טבילה במקוה חלוקה מהטבילה במעיין

ואפשר לומר שכוונת הסמ"ק הוא שצריך דוקא מקוה ולא מהני מעיין, ואפילו אם יהיה ארבעים סאה אלא כוונתו שצריך דוקא מקוה של ארבעים סאה, והטעם בזה שיש לחלק בין טבילת מעין לטבילת מקוה, דהטבילה מעיין המים הם המטהרים אבל טבילת המקוה המקום עם המים מטהרים, שהרי מעיין המים הם זוחלים ואין להם מקום ובכ"ז מטהרינן, ולפי"ז יש לומר שהיות שהדין של טבילת כלים לא הוה טומאה רגילה אלא משום טומאת גוים יתכן שכל מה שמצינו שיש בהו טהרה היינו רק טהרת מקוה שהוא בארבעים סאה, שבזה המקום הוה חלק מהמטהר, ונחשב כאילו התבטל למקום וזהו מה שמכשירו, אמנם כל הפוסקים לא הבינו כן אלא שהמעיין צריך ארבעים סאה וזה תמוה מאוד אם נדה בעצמה אינה צריכה ארבעים סאה. אבל כל הסברות הללו שייך לומר רק אם הדין הוא דאורייתא אבל אם הדין הוא רק מדרבנן מהי"ת שיעשו חז"ל יותר מנדה ועל כרחך שסובר שהוא מדאורייתא. וכיון שכתוב מים שהנדה טובלת בהם משמע שהוא מדבר על מקוה ולא על המעיין.

כלי שיש בו חלק של גוי

והנה בכלי שישראל וגוי קנו ביחד כתב הרמ"א שאין צריך טבילה, וטעם הדבר כתב הש"ך ס"ק כו משום שנשאר הכלי עדיין ברשותו של הגוי, אבל אם חזר וקנה חלק הגוי צריך טבילה. והקשה הבית מאיר כאשר לא קנה את החלק של הגוי איך אפשר להשתמש בזה הרי הוא בלא טבילה, אדרבה נימא לחומרא שיהיה אסור, ולכאורה אם אינו מועיל שוב מה ענין להטביל וכאשר אינו מצווה להטביל לא שייך לאסור, ומוכרח מדבריו שלא כמוש"כ הגרשז"א שכאשר הוא אנוס הוא יכול לאכול אלא כיון שהוא מצווה שוב נאסר עליו להשתמש וכך הוא הסיק שאסור להשתמש והוסיף לומר שכיון שיש ברירה בשעת השימוש על חלק חבירו יש לסמוך על ברירה אם כן ודאי שיכול להטבילו ובזמן שהוא שלו יהיה יכול להטבילו ויפרח הטומאה ממנו ונחשב החלק של הגוי רק שאול ודבר זה נוגע למש"כ בדרכי תשובה ס"ק צ"ב.

והנה כל זה הוא כאשר קנו גוי ויהודי מהגוי, אבל אם מייצרים גוי ויהודי ביחד כלי האם מקצת הכלי ששייך לגוי הרי זה גורם שיהיה בו טומאת גוי, זה אין לנו מקור לענין

זה דאפשר שכאשר היה שייך לגוי לגמרי הרי היה לו טומאה וכאשר זכה בו יהודי במקצת עדיין אין הטומאה יכולה להפקע משום שאינו ברשות היהודי לגמרי, ובדברי הפרי תואר סקי"ב ויג מבואר שכהאי גוונא שהוא היה של הגוי והיה רוב של הגוי חייב בברכה, אבל אם לא היה הרוב של הגוי אינו דומיא דמדין, ובשואל ומשיב מה"ק ח"ב סימן ע"ג כתב שהלוקח כלי שנעשה בבית חרושת של שותפות יהודי וגוי אינו מברך על הטבילה, משום שאינו דומיא דמדין ואפילו אם הרוב של הגוי, ובחדרי דיעה גם דן בזה אבל הסיק שיברך, שכן משמעות כל הפוסקים שאין הבדל ובכל ענין יש לו לברך. משום שהחלק של הגוי הרי הוא חייב בטבילה וממילא יש גם ברכה על זה. ונפ"מ בזה הוא למה שכיום בזמנינו המפעלים יש להם מניות ובעלי המניות יתכן שיהיו יהודים, ולכן הרבה חוששים בזה שאם הוא שייך גם ליהודי לא יתחייב בטבילת כלים, והטעם בזה משום שיש לומר כמוש"כ בשואל ומשיב כיון שאינו דומיא דמדין ואין לנו מקור לומר שכהאי גוונא צריך טבילה אע"ג שיש כאן חלק ששייך לגוי מ"מ הרי מתחילה שייך גם ליהודי וממילא אפשר שלא יצטרך טבילה.

ענף ב. צורת הטבילה דומה לטבילה מטומאה

ועתה נדון איך צורת הטבילה בכלים של גויים האם יש להטבילה כמו טבילת מטומאה או שיש הבדל בזה דהנה בגמרא ע"ז ע"ה: איתא איצטריך במי נדה ואיצטריך וטהר במי נדה מים שנדה טובלת בהם אי כתב והטהר הא וטהר כל דהו כתב רחמנא במי נדה ואי כתב רחמנא במי נדה ה"א דבעי הערב שמש, כתב רחמנא וטהר לאלתר ע"כ, והנה הראשונים נחלקו מהו הפירוש בכל דהו, התוס' פירש בכל דהו שלא מועיל רביעית מים אע"ג שבכל התורה כולה מדאורייתא מועיל רביעית אבל הכא גזה"כ שצריך שיהיה ארבעים סאה, ורש"י פירש דהו"א שגם מקוה חסר מועיל, ולא מובן מה כוונתו מקוה חסר שיהיה מועיל אם הוא רביעית הרי הוא מקוה שלם, ובחי' הרמב"ן תמה על מש"כ הראשונים לומר שצריך ארבעים סאה, ולמה הרי אם מועיל רביעית לכל הכלים ומדוע שצריך כן ותירץ דגזירת המלך הוא אי נמי אסמכתא וכתב דיש עוד לפרש דכל דהו היינו מים שאין כל גופו עולה בהם ע"ז כתב רחמנא מי נדה לומר מה נדה מים שכל גופה עולה בהן דהיינו ארבעים סאה אף כל כלים מים שכל גופן עולה בהן לפי מה שהן, ובגמרא נקיט להו ארבעים סאה משום שבטלוה לרביעית. עכ"ד והנה לכאורה תמוה מאוד למה שיהיה מועיל כשאין גופו עולה בהן שיצא שאפשר לטהר גם כאשר אין כל גופו נכנס בתוך המים אלא חצי ועוד חצי ואיזה סברא יש לומר שיועיל כהאי גוונא ובפשטות זהו גם הכוונה ברש"י שפירש מקוה חסר היינו שאין המקוה עולה בהן הרי כיון שאין גופו עולה בהן אין כאן מעשה טבילה בכלל.

דעת הר"ר שמואל שיש מקום לומר שאינו טובל את כל הכלי

והנה במרדכי מסכת עבודה זרה פרק השוכר את הפועל רמז תתנט שאל ה"ר שמואל מבונבורק את רבינו שמחה ילמדינו רבינו אם עתה טבילת כלים כטבילת קדמונים המעלה מטומאה לטהרה ואם צריך להטביל ידות כלים כמו שהן ארוכין והשיב דודאי צריך להטביל דמ"ל ידיו מה לי בית תשמישן הא לאו בפליטת איסור, תליא מלתא דהא אפילו חדשים צריכין טבילה. הרי שמבואר מתו"ד הר"ר שמואל מבונברוק שהיה לו סברא לומר שאינו צריך להטביל את הידות ורק את המקום תשמישן ולא אמרינן שהכל הוא כלי אחד כמו בכל הכלים שיש בהם טומאה ובזה שאני. ודבריו תמוהים מאד הרי לא מצינו טבילה שתהיה לחצאין ואיך שייך לומר שיהיה בזה טבילה לחצאין וללא הידות הרי הוא חלק מהכלי.

האם הוא משום טומאה או גזירת הכתוב

ובאמת מצינו שיש מחלוקת ראשונים בהגדרה זו של טבילת כלים אם מגדירים זאת כמו שהוא מפני הטומאה או לא מפני הטומאה, כל הראשונים פירשו דהטבילה הזאת צריכה להיות אחרי הכשירן כדכתיב תעבירו באש והדר טהר, וטעם לזה משום דיצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל עד שפלטו גיעולי גויים. וכ"ה בחי' הרשב"א והריטב"א, 'שיצאו מטומאת גוים' אבל מדברי המרדכי בשם ר"י נראה שאיננו משום טומאה שכתב המרדכי שם רמז תתנט בשם הרשב"ם דוקא מגעילין ואח"כ מטבילין אבל מטבילין ואח"כ מגעילין לא דהוי כמו טובל 'ושרץ בידו' ול"נ לר"י שהרי אפילו חדשים צריכין טבילה וא"כ אין הטבילה בשביל הטומאה. עכ"ד ומבואר מתו"ד ר"י שאיננו משום טומאה שהרי אפילו חדשים נמי צריכים טבילה ואם כן אין הטבילה משום הטומאה. ולכאורה ראיה מפורשת שהוא משום טומאה דקאמר אי כתב רחמנא במי נדה הוא אמינא 'הערב שמש' כנדה כתב רחמנא וטהר לאלתר, הרי שסברנו שיהיה ערב שמש, הרי להדיא שהוא משום טומאה, ולכן צריך הערב שמש שאם אינו טומאה לא שייך ביה הערב שמש, ואפשר שזהו גופא מה דילפינן דאינו משום טומאה שאם משום טומאה אמאי באמת אין צריך הערב שמש אבל למסקנא אחרי שלא צריך הערב שמש יש לומר שהוא אינו משום טומאה, ובאמת האחרונים שואלים על ההו"א שהוא צריך הערב שמש שהלוא כל הדין של הערב שמש הוא דין רק כלפי תרומה שהדין של טבול יום הוא דין באכילת תרומה אבל לאכול חולין ומעשר שני יכול לאכול אפילו מי שהוא טבול יום ומה שייך לומר שיצטרך הערב שמש, ותירץ החת"ס דהיה סברא לומר שיהיה אסור להשתמש עם הכלי הזה בתרומה, וזה באמת תימה וכי היה צד לומר שיהיה הכלי הזה מטמא ממש ומה שייך לומר שיהיה צריך הערב שמש. ושמא שכיון שהתורה אמרה שצריך לטבול ורק אחר כך מותר להשתמש סברנו שעד שיסתלק כל הטומאה והטומאה מסתלקת לגמרי רק בערב שמש קמ"ל לפי דברי ר"י שאינו טומאה בכלל, ולכאורה אם אינו טבילה מטומאה מה ההגדרה של הטבילה.

הוא גזירת הכתוב של טבילה לא להוציא את הטומאה

ואפשר שהוא דין כמו קידוש ידים ורגלים כמו שמצינו בגמרא יומא לב: דיש חמשה טבילות ועשרה קידושים משום דכתיב בגדי קדש ורחץ את בשרו במים ולבשם ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה ב' קידושין ת"ל ופשט ורחץ ורחץ ולבש האי בטילה כתב ואם אינו ענין לטבילה תנהו ענין לקידוש והא קמ"ל דטבילה כקידוש מה קידוש במקום קדוש אף טבילה במקום קדוש, הרי שההלכה של הטבילה ביום הכפורים הוא דין מיוחד כמו קידוש רק שיש הלכה של טבילה ואינו בכלל הלכה של טומאה, והוה דין חדש לגמרי של טבילה, וכמו"כ יש לומר שהדין של הטבילה שצריך בכלים הוא הלכה אחרת של קידוש ואינו הלכה של טבילה מ'טומאה' ובזה יש מקום לומר שאינו טובל אלא את המקום שהוא צריך להשתמש בו כמו שהבין הר"ר שמואל ולא את כל הכלי וכגון את הידות שאינו משתמש לא שייך בו את הדין של הטומאה ע"ז קמ"ל שיש לו להטביל את כל הכלי, וזהו שכתוב כמו טבילת נדה ולכן צריך להטביל אפילו את הידות וצריך לומר שזהו ההו"א שאפילו אינו עולה בכולו היינו שרק מטביל את המקום שמשתמשים בו אבל לא את המקום שאין משתמשים בו קמ"ל שיש לו להטביל את כל הכלי.

ובאמת הנה במשנה במקואות פ"י משנה ה' ידות הכלים שעתיד לקוצצם מטבילן עד מקום המידה רבי יהודה אומר עד שיטביל את כולו. שלשלת דלי גדול ד טפח ושל קטן עשרה מטבילן עד מקום המדה רבי טרפון אומר עד שיטביל את כל הטבעת וכו' ומקשה הר"ש ותימה מ"מ ליהוי חציצה למקום חתך, ואין לומר דאיירי בידות של חולין ואין לומר דהוי כבית הסתרים דלא בעי ביאת מים דמ"מ ראוי לביאת מים בעינן כדאמרינן בפרק קמא דקדושין ומיהו לעיל גבי מגל בתוספתא משמע דאבית סתרים דכלי לא חיישינן בחציצה כלל עכ"ד ובמאירי בחולין ע"ג הביא בשם גדולי המפרשים שהקשו שהרי דמי לחציצה שהרי היא מחוץ למים ולא הוה טבילה, ופירשו שצריך להטביל את כל היד אלא שעד מקום המדה תורת טבילה עליו, ואם יש בו חציצה לא הוה טבילה לאפוקי ממה שעומד לקצוץ שאין חציצה שם פוסלת, ובמנחת יצחק כתב שמדנקטו כל הראשונים שאין חסרון לטבול את הכלי בלי היד מוכח שבכהאי גוונא אין צריך להטביל את כולו דהחסרון שחציצה אינו שייך בכהאי גוונא הואיל ואינו מקפיד להסירו עכ"ד מנחת יצחק ח"ב סי' עב. וזה תמוה שהרי אינו רק חציצה אלא שהוא מחוץ למים שאין מים מקיפו של הדין של חציצה שייך כאשר המים מקיפו, ובחזו"א התקשה בזה טובא (מקואות קמא י א) והניחו בקושיא. ובאבני נזר כתב (סימן רסז ה) שסגי בהא דרוב צדדים הוא משוקע במים ומה שאינו משוקע הוא במיעוטו ובצמח צדק תירץ כיון שמקום החתך היה בתוך המים רק שמחמת העודף לא יכלו המים לבוא עליו הוה ליה כאילו טבל כולו בתוך המים וכ"כ אגרו"מ דזה נחשב כולו במים כין שאם היה חותך את היותר היו המים מכסים אותו יו"ד ח"א סו"ס נח.

האם הטבילה רק על החלק החיצוני של הכלי

ולכאורה היה נראה לומר שכלים שנטמאים הטומאה הוא רק על החלק החיצוני והחשוף של הדבר ושם נמצאת הטומאה ולא בגוף הדבר עצמו, ולא נטמא התוך, ונמצא לפי"ז כל מה שנטמא הוא רק החלקים החיצונים ואותם צריכים להטביל, ונחשב שהוא מטביל את הכל, אלא שלפי"ז לא מובן מה המחלוקת בין רבי יהודה דאמר עד שיטביל את כולו או לא ועל כרחך שהטומאה ודאי היא בכל הכלי שהרי אם נגע בכלי בגבו נטמא גם תוכו, ואם נגע בתוכו נטמא גם גבו, וזהו מה שהקשו כל האחרונים על דין זה וצריך לומר שכיון שכל החלק החיצוני שיש בו טומאה מטבילים לא צריכים יותר וזהו נחשב שהטומאה נמצאת בתוך המים, ולא צריכים יותר מזה, ובאמת החזו"א יו"ד סי' צה סק"ג כתב שאם פתחה פיה למעלה והמים נוגעים בכל השפתים החיצוניות לא חשיב טבילה דינינן ליה לבית הסתרים כאילו הוא בחוץ, ופסול מן התורה ואפילו אם ראוי לביאת מים היה רק מדרבנן, ואם יש חציצה בבית הסתרים בזה יש לומר שהוא נחשב כמו מחוץ למים ולכן לא נאמר שהוה ליה רק כמו מיעוט ואינו חוצץ וכתב שיש לומר שאין חציצה בית הסתרים חמור משאר חציצה שבגוף ואינו אלא מדרבנן כמו מיעוט. עכ"ד, אמנם באמת קשה שכאשר טובלת שלא כדרך גדילתה ולכאורה הקיפול אינו רק חציצה אלא הוא כמו שהוא מחוץ למים התקשה בזה החזו"א שם וכתב שיש לומר שחשיב חציצה כיון שכולו בתוך המים ורוב נוגע במים החשיבתו תורה טבילה הלכך גם בכל הקמטין היוצאין מדרך גדילתן אינם חוצצים מן התורה אלא ברובן ואחר שאינן אלא מיעוט אינם חוצצין מן התורה.

יתכן שטבילה של כלים חדשים שונה מטבילה של כל טומאות

ולפי"ז יש לומר שכל זה הוא לגבי טבילה של כלים חדשים שהוא גזה"כ בזה כו"ע עיקר הטבילה יש לומר שהוא רק כלפי החלק החיצוני של הכלי ולא צריך כנגד החלק הפנימי ולכן לא יצטרך להכניס את הידות, אע"ג שהם נחשבות כמו מחוברות מ"מ אין צריך להכניס ע"ז קמ"ל שיש להכניס את כל הכלי. ובשו"ע כתוב סימן קכ סעיף יב צריך להטביל ידי הכלי וכתב הגר"א שהמקור לזה הוא ממש"כ במקואות פ"י משנה ה דכל הידות יש להטבילם ולפימשנ"ת יש לומר שיש חילוק ואין ראיה מוחלטת ורק מכח הגמרא שיש להטביל את כל הכלי.

אם אזלינן בתר המעמיד

והנה בשו"ע סימן קכ סעי כלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל מבחוץ אינו טעון טבילה, והש"ך שם ס"ק יב צ"ע שבב"י כתב הלכתא צריך לטובלו בלא ברכה דמספקא לן אם אזלינן בתר מעמיד או לא ומביאו בדרכי משה, וכ"כ בסוף הלכות טבילות של המהרי"ך שיש לטובלו בלא ברכה וכ"כ באיסור והיתר שיש להטבילן בלא ברכה או עם כלים אחרים ע"כ וטעמא דמילתא שאינו טעון ברכה כתב הגר"א סקט"ז דאפילו לרבנן בשבת (ס) שהכל הולך אחר המעמיד כאן אין צריך טבילה משום שאין משתמש בהן דרך המתכת דכלי סעודה בעינן וזהו דכתב

בחוץ כמוש"כ לעיל סעיף א ואע"ג דלענין טומאה בצפוי מתכת על פשוטי כלי עץ לא אזלינן בתר הצפוי וטהורה כמוש"כ בסוף חגיגה כאן הולך אחרי הציפוי שתשמישו בהצפוי מבפנים. ולפימשנ"ת החילוק הוא משום שהדין טבילה הוא רק לחלק שמשתמשים בו ולא לכל הכלי ולא דמיא לכל דיני טומאה וטהרה דהכא הוא גזה"כ אחרת ובכאן יועיל אולי ולא צריכים לכל הכלי והלכך רק החלק שמשתמשים בו הוא המחוייב ולא שייך כאן בתר מעמיד.

האם דומה טבילת חדשים לדיני טבילה מטומאה

ולפי"ז יש לדון בכמה דברים אם הם דומים לדיני טומאה וטהרה או אינם דומים, כגון מה שדנו הפוסקים על כלי מחובר לקרקע הרי זה חייב בטבילה או אינו חייב בטבילה ואם נדמה את הדין של כלים לענין טבילת כלים לכל הדיני טומאה וטהרה אם כן יש לומר שאין לו דין של טומאה וטהרה ואף לענין זה אולי אין לו אבל אם נאמר שהוא הלכה אחרת ואינו בכלל שייך לדיני טומאה וטהרה, אם כן אמאי לא יתחייב, ובהגהות חת"ס יו"ד סימן קכ סק"ו כתב שכיון שאינו מקבל טומאה הרי זה אין לו דין טבילה, אבל אם היה לו שם כלי בתלוש ואחר כך חיברו לקרקע בזה כו"ע מודו שהוא נחשב עדיין כלי משום שתלוש ולבסוף חיברו הרי הוא כתלוש, וכ"כ החת"ס הנ"ל ובשו"ת שבט הלוי שלדעת הרי"ף והרשב"א תלוש ולבסוף חברו הוה תלוש. ובשו"ת שב יעקב סי' לא כתב שאינו חייב בטבילה דברים שהם מחוברים לקרקע כ"כ ביד אפרים ובמנחת יצחק ח"ח סי ע אות ב 'כל כלי שנעשה על דעת להשתמש כשהוא מחובר לקרקע הרי זה פטור מן הטבילה' ובערוך השולחן כתב טעם אחר שיש לומר שאינו צריך טבילה משום שעשויים להיות מחוברים לקרקע אינם נחשבים ככלי סעודה ולא מקרי כלי סעודה אלא אם יכולים לטלטלם ממקום למקום. כמו"כ יש לומר בכלי שמחזיק ארבעים סאה כאן ברמב"ם נפסק שהוא מקבל טומאה כמוש"כ במשנה כלים פ"א מ"ט וכ"כ בבינת אדם שער איסור והיתר סימן סו אם כן יהיה צריך טבילה וזה אם הכל תליא בטומאה אבל י"ל שכמוש"כ הערוך השולחן כיון שהוא חולק רשות לעצמו ואינו חשיב כלי סעודה ולכן יש לומר שאינו צריך טבילה. ולכן גם הגרי"ש אלישיב פוסק שיש לצרף את דעת המקילים שאין צריך טבילה. וכמו"כ כלים שאינם מקבלים טומאה האם יהיה להם דין טבילה כגון פשוטי כלי זכוכית שמן הדין אינם מקבלים טומאה, אם נאמר דמשום זה אינם טעונים טבילה בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' רמ"ה שחייבים בטבילה אף שאינם מקבלים טומאה, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי קיד אמנם יש אומרים שאין טעונים טבילה בשו"ת שב יעקב סי' לא ובבינת אדם סי' סו שאין צריכים טבילה, והגריש"א פסק שיטבול בלא ברכה. ותליא בהנ"ל.

ידות הכלים שאינם מחזמד שצריך טבילה

כמו"כ אם החלק שמחובר כגון ידות הכלים עשויים מחומר שאינו צריך טבילה האם יש לחשוש בהם משום חציצה או לא, אם נאמר שהוא נחשב כמו כלי מקבל טומאה אם כן גם הידים הוו מקבלים טומאה אבל אם הם משום שיהיה בטבילה אם כן אין לחשוש לחציצה והגריש"א חשש בזה לחציצה בידות משום שהם חלק מהכלי, אבל במחצית השקל כתב סעיף יב שהידים אינם צריכים טבילה אם הם של עץ וכן בערוך השולחן וכ"כ במנחת יצחק ח"ב סי' עב מדברי ערוך השולחן ובדרכי תשובה ס"ק צו כתב בשם דעת קדושים שהוא גם צריך טבילה. וכן פסק הגריש"א והדבר תליא בהנ"ל. אם משום טומאה ודאי שיש עליהם דין של טומאה אבל אם הוא רק גזה"כ משום קדושה, וכלשון שכתב המרדכי ע"ז רמז תתנט ובאיסור והיתר כלל נח סי' צד שהוא 'לאו משום פליטת האיסור' והרי אפילו כלים חדשים אם כן הוא דין אחר לגמרי. והש"ך כתב שיש להסתפק בזה אם אזלינן בזה בתר מעמיד או לא, והמהרי"ל פסק שיש להטבילן בלא ברכה או לצרף אותן לטבילה עם כלים אחרים שחייבים בברכה ש"ך סקי"ב.

הגאון רבי **אהרן דוד סופר** שליט"א

רב קהילת אלפי מנשה ב"ב ומו"צ בקהילתנו

כלי חד פעמי האם חייב בטבילה

יש לדון בתבניות ח"פ ושאר כלים ח"פ האם חייבים בטבילה או לא.

המנחת יצחק ח"ה סי' לב דן בזה ומביא דברי הרמב"ם פ"ה מכלים הל' ז' וז"ל וכן קרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה, ואם חשב עליה מקבלת טומאה עכ"ל.

ומבואר דכלי העומד לזורקו אחר השימוש בו אין מק"ט.

אמנם נחלקו הפוסקים אם דיני טבילת כלים שוים לדיני טומאה, דעת השב יעקב סי' לא הובא בשע"ת ודעת היד אפרים יו"ד סי' קכ דדינם שוה ונלמדים זה מזה. ודעת הגידולי טהרה סי' יז דא"א ללמוד דיני טבילה מטומאה אמנם גם לדבריו יש לפטור מטבילה דנוקט הג"ט שם שכלי העומד לתת בו יין אבל א"א להשהותו הרבה דמתקלקל עי"ז ל"ח בזה כלי תשמיש, ואע"פ שאסור להשתמש בכלי שאין טבול אפי' שימוש עראי דוקא כלי שאפשר להשתמש בו בקבע אסור אבל כלי שא"א להשתמש בו רק עראי פוטר מטבילה.

ולבן למעשה נוקט להקל לכתחלה בתבניות ח"פ דלדעת השב יעקב והיד אפרים פטורים מטבילה כיון שאינם מקבלים טומאה, ולדעת הגידולי טהרה אין לפוטרם מטעם זה אמנם כיון דאין אופים בהם רק פ"א ועדיף ממצב דאין משהים בו מפני שמתקלקל ובפרט דכן נהגו.

ונראה לכאורה להוסיף דבביאור הגר"א סי' קכ אות יט מבואר להדיא דדיני טבילת כלים שוים לדיני טומאה. וכן נראה להביא מהב"י סעיף י' דמוכיח לדיני טבילה ממשנה בכלים יש קיתון שעשאו מן הטמא ושוליו מהטהור וכו' הרי מבואר בדבריהם כדעת השב יעקב והיד אפרים וא"כ כיון דתבניות ח"פ אין מק"ט פטורים מטבילה.

באגרות משה יו"ד ח"ג סי' כג פשיטא ליה דדיני טבילה דומים לדיני טומאה וטהרה ואומר כיון דמבואר ברמב"ם ר"פ ב' מהל' כלים דכלים העשויים מלפת ואתרוג ודלעת יבשים טהורים כיון דא"א שיתקיימו זמן מרובה ומשמע אע"פ ששייך להשתמש בהם איזה פעמים אמנם אין מתקיימים כדרך כלים אין מקבלים טומאה ולכן פטורים גם מטבילה, ולפ"ז נוקט לדינא דתבניות ושאר ח"פ שא"א להשתמש בהם רק ב' או ג' פעמים וגם זה ע"י הדחק כי רובם זורקים אותם אחרי פ"א אין מקבלים טומאה

ופטורים מטבילה. אבל אם מחמת עצמם ראויים להתקיים הרבה זמן ורק מחמת מחירם הזול אין משתמשים בהם רק מעט מסתבר דמקבלים טומאה וחייבים בטבילה.

לכאודה יש נ"מ למעשה בין ביאור המנח"י לביאור האג"מ בכלים הראויים להשתמש בהם כמה פעמים אמנם דרך העולם לזורקם וגם הוא חושב לזורקם לאג"מ חייבים בטבילה ולמנח"י פטורים מטבילה.

ויש לתמוה דברמב"ם מוכח דקרן ראוי לשימוש קבוע ואם חשב עליה מקבלת טומאה ואין דומה לכלים מלפת וכו' דאין ראויים להרבה שימושים ואעפ"כ אם רוצה לזרוק כלי קרן אין מקבל טומאה וקשה על דברי האג"מ דבכלים ראויים להרבה שימושים מחייבים בטבילה אע"פ שדרך לזורקם וגם הוא רוצה לזורקם.

ואולי יש ליישב דקרן זה דבר שדרך כל ב"א לזורקו וכמבואר בלשון הרמב"ם שהוא משתמש בה ומשליכה ומקורו בתוספתא כלים פ"ו דמבואר כלשון הרמב"ם ואם חשב עליה מק"ט מכאן ולהבא ומפרש המנחת ביכורים חשב שיהיה כלי כן לעולם ומשמע דבלי מחשבה אין עומד כלל וכלל לעוד שימושים, אבל האג"מ מיירי בכלים גמורים וטובים לשימושים קבועים רק בדרך כלל רגילים לזורקם מחמת מחירם הזול ומסתבר שיש ודאי ב"א שאין זורקים אלא חוזרים ומשתמשים בהם בזה יש לטובלם בלי ברכה אבל כלים שכל העולם זורקים אולי פטורים.

ודעת מרן הגריש"א הובא בפסקי הגרי"ש טבילת כלים ס"ה דכלים ח"פ כתבניות אלומיניום יש להטבילם בלי ברכה וצ"ב טעמו לפמשנ"ת לעיל.

בתשובות והנהגות ח"ד סי' קצב מביא דהמנהג שלא לטבול כלי ח"פ ודן מ"ט. ואומר ע"פ הרמב"ם פ"ה מכלים הל' ז' וז"ל חותל של הוצין שמניחים בו הרוטב אם הוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו מתטמא, ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירנו או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזורקו טהור עכ"ל ומוכח דאם זורקים אחר שימושו טהור.

אמנם אומר דאינה ראיה גמורה דשם הכלי מצד עצמו גרוע ואין ראוי לשימוש כ"כ ולכן אם חושב לזורקו טהור. אבל תבניות ח"פ ראויים לכמה שימושים, אמנם נוקט כיון דעשויים לזרוק י"ל דל"ח כלל כלי כמבואר ברמב"ם שם קרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מק"ט.

ומבואר בדבריו דרק באופן שרוצה לזרוק התבנית אחר שימושו הראשון בה יש לפטור אבל אם רוצה להשתמש עוד כ"ז שראויה לשימוש מק"ט כמבואר ברמב"ם שם לענין קרן דאם חשב עליה מק"ט.

אמנם דן שם אם אלומיניום דאין מפורש בתורה שמקבל טומאה חיוב טבילתו מה"ת ככלי מתכות או ככלי זכוכית שהוא מדרבנן. ואולי אין חיוב כלל דלא היה מצוי בזמן חז"ל ול"ג בזה.

ולמעשה נוקט דצריך לבדוק אם באמת כולם משתמשים רק פ"א והוא

ג"כ משתמש רק פ"א אפשר להקל אבל אם יש שמשתמשים יותר יש לטבול בלי ברכה.

ולענין טומאה בכלי אלומיניום באג"מ יו"ד ח"ג סי' כב נוקט דמתכת זו לא הוזכרה בתורה והרי הקב"ה ברא אותה בבריאת העולם ולא כתבה בפסוק ואע"פ שלא השתמשו בזה אז, מ"מ היתה התורה יכולה לכתוב כלי מתכות בלי לפרט את הסוגים וממה שפרטה ש"מ דרק סוגים אלו חייבים אבל אחרים פטורים. אמנם נוקט דיש מדרבנן טומאה ע"ז כמו שגזרו על כלי זכוכית וגם לענין כלים חדשים עיי"ש.

ודאיתי יש שחוששים לחיוב טבילה בתבנית ח"פ ובמקום לטבול מקמטים אותה באופן שאין ראויה לשימוש וחוזרים ופושטים אותה ומתקנים לשימוש ונקטו דבכה"ג נחשב שנגמר ע"י ישראל ע"פ המבואר במסכת כלים פרק כט משנה ב' כיס של שנצות שנטלו שנציו טמא, נפשט טהור, ומבאר החזו"א כלים סי' ל' אות ג' ד"ה נפשט וכו' דאם החזירו למצב של עור אין מק"ט וגם טומאה קודמת יצאה ממנו ואפי' הדיוט יכול להחזירה טהור מטעם דכשנפשט העור אין עומד להחזיר דמה לי עור אחר מ"ל עור זה. ועוד שאין כאן צורת כלי כלל וה"נ בתבנית ששינו כל צורתה לאופן שאין ראויה לשימוש פקע ממנה מעשה יצור הגוים.

אמנם נראה לכאורה דיש לפקפק בהיתר זה דלסברת החזו"א הראשונה דאין העור עומד להחזיר דמה לי עור זה מה לי אחר ודאי ל"ש בתבנית דבודאי רק תבנית זו המקומטת עומדת לחזור ולא גולמי אלומיניום. ולסברת החזו"א השניה דאין צורת כלי כלל יתכן דזה ל"ש בתבנית שצורתה עליה גם כשמקומטת ודוקא כיס עור שפרמו הוה חתיכת עור בעלמא.

ואולי אם קשה לטבול אפשר לנקוב התבנית בשוליה נקב כונס משקה דבכה"ג בטל שם כלי ממנה כמבואר בב"י סעיף י' דמביא מהמרדכי בשם הר"מ עייי"ש. ואח"כ יניח נייר אפיה על התבנית שלא יצאו משקין וגם יכול להניח תבנית מתחתיה אע"פ שאינה טבולה דאינה עומדת לשימוש תיקון האוכל רק שלא ישפך ממנה ובפרט אם שופך המשקה שבתבנית התחתונה.

והנה באג"מ יו"ד ח"ג סי' כ"ד נוקט דא"צ לטבול טוסטר כלל אפי' שלא בשעת הדחק וטעמו דרק כלי סעודה חייבים בטבילה וכלי סעודה זה או אם הוא מכשיר האוכל לאכילה או שאוכלים עמו אבל טוסטר אין מכשיר לאכילה דהאוכל ראוי קודם ורק משתנה טעמו וגם אין אוכלים עמו.

ומביא ראיה לדבריו מהמבואר בגמ' ע"ז עה ב' דברים שנשתמש בהם ע"י חמין כגון היורות והקומקומוסים ומחמי חמין מגעילן ומטבילן והם טהורים, והק' למה פירשה הברייתא דיש להטבילם הרי המים עומדים לשתיה ובודאי הם כלי אכילה ופשיטא שטעונים טבילה, א"ו כיון שהם ראויים לשתיה בלי לחממם ולבשלם ה"א דא"צ טבילה כלל, לכן מחדשת הברייתא דצריכים טבילה והטעם דחימום מים הוא צורך גדול לכולם לכן נחשב כתיקון המאכל אבל יבוש פת בטוסטר אפי' לרגילים בזה אינו דבר נחוץ ול"ח כלי שמכשיר לאכילה.

אמנם למעשה אע"פ שכתב באג"מ דא"צ ככלל לטבול טוסטר ראיתי מובא מתלמידיו דבזקנותו חזר בו ונקט להטביל בלי ברכה.

ובספר טבילת כלים פי"א הערה נב מביא דעת הגרשז"א והגר"ש ואזנר זי"ע דטוסטר טובלים עם ברכה ומביא מספר מנשים באוהל שכן דעת הגריש"א זי"ע אמנם בפסקי הגרי"ש סעיף יא יב נוקט דכלי אחסון ובקבוק יין שאין שותים ממנו רק שופכים לכוסות יש לטבול בלי ברכה ואין דומה לסירים שמברכים עליהם דבסירים מתקנים המאכל ולפ"ז מסתמא גם בטוסטר אין לברך. ואולי טוסטר חמיר טפי שמשנים בו טעם המאכל וצ"ע. ולכאורה מספק אין לברך לפי דעתו.

ולפ"ז נראה בצירוף כל הנ"ל דיש פוטרים תבניות ח"פ מטבילה וגם המחייבים מספק מ"מ אם נוקב תבנית עליונה באופן שכונסת משקה וחוזר ומתקן החור שלא ישפך כ"כ ממנו ומשים ניר אפיה וגם תבנית אלומיניום מתחת דאינה עומדת לתיקון האוכל וגם לא לאכול בה ואין מה לחוש לזה.

ראיתי הערה חשובה בתשובות והנהגות ח"ד סי' קצא דקונים לפעמים בצרכניות כלים המיוצרים בארץ ואין מטבילים אותם, אמנם פעמים רוב המניות של הצרכניה שייכות לגוים ובכה"ג נכנסו הכלים לרשות הגוי ומתחייבים בטבילה.

הגאון רבי **אפרים גרבר** שליט"א

מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

כלי המודכב משני חלקים

א. שבת ט"ו ב', הכל הולך אחר המעמיד, דתניא, כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג רבי מאיר מטמא וחכמים מטהרין. ופרש"י, מטמא משום אבר (עופרת), ולכן גם נטהר במקוה.

יו"ד סי' ק"כ סעי' ו', כלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל מבחוץ שמעמידים אותו, אינו טעון טבילה. ובגר"א שם אות ט"ז וי"ט, הכל הולך אחר המעמיד, אך כיון שאין אוכלין נוגעין במתכת, לכן אינו נחשב כלי סעודה ופטור.

ובסעי' ז', כוס של כסף מחובר בכלי עץ טעון טבילה. ובנו"כ שם, כיון שמשתמש בתוך הכסף.

והשתא נדון על כלי הטרמוס שחלקו החיצוני פלסטיק, והפנים זכוכית מצופה כסף, שהפלסטיק מעמידו, אך דרך תשמישו בדבר הטעון טבילה, שלכן ודאי טעון טבילה. - אך לענין ברכה, יש לחוש שאזלינן בתר המעמיד שהוא ממין הפטור, ולכן לא יברך עליו.

ב. בגמ' סוכה ט"ז א' הובא משנה ממסכת כלים, ונפסק ברמב"ם, מטה מטמאת חבילה ומטהרת חבילה דברי ר"א, וחכ"א מטמאת אברים ומטהרת אברים, והלכה כחכמים. והיינו מטה שקבלה טומאה בהיותה שלמה, יכול להטבילה גם כשהיא שלמה וגם כשהיא מפורקת. ונראה, שאפשר ללמוד מכאן לענין הטרמוס, שאם אפשר לפרקו, יכול להטביל הטרמוס, גם שלם, פלסטיק עם הזכוכית, וגם את הזכוכית בנפרד. - ואף הכי אין מברך על הטבילה, כיון שאינה ראויה לתשמיש כשהוא בפני עצמו.

ג. ועוד נראה לומר, על מגש זכוכית (לחלות) שמחובר עם לוח עץ, שהרי העץ אינו מחוייב בטבילה, אעפ"כ עם הזכוכית מטבילין אותו (בלא ברכה כדלעיל), וא"צ לפרקו. ואם הטבילם כשהם מחוברים ושוב נמלך עליהם לפרקם, עלתה הטבילה, ואף שצד אחד של המגש זכוכית לא היה בו ביאת מים, אי"ז חציצה, כמו המטה שנטמאה כשהיא מפורקת, אעפ"כ עלתה לה טבילה כשהיא שלמה.

ד. כשהטביל הזכוכית הנ"ל בנפרד, כמו שהוכחנו ממטה שעלתה הטבילה, אף שאין לה שימוש במצב הנוכחי, את העץ / פלסטיק שפטור מטבילה א"צ להטביל כלל. עי' בשבת (נח:) בסוגיא דהזוג והענבל חיבור לטומאה ולהזיה, דדוקא בשעת חיבור, אם נגעה טומאה בחלק אחד נטמא החלק השני, אבל שלא בשעת חיבור, נטמא זה לא נטמא זה, ומשמע שאפילו אם חברם אח"כ, הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו.

ה. ולכאורה נראה, דהאפשרות להטביל כלי פרקים כאחד, הוא רק בצריכים זל"ז, אבל אין צריכים זל"ז אין מטבילם כאחד.

ו מצוי כלים, כגון סכו"ם שהקת מפלסטיק, אינו בדין כלי משני חלקים, אלא הוא כלי אחד, דידות הוי כעיקר הכלי, כמבואר בהעור והרוטב (קי"ח, א') וכן פסק הרמב"ם פי"ז מכלים ה"א, כל ידות הכלים הרי הן ככלים, ואם נטמא הכלי נטמאה ידו. וכן ברמב"ם פי"ב מפרה אדומה הי"ב, כל ידות הכלים כגון נצב הסכין (והוא מעץ) חיבור לטומאה ולהזאה. ולכן מטבילו כולו כאחת, ואם יש חציצה על היד, לא עלתה לו טבילה.

הגאון רבי **שלמה רוזנר** שליט"א
מו"צ בקהילתנו בני ברק

טבילת כלי המחובר לקרקע, ומכשירים המחוברים בחוט חשמל

א] שיטת השב יעקב ויד אפרים כלי שאינו מקבל טומאה פטור מטבילת כלים, וחיבור הכלי לקרקע חשוב כמחובר לקרקע ואינו מקבל טומאה ופטור מטבילת כלים

שו"ת שב יעקב סי' לא' נשאלתי מב"ב אחד שקנה **קדירה חדשה של נחושת שקובעים בתנור בית החורף** שקורין בלשון אשכנז העל אופין **אם צריך לטבול או לא** וכו' חדא **יש לברר להתיר** והוא העיקר באשר **כתב הב"י ברש סי' קכ' דהטבילה שיצא מטומאתו של עכו"ם** ושם בטור על מש"כ בספר המצוות אע"פ שהמעיין מטהר בכ"ש בכלי טמא בכלין הלקוחים מן העכו"ם צריכים ארבעים סאה, ולא נהירא שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילה טמאה וכו' עכ"ל הטור, ובסי' סא' כתב הטור וכן הסילון של אבר ושל מתכת אסור להמשיך בו המים מפני שהוא מקבל טומאה ואם היה מחובר לקרקע שפרי דמי שאז אינו מקבל טומאה לפי שהוא בטל אגב קרקע וכו' עכ"ל, **א"כ כיון דהטור כתב שאין להחמיר בטבילה זו יותר מטבילה טמאה והתם מחובר אינו מקבל טומאה ומשמע דאפילו היה כלי קודם חיבורו אם מחברו אח"כ נתבטלו עם הקרקע וטהורים** ומשנה שלימה היא במס' כלים פ' יא' והביאו הב"י וז"ל כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא **חוץ מו הדלת ומן הנגר וכו' שנעשו לקרקע** ויותר מזה כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' כלים דהנהו כלים אינן מקבלים טומאה אפילו קודם שיקבעו א"כ **מכ"ש בטבילה זו כיון דקדירות אילו קובעים התנורים שקבועים בקרקע** וכו' עכ"ל.

יד אפרים יורה דעה סימן קכ סעיף ה ועיין שו"ת (שבו"י) [שב יעקב] [ח"א] סימן ל"א קדרה חדשה של נחושת שקורין הע"ל טא"פ ושקובעין בתנור בית החורף צריך טבילה, כיון שלוקחים ללוש הפת וליקח לתבשילין ונותנין ממנו לשתות טיי"א, והוה ליה כלי סעודה. והמנהג שאין צריך טבילה, ונתן טעם למנהג **כיון שקובעין אותן בתנור והתנור קבוע בקרקע ולא נעשו לכתחילה להשתמש בהם אלא במחובר, ואין מטמאין בשום טומאה ומכל שכן בטומאה זו, כמו שכתב הטור, ע"ש.** וכתב שם עוד טעם, כיון שעיקרו להחם מים משום הא לא חשיב כלי סעודה, שאין שותין ממנו מים, ולשתיית טיי"א היא מיעוטא ועיקר תשמישי הכלי לא נעשה לשם כך. וכתב שטעם האחרון לסניף, ומנהגן של ישראל תורה היא שאין טובלין כלים כאלו, ע"ש. **ונראה דמהאי טעמא אין נוהגין לטבול יורות גדולות של נחושת שקובעין בווינהייזר, משום דעיקר תשמישן היא בעת שמחוברין לקרקע, ובכהאי גוונא אין צריכים טבילה** עכ"ל

ומבואר בשו"ת שב יעקב והביאו היד אפרים שני חידושי דינים. א) דכלי שחיברו לקרקע אינו מקבל טומאה, ואפילו שהכלי היה כלי גמור שמקבל טומאה אם חיברו לקרקע אינו מקבל טומאה, ב) דין טבילת כלים כל כלי שאינו מקבל טומאה אינו חייב בטבילה, והטעם שתלוי חיוב טבילה בדין קבלת טומאה של הכלי והטעם דכיון שמבואר בבית יוסף שהטבילה כדי שיצא מטומאתו של עכו"ם ולכן כלי שיצא מדין קבלת טומאה אין צריך טבילה, ולכן כלי שחיברו לקרקע שבטל ממנו דין קבלת טומאה אינו חייב בטבילת כלים.

ב] שיטת הגר"א כשיטת השב יעקב דדין חיוב טבילת כלים כדינם לענין טומאה

בביאור הגר"א סי' ק"כ ס"ק י"ט כתב בדין אם עיקר הכלי של עץ ומעט ברזל קבוע בו **אין צריך טבילה** כמו שכתב בפי"ג דכלים משנה ו' מתכות המשמשת העץ טהור וכמו שכתב המרדכי בשם הר"מ **דדינם כמו לענין טומאה אלמא מדמינן לטומאה** ואין חילוק אלא דלכלי סעודה הולכים אחר מקום תשמיש אבל בשאר דברים שווה טומאה לטהרה והוא כשיטת השב יעקב דדין טבילת כלים כדין כלים לענין קבלת טומאה, ולהלן יבואר דכן **דעת החכמת אדם.**

ג] שיטת החתם סופר ותלמידו מהר"י אסאד דדין טבילת כלים אינו לטהר מטומאה וגם כלי שאינו מקבל טומאה חייב בטבילת כלים.

ובחתם סופר כתב וז"ל וכתב **שעיקר סמיכתו הטעם הראשון דלא עדיף מטומאה דאתי מיניה, ואני תמה והיכן ראה דהך טבילה אתי מטומאה,** דמה שכתב הטור ריש סימן זה הביאו ט"ז שם היינו בשיעור מי מקוה ומי מעיין דאתיא ממי נדה ואמר הטור דבענין שיעור המים לא חמיר מנדה דאתי מיניה וכמו שפרשנו ריש סימן זה, אבל הכא מנא ליה להקל, ובטומאה דגלי רחמנא גלי, **והכא הך טבילה גזירת הכתוב היא ומלתא אחריתי היא מנא ליה להקל בעשוי לחברו לקרקע,** ואין לומר נילף מהתם, י"ל דאיכא למפרך מה לכלים טמאים דלא בעי מ' סאה לכן לא מקבלי נמי טומאה במחובר או עשוי להתחבר משא"כ הך טבילה דחמירא ועיין מה שאכתוב בסוף הסימן אי"ה על כן נלע"ד שאין להקל כלל בטבילת קדירות עכ"ל.

וכן כתב **שו"ת מהר"י אסאד** סי' רטז' כי דין זה דמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה בטומאה ממש איתמר בכל מקום, **אבל טבילת כלים חדשים שאינו לטהר מידי טומאה אלא כדי שיצאו מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל** עי' בלח"מ פי' יז ממאכלות אסורות ה"ה **טעם זה שייך גם אם היה הכלי מתכות מחובר לקרקע עודו ברשות עכו"ם וכשלקחו ישראל בעי' טבילה,** וכו' עכ"ל.

וביאור דבריהם שחולק על עיקר יסוד שכלי שאינו מקבל טומאה אין לו חיוב טבילת כלים, אלא **גם כלי שאינו מקבל**

טומאה חייב בטבילת כלים, ולכן **כלי שחיברו לקרקע שאינו מקבל טומאה מכל מקום חייב בטבילת כלים**, והטעם שאף שמבואר בירושלמי שחיוב טבילת כלים הוא כדי שיצאו מטומאתו של גוי ויכנס לקדושת ישראל, הוא רק טעמא דקרא למה הצריכה תורה טבילה לכלי של גוי שנכנס לרשות ישראל הוא להוציאו מטומאתו של גוי מכל מקום אינו תלוי בדיני טומאה, דטבילת כלים הוא אינו לטהר מטומאת מת או שרץ וכיו"ב שהם דינם תלוי בכלי מקבל טומאה. והראיה לזה דהרי כלים של גוי שאינם של מאכל אינם צריכים טבילה וכן כלי מאכל שאין משתמש בהם למאכל ממש כגון שאינם למאכל מוכן אינם צריכים טבילה, ולכן אף דכתבו הראשונים דלפי המבואר בירושלמי שהטבילה הוא שיצא מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל אם טובל לפני הגעלה הרי זה כטובל ושרץ בידו, אין מזה ראיה שהוא דין טומאה כדין טומאת מת או שרץ וכלי שאינו מקבל טומאת מת או שרץ אינו חייב בטבילת כלים, אלא כלי הראוי לאכילה צריך להוציאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל ואינו תלוי בדיני כלי המקבל טומאת מת או שרץ,[ועוד ראי' לזה דהרי לגבי טבילת כלים רק כלי מתכת חייב בטבילה מן התורה ולא שאר כלים המקבלים טומאת מת או שרץ] ולכן לגבי טבילת כלים גם כלי המחובר לקרקע חייב טבילה,

ובגמ' שבת דף נח עמוד ב דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא שנאמר כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש אפילו דיבור יבא באש, ומבואר שלומדים מהפסוק שאפילו כלי העשוי לדיבור היינו להשמעת קול יבוא באש וצריך לטובלו כיון שנחשב לכלי תשמיש האדם שעל ידי שהזוג משמיע קול יודע היכן בהמתו, והנה בסוף הפסוק אך במי נדה יתחטא לומדים מזה דין טבילת כלים,

וברש"י על התורה כתב (במדבר פרשת מטות פרק לא פסוק כג) אך במי נדה יתחטא, **לפי פשוטו חטוי זה לטהר מטומאת מת**. אמר להם צריכין הכלים גיעול לטהרם מן האיסור, וחטוי לטהרן מן הטומאה. **ורבותינו דרשו מכאן, שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה לכלי מתכות**. ומי נדה הכתובין כאן דרשו מים הראוים לטבול בהם נדה. וכמה הם, ארבעים סאה עכ"ל, ומבואר ברש"י שיש שני לימודים שלומדים מהפסוק לטהר מטומאת מת ולהכשיר מן האיסור שצריך טבילת כלים לכלי של גוי.

רבינו בחיי במדבר פרק לא פסוק כג (פרשת מטות) אך במי נדה יתחטא. **עוד צריך שתטהרנו מטומאתו ע"י מים של אפר פרה** שנאמר בהם: (במדבר יט, יג) "**מי נדה לא זורק עליו**", אף על פי שנטהר הכלי מבליעת אסור. ומכאן דרשו רז"ל (ע"ז עה ב) **שאפילו להכשירן מיד גוי ליד ישראל טעונין כלי מתכות טבילה אפילו בחדשים**, ואפילו כלי חרס המחופין בעופרת. ומי נדה שכתוב כאן הן המים הראוין לטבול בהן את הנדה והן ארבעים סאה, וזהו שהוסיף כאן ואמר "וטהר" הוסיף הכתוב טהרה שניה. ומבואר שלומדים לגבי טומאת מת שצריך טהרה על ידי מים של אפר פרה וזה מי נדה

יתחטא, ועוד למדים שכלי מתכות חדשים של גוי שבאו ליד ישראל צריכים טבילה.

ואם דין טבילת כלים חייב גם כלי שאינו מקבל טומאה, והם שני דינים שונים לגמרי מדיני כלי לקבלת טומאה, איך לומדים שני הדינים באותו הפסוק, ולכאורה מוכח דדין טבילת כלים הוא דוקא בכלי המקבל טומאה ולכן לומדים שני הדינים דין טומאת כלי ודין טבילה כלי חדש מאותו הפסוק, ושו"ר שכן כתב בשו"ת ויען יוסף יו"ד סי' ס"ו דמסתבר לדמות דין טבילת כלים חדשים לדין קבלת טומאה דבפסוק במדבר ל"א כ"ג אך במי נדה יתחטא דמינה ילפינן חיוב טבילת כלים הנקחים מן הנכרי שם מדבר גם מקבלת טומאה ולפי פרש"י שם על פסוק במדבר ל"א כ"ב אך את הזהב וכו' הוא המשך לדלעיל לדין טהרה מטומאת מת עיי"ש .

ויש לדחות דגם אם נאמר דדומה לדיני כלי לקבלת טומאה מכל מקום יש הרבה חילוקי דינים בין כלים לקבלת טומאה לכלים לטבילת כלים ואפילו הכי לומדים שניהם מהפסוק, ועל כרחך שאפשר ללמוד שניהם מאותו הפסוק כיון ששניהם הוא הכשרת כלי לשימוש, או הכשרה מטומאת מת ושרץ או הכשרה מטומאת הגוי, אף שדיניהם שונים וגם הכשרתם שונה דמטומאת מת צריך מי אפר נדה ומטומאת הגוי צריך טבילה בארבעים סאה.

ולשיטת החתם סופר ומהרי"א גם כלי שאינו מקבל טומאה יש לו חיוב טבילת כלים, ולפי זה כלי המחובר לקרקע יש לו דין טבילת כלים וחולק על יסוד השני של השב יעקב דחיוב טבילת כלים תלוי בכלי המקבל טומאה, ולפי דברי החת"ס בחיבור הכלי לחשמל שבקרקע אף אם חשוב מחובר לקרקע אינו נפטר מחיוב טבילת כלים.

ד] שיטת החכמת אדם כלי תלוש וחיברו לקרקע מקבל טומאה כשאינו נעשה לשמש את הקרקע

חכמת אדם שער איסור והיתר כלל עג יג היורות הגדולות שמבשלין בו שכר נראה לי **דצריכין טבילה ואף על פי שקובעין אותן ומחברין אותן לקרקע מכל מקום דינו ככלי** וכו' עכ"ל, בינת אדם שער איסור והיתר סימן סו (פה) שאלה יורה גדולה שמבשלין בה שכר ויין שרף ומחמת גדלה אי אפשר להכניסה בנהר להטבילה מה תקנתה נראה לי דבר ברור דאין לפטרה מטבילה מחמת שמחזקת מ' סאה דבכלי מתכות אין חילוק וכו' **ואין לפוטרה מחמת שמחברים אותה בסיד בתנור וכל המחובר לקרקע כקרקע ופרחה טומאה מינה** כדאיתא בכלים פרק ה' משנה י"א ומסתברא דהוא הדין דמהני לטומאת עכו"ם **גם זה אינו שהרי בחולין (דף ט"ז) אמר רבא דכותל לענין עבודה זרה הוי תלוש ולענין הכשר מסיק נמי רב פפא דהוי תלוש וכן לענין שחיטה** ועל כרחך צריך לומר הא דקיימא לן כל המחובר לקרקע וכו' היינו כמו שכתב התוספות יום טוב בכלים פרק י"א משנה ב' ועיין בפרק כ' משנה ד' ובפרק ו' דמקואות משנה י' עד כאן לשונו. ובפרק כ' משנה ד' כתב **ולא אמרינן כל המחובר לקרקע וכו' אלא כשהוא מחובר לקרקע מתחילתו או שנעשה כדי לשמש את הקרקע** עד כאן לשונו.

ומבואר בחכמת אדם שסובר שדין טבילת כלים תלוי בדין קבלת טומאה **כשיטת השב יעקב** ודלא כשיטת החתם סופר, **ומכל מקום כתב בחכמת אדם שכלי שחברו לקרקע הוא מקבל טומאה** והביא ראיה מהגמ' חולין טז' דכותל לענין ע"ז והכשר ושחיטה הוי תלוש דלא אמרינן מחובר לקרקע הרי הוא כקרקע רק כשהוא מחובר מתחילתו או שנעשה לשמש את הקרקע, ולכן כלי שחיברו לקרקע צריך טבילה.

וכתב החכמת אדם דלא אמרינן כל המחובר לקרקע כקרקע אלא כשהוא מחובר לקרקע מתחילתו או שנעשה כדי לשמש את הקרקע, והכוונה בזה לשמש את הקרקע דהיינו שהכלי שמחובר לקרקע משמש את הקרקע שהחיבור שלו לקרקע הוא שמשמש את הקרקע וכגון דלת שמחברו לקרקע השימוש של הדלת הוא לקרקע דהיינו לבית שהוא חלק מהקרקע, אבל כל שהחיבור הוא לתועלת הכלי ולא לתועלת הקרקע אינו חשוב כקרקע. ולכן כלי שחיברו לקרקע הוא לצורך קביעות הכלי

ולפי דברי החיי אדם הוא הדין בחיבור הכלי לחשמל שבקרקע אינו חשוב כמחובר לקרקע כיון שהחיבור נעשה לצורך הכלי ואין נעשה כדי לשמש את הקרקע, וחולק על יסוד הראשון של השב יעקב שחיוב טבילת כלים תלוי בדין קבלת טומאה של הכלי

ה] הוכחה לשיטת החכמת אדם כל שאינו נעשה לשמש את הקרקע הוא מקבל טומאה במחובר

והנה בגמ' שבת נח זוג של בהמה טמאה, ושל דלת טהורה, ופירש רש"י **של דלת טהורה, דלת מחובר לבית הוא שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה וזוג העשוי לו בטיל לגביה**,[פירוש פעמון שהיה משמש לדלת ותלוי בדלת הבית טהורה כי הדלת עצמה טהורה מפני שהיא מחוברת לבית הבנוי בקרקע וכל המחובר לקרקע אינו חשוב כלי לגבי קבלת טומאה ולכן הפעמון המחובר לדלת אינו מקבל טומאה שכל המחובר לדבר נטפל לו ונעשה כמותו], ודין זה מבואר במסכת כלים פרק יא מ"ב כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא, **חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותח שתחת הציר והציר והקורה והצינור שנעשה לקרקע.**

והנה במסכת כלים פרק טו מ"ב דף של נחתומין שקבעו בכותל רבי אליעזר מטהר **וחכמים מטמאים**, ומיירי **בדף של מתכת שהנחתום משתמש בדף זה ללוש עליו את הבצק או להניחם אחר האפיה** (רשב"ם ב"ב סו ע"א) ורבי אליעזר מטהר שסובר שכיון שהדף נקבע בכותל המחובר לקרקע הרי הוא נחשב כקרקע לענין קבלת טומאה, וחכמים סוברים דרק דבר שנעשה לכלי בהיותו מחובר לקרקע (קבעו ולבסוף חקקו) נידון כקרקע לענין טומאה **אך דבר שנעשה לכלי בהיותו תלוש ורק לאחר מכאן חיברוהו לקרקע (חקקו ולבסוף קבעו) כמו דף של נחתומים אין חיבורו מפקיעו מקבלת טומאה.**

ולכאורה צ"ב למה זוג של דלת טהורה שהוא בטל לדלת והדלת מחובר לקרקע ואינו מקבל טומאה ואילו בדף של נחתומין חכמים מטמאים שהוא כלי אע"פ שמחובר לקרקע, וכן הקשה בסד"ט (בסי' קצ"ח סוס"ק ס"ג ד"ה ומה שהק' מוהרח"ש) דבפי"א במסכת כלים מ"ב חוץ מן הדלת וכו' שנעשה לקרקע לכן טהור דהא מבואר לקמן פט"ו מ"ב פלוגתא דחכמים ור"א בדף שקבעו בקרקע דחכמים מטמאין ור"א מטהר ומסקנת הגמ' בב"ב דף ס דגם בקבעו ולבסוף חקקו טמא לרבנן דתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש א"כ אמאי טהור הכא בנעשה לקרקע כיון דגם בקבעו ואח"כ חקקו טמא וכתב דעכצ"ל דמתני' אתיא כר"א דמטהר אלא דאכתי קשה על הרמב"ם דפסק בפ"ט מכלים ה"א את דינא דמתני' ופסק בפי"א מכלים הכ"ד כרבנן דתלוש ולבסוף חיברו תלוש הוא.

וצריך לומר שיש חילוק דדוקא דבר שמשמש את הקרקע חשוב כקרקע ואינו מקבל טומאה, אבל דבר שאינו משמש את הקרקע אלא בא לשמש את האדם וכגון דף של נחתומין אינו חשוב כמחובר לקרקע כיון **שהוא אינו עשוי לשמש את הקרקע שאינו שימוש הבית אלא שימוש הכלי** אין דינו כקרקע ומקבל טומאה, ועי' אבני נזר יו"ד סי' רעא' שכתב חילוק זה לגבי צינור שיש שני סוגי צינור, צינור שעשוי לצורך המים שחקקו ולבסוף קבעו והחקיקה הוא לקבל הצרורות כדי שלא יתערבו הצרורות במים ויצאו המים נקיים נמצא שהצינור נעשה לצורך המים ואינו בטל לקרקע ומקבל טומאה, אבל צינור בפי"א דכלים שנעשה לצורך הקרקע ואינו מקבל טומאה הוא צינור שנעשה לצורך שלא יקלקל את ביתו.

ושו"ד בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' קט) שדין זה שכלים הנעשים להשתמש עם הקרקע טהורים נאמר **באופן שהקרקע מסייעת לשימושם וכגון הדלת** הנגר המנעול הציר הפותה שתחתיו הקורה והצינור שהוזכרו במשנה **שעומדים על ידי הקרקע ותשמישם במחובר דעיקר התשמיש של הכלי הוא עם הקרקע**, אולם כלי שתשמישו בתלוש אף אם נעשה על מנת להתחבר לקרקע ואפילו אם חיברו לקרקע מקבל טומאה **לפי שאינו צריך לקרקע** דאין התשמיש עם הקרקע אלא הוא מחובר לקרקע, והביא ראיה משיטת חכמים כלים פט"ו מ"נ שנחלקו על רבי אליעזר **ומטמאים דף של נחתומים העשוי מתכת שקבעו בקרקע** [וכן פסק הרמב"ם פי"א מכלים הכ"ד כדעת חכמים] וביארו בגמרא ב"ב סו שהם מטמאים אפילו קבעו בקרקע קודם שתקנו והחליקו והרי זה כצינור שקבעו ולבסוף חקקו ולכאורה קשה שדין זה סותר את דין המשנה כלים פי"א מ"ב בדלת נגר מנעול פותה שתחת הציר, הציר הקורה והצינור שנעשו לקרקע שאינם מקבלים טומאה ואף הדף נחשב כנעשה לקרקע שכן גמר עשייתו היה אחר חיבורו לקרקע ואינו נחשב ככלי קודם גמר עשייתו ועל כרחך שמה ששנינו בדברים הנעשים לקרקע שאינם מקבלים טומאה הוא רק אם נעשו על מנת לשמש עם הקרקע **והיינו שהקרקע מסייעת לשימושם** מה שאין כן **דף שאינו נצרך לקרקע לשימושו** ואין הקרקע צריכה לו.

ולדעת הנודע ביהודה לשמש את הקרקע היינו שהקרקע מסייעת לשימושם, ואילו לדעת האבני נזר ההיפך שהדלת או הצינור נעשה לצורך הקרקע.

והנה החכמת אדם מירי בכלי שחיברו לקרקע, וכלי שהוא מכשיר חשמלי מה שמחבר את החוט לשקע שבכותלי הבית אינו חשוב שמשמש את הקרקע אפילו שאי אפשר להשתמש בכלי בלי לחברו לקרקע שהרי בלא חשמל אין שימוש לכלי מכל מקום כיון שאין הכלי בא לשמש את הקרקע ולא הקרקע לשמש את הכלי והוא רק מחבר את החוט חשמל לקרקע כיון שהוא יותר נוח יותר ודמי לדף של נחתומין שמטמא.

ונראה להוכיח דחוט חשמל שמחובר לבית אינו חשוב משמש לקרקע והוא מקבל טומאה, דהנה מבואר בגמ' ב"ב סה ע"ב **ת"ר צינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה, קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל את המקוה,** ופירש רשב"ם (ד"ה קבעו) **שאם היה עליו תורת כלי קודם שחיברו אינו מתבטל מתורת כלי אף שחיברו,** אבל אם לא היה לו תורת כלי קודם שחיברו הרי בזה שחקקו אינו נעשה כלי אלא נעשה כמו שחקק בקרקע, וכן כתב רש"י (ב"ק סז' ע"א) ד"ה קבעו שאינו כלי אלא ארעא סמיכתא, ובגמ' מני לא רבי אליעזר ולא רבנן וכו' אלא רבי אליעזר דדף דתנן דף של נחתומין שקבעו בכותל רבי אליעזר מטמא וחכמים מטמאים אי רבי אליעזר אפילו חקקו ולבסוף קבעו ואי רבנן אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי וכו' ומבואר בגמ' שדימו דין צינור המחובר לקרקע לדין דף של נחתומין המחובר לקרקע ואינו חשוב כדין קרקע כיון שאינו משמש את הקרקע לדעת חכמים , ומוכח דצינור אינו נחשב למשמש את הקרקע אפילו שהוא צינור שדרכו מוליכים את המים למקוה שבקרקע, וא"כ הוא הדין החוט חשמל שמחובר לבית אינו חשוב כדין קרקע דאינו משמש את הקרקע ומקבל טומאה.

ו] ישוב דעת השב יעקב כלי תלוש וחיברו לקרקע דינו כקרקע ומקבל טומאה דחשוב משמש את הקרקע

ואפשר לישב שיטת השב יעקב דכלי שחיברו לקרקע אינו מקבל טומאה שדינו כמחובר לקרקע שאין מקבל טומאה, ואין להקשות שתלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש, ודוקא כקבעו ולבסוף חקקו דינו כקרקע וכן בנעשה לשמש את הקרקע דינו כקרקע ולכאורה כאן אינו עשוי לשמש את הקרקע דאינו עשוי לשימוש הקרקע ויש לומר דסובר השב יעקב **דגדר לשמש את הקרקע דדרך שימושו עם הקרקע אבל אינו צריך לשמש את הקרקע וכיון שהקדירה נעשית לקבוע אותה בתנור בית החורף וכל שימושה עם הקרקע דינו כקרקע שאינו מקבל טומאה**, ואין לתמוה מדף של נחתומים דאף שהוא מחובר לקרקע מכל מקום לדעת חכמים חשוב כתלוש והטעם שאינו עשוי לשמש את הקרקע דאפשר דדף של נחתומים אינו קבוע תמיד בקרקע וגם יש שמשתמשים בדף של נחתומים כשאינו קבוע בקרקע ולכן אינו חשוב כמשמש את הקרקע וצ"ע בזה.

ושו"ד שכן כתב בגידולי טהרה בתשובות שבסוף הספר סי' ג דחה יסוד הנודע ביהודה שהובא לעיל שמה ששנינו בדברים הנעשים לקרקע שאינם מקבלים טומאה הוא רק אם נעשו על מנת לשמש עם

הקרקע והיינו שהקרקע מסייעת לשימושם מה שאין כן דף שאינו נצרך לקרקע לשימושו ואין הקרקע צריכה לו ובגידולי טהרה דחה שלעולם אין צריך שהקרקע תסייע לשימושם של המחוברים אליה ואע"פ כן טמאו חכמים בדף של נחתומים משום **שאין חיבורו קבוע** כל כך,

ושו"ד שכן מבואר בשו"ת כתב סופר (יורה דעה סימן קא) וז"ל ונ"ל דיש לחלק כלים אלו דקתני במתני' **תשמישם הוא עם הקרקע כגון דלת ומנעל** וכיוצא בו דקחשיב ותני התם עיין פי' משניות ור"ש פי' כלים אלו **ולכולם אין תשמיש אחר רק לשמש עם הקרקע לא מקבלי' טומאה כיון שאין דרך תשמישם וא"א לשמש בהו רק עם הקרקע כגון פורנא** דמתני' פ"ח משנה ט' דכלי' **אבל הנך סילונו' ראוי' לשמש בתלוש ג"כ כמו בקרקע להמשיך מים בתלוש מתלוש לתלוש הגם שאלו נעשו מתחילה לשמש בקרקע ולקובעם בקרקע לא דמי' לכלים אלו שבמתני' כגון דלת ומנעל ולא לפורנ' דרחוק יותר דכלי עם הקרקע יחד צריך לאפות בו דהפת מונח על רצפת הקרקע** כמ"ש הרע"ב ותוי"ט שם לכן לא מביא הרא"ש מתני' דפורנא וזהו מקום ספק של הרא"ש דאפשר דגדולי' המחמירי' אפי' בקבוע בקרקע כי נכנסו לחלק כמו שחלקנו והרא"ש ס"ל לעיקר שאין לחלק.

עוד יש לחלק **דכלים שהוזכרו במתני' א"א בלעדם וצריכי' להם תדיר שיהי' מונחי' או קבועי' בקרקע ואם יוסרו משם איכא חסרון הניכר אבל סילונו' אלו שא"צ להם אלא לשעתו למלאו' המקווה** ואח"כ א"צ להם עוד יחסר המזג או להוליכם למק"א לעשות מקווה כזו ע"י הגם שנעשי' להיות מונחים או קבועים שם תדיר משום מחשבתו לא נעשה כמחובר לקרקע הגם שהניחם שם או קבועי' שיהי' בתמידי' שם מ"מ לא דמי' לכלים הנזכרים במתני' ואפשר משו"ה מחמירי' הגדולי' אפי' שקבעם בקרקע לא מהני כנ"ל עכ"ל,

ומבואר בכתב סופר שגדר עשוי לשמש את הקרקע היינו שאם דרכו שיהי' שימושו קבוע בקרקע ואין שימושו בתלוש חשוב כקרקע ואינו מקבל טומאה, ואין צריך שיהי' שימושו לצורך הקרקע או לצורך כתלי הבית שהם כקרקע וכן אין צריך שהקרקע תסייע לשימוש של הכלי, ולפי זה כלים המחוברים לקרקע תדיר ודרך שימושם במחובר לקרקע דינם כקרקע ואינם מקבלים טומאה,

ז] כלי המחובר לקרקע ע"י חוטי חשמל לדעת שב יעקב

לכאורה לדעת השב יעקב כלי המחובר לקרקע דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה הוא הדין בכלי שיש לו חוטי חשמל המחובר לכותל חשוב מחובר לקרקע ואינו צריך טבילה, ואפשר לחלק דכלי שיש לו חוט חשמל המחובר לכותל אינו חשוב מחובר לקרקע שיש לומר שחוטי החשמל שנמצאים בתוך קירות כותלי הבית אין להם דין מחובר לקרקע לגבי קבלת טומאה, דכמו שמצאנו צינור שאינו חשוב מחובר לקרקע ומקבל טומאה הוא הדין חוטי חשמל שבכותלי הבית, כיון שאינו עשוי כחלק מהכותל והוא רק דרך להוליך אותם ואינו נחשב כמשמש את הקרקע, ולפי זה אין כאן

כלל מחובר לקרקע וצריך טבילה גם לדעת השב יעקב וצ"ע בזה,

ח] דעת הערוך השולחן שחייב בטבילה כיון שהוא תלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש

ערוך השולחן יורה דעה סימן קכ סעיף לט ודע דלא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחשת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין **ואין לומר מטעם דהמחוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי שהרי קיי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש** לענין הכשר זרעים ועכו"ם וגם לענין שחיטה דעת הרי"ף והרמב"ם דהוה כתלוש כמ"ש בסי' ו' סעיף ד' ע"ש וכו' עכ"ל, ומבואר דכדעת החכמת אדם כן דעת הערוך השולחן שאין לומר שהטעם שאין מטבילים היורות הגדולות הקבועים בתנורים שמחוברים לקרקע ודינם כקרקע, כיון שהוא תלוש לבסוף חיברו אין דינו כקרקע והביאור בזה כיון שאינו משמש את הקרקע שהשימוש של היורות אינו לשימוש הבית,

ט] דעת חלקת יעקב בכלי המחובר לקרקע ע"י חוט חשמל

שו"ת חלקת יעקב [יורה דעה סימן מא] בדין כלים המחוברים לחשמל שיש להם חוט חשמל המחובר לכותל וז"ל אכן לפע"ד **יש היתר ברור להשתמש אף בלא טבילה**, לפי המבואר **בתשו' שב יעקב סי' ל"א מובא בהג' יד אפרים בקדרה של נחושת הקבועה בתנור בית החורף שנוהגין שאי"צ טבילה** ונתן טעם למנהג כיון שקובעין אותו בתנור **והתנור קבוע בקרקע ולא נעשה לכתחילה להשתמש בהם אלא במחובר בקרקע ואין מטמאים בשום טומאה** דהיינו טומאת נגיעה כגון מת ושרץ ומכש"כ בטומאה זו יעו"ש, ועי' בנוב"י ב' סימן קל"ז שהאריך בשם הרא"ש דכל שנעשו הסילונות לשמש את הקרקע אף דאין מחוברין אל הקרקע רק מונחים על שטח הקרקע אינם מקבלים טומאה, ואף דלענין מקואות מחמירין כשאינם מחוברין אף כשנעשו לשמש הקרקע, היינו משום דמאן מפיס והרואה שמתירין ע"י סילון של מתכת יקח גם סילון שלא נעשה לשם זה, אבל מעיקר הדין אף בנעשה לחוד אף כשאינם מחוברים לקרקע אין מקבלים טומאה, **וא"כ בני"ד כיון שמתכת הלזה נעשה לכתחילה רק להשתמש כשהוא מחובר לכותל,**

(ואע"ג דבחולין י"ז כותל בנין דהוא תלוש ולבסוף חברו מקרי תלוש לענין ע"ז והכשר טומאה, מ"מ דבר המחובר לכותל הקבוע בקרקע מקרי מחובר ואינו מקבל טומאה והיא גמ' ערוכה שבת נ"ח ב' זוג של דלת טהורה וברש"י שם **דלת מחובר לבית הוא שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה**... כל המחובר לו הרי הוא כמוהו, מובא בנוב"י שם),

ואף דבשעה שאין משתמש בו אינו מחובר לכותל, מ"מ כיון שנעשה רק להשתמש כשהוא מחובר אין מקבל טומאה ומכל שכן טומאה זו וכסברת השב"י הנ"ל, ועי"ש בנוב"י הנ"ל לענין יתדות שקונים מחנות במקום שמוכרים יתדות חדשים שתחילת עשייתם שלא לשם תשמיש מיוחד רק כל מי שיצטרך יקנה ויעשה בו מה שיצטרך, כשנקבעו במחובר לקרקע אינן בני קבלת

טומאה כמבואר במשנה למלך פ"ב מהל' כלים הל' א', ומכש"כ בני"ד שתחילת עשייתם רק להשתמש לחברם בכותל המחובר להקרקע וגם הקונה אותם ג"כ כוונתו רק לזה, ואף בשעה שאינו משתמש בו אינו מחובר ג"כ אינו מקבל טומאה, בפרט טומאה זו.

אחר כתבי ראיתי **בתשו' מהרי"א לר"י אסאד סימן רט"ז שחולק על שב יעקב** הנ"ל **בקדרה של נחושת הקבועה בתנור**, אכן כמדומה אנן נוהגין להקל גם בשם, מכל שכן בני"ד שהיא שעה"ד וגם עדיפא ממיחם שאי אפשר להשתמש רק כשקבוע בכותל, ל"כ במיחם שאפשר להשתמש גם כשהוא תלוש, כלשון מהרי"א בשם, ודאי דנוכל לסמוך להקל. [וע"ע בתשובה להלן סי' מ"ג וסי' מ"ו בארוכה בדברי השב יעקב הנ"ל]. **עכ"ל.**

ומבואר דהחלקת יעקב הלך בשיטת השב יעקב שבמחובר לקרקע אין טעון טבילה כיון שאינו מקבל טומאה,ודין חיוב טבילת כלים תלוי בדין קבלת טומאה של הכלי, והנה שיטת החתם סופר ותלמידו מהר"י אסאד דמחובר לקרקע צריך טבילה דאין שיכות לקבלת טומאה דין טבילת כלים, וגם כלי המחובר לקרקע צריך טבילה, והחלקת יעקב לא ראה דכשיטת מהר"י אסאד הוא שיטת החתם סופר, ואפשר שאם היה רואה דכן שיטת החתם סופר לא היה מיקל בזה,

והנה בחלקת יעקב עמד על זה שהוא תלוש ולבסוף חיברו שחשוב תלוש וכתב בתוך דבריו ואף על גב **דבחולין י"ז כותל בנין דהוא תלוש ולבסוף חברו מקרי מקרי תלוש לענין ע"ז והכשר טומאה, מ"מ דבר המחובר לכותל הקבוע בקרקע מקרי מחובר ואינו מקבל טומאה** והיא גמ' ערוכה שבת נ"ח ב' זוג של דלת טהורה וברש"י שם **דלת מחובר לבית הוא שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה**... כל המחובר לו הרי הוא כמוהו, מובא בנוב"י שם **עכ"ל.**

ולכאורה יש לדחות שאינו דומה שמבואר בדלת מחובר לבית שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה הוא דוקא דלת וכיוצ"ב שעשוי לכתחילה לשמש את הקרקע ולכן אינו כלי לקבל טומאה אבל בכלי תלוש ולבסוף חיברו אינו מקבל טומאה כיון שלא נעשה לשמש את הקרקע, ולכן כתב החכמת אדם דביורות הגדולות צריך טבילה כיון שהוא תלוש ולבסוף חיברו, דאינו נעשה לשמש הקרקע, ולכאורה לפי זה גם מכשיר חשמלי שיש לו חוט חשמל שמחובר לקרקע מכל מקום הכלי לא נעשה לשמש את הקרקע ומקבל טומאה וצריך טבילה.

י] דעת המחייבים טבילה כלי המחובר לקרקע ע"י חוט חשמל כיון שיכול להוציאו ע"י הדיוט

תשובות והנהגות כרך א סימן תנ **ויש פוטרין טוסטער כיון ששימושו כשמחובר לקרקע**,(כונתו לדעת חלקת יעקב שהובא לעיל) ודבריהם תמוהין **כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע, וצריך טבילה** כדין, וכן כתב **בשו"ת לבושי מרדכי** תליתאה חיו"ד סי' כט' הביא **משו"ת כתב סופר** יו"ד סי' קא' אם חיברו לקרקע ע"י חוטי ברזל שאינו נחשב חיבור

כיון שיכולים לפרק החיבור ע"י מעשה הדיוט גם בלא מעשה אומן ולא חשיב מחובר לקרקע על ידי חיבור כזה והוב"ד בדרכי תשובה סי' רא' ס"ק רסג,

וז"ל שו"ת לבושי מרדכי יורה דעה מהדורה תליתאי סימן כט **ובשו"ת כתב סופר** [יו"ד ח"א] סי' ק"א כ' שוועגנטי"ל **צריך קביעותא בקרקע קביעות גמור**, דהיינו הברזא [שטאפפע"ר] שסותם בו המינקת להעמיד הזחילה, ואם נשמטת וראוי להשתמש בו דברים אחרים הוי מעמיד בדבר המקבל טומאה, **וצריך לומר ג"כ לאומן לעשותו להשתמש בקרקע**, והקביעות ע"י טבעת או איזה שבר למינקת, דעל מנת להשתמש בקרקע לבד לא מהני. **ואפי' ע"י חדקים [שרויפע"ן] לא מהני כיון דהדרא"ט יכול לפרקו**. והביא דברי הגמ' שבת נ"ח [ע"ב] **בזוג של דלת, דאע"ג דנוטל העינבל עודנו בטומאתו, כיון דהדיוט יכול להחזירו. והוא הדין להיפוך דאם יכול הדיוט לשמטה,** גבי האי קראנ"ע או צאפהא"ן או מה שקורין בזמן הזה וועגנט"ל, **שוב מקבל טומאה והמקוה פסולה**. וע' שבת י"א ע"ב, הדיוט שחקק קב בבקעת, לר' מאיר, רק משום דאורחי' בכך חייב משום שבת. והנה אני בעניי לא אדע גדר, רק נחזי אנן אם צריכין לאומן או לא. עכ"ל,

וכן כתבו הפוסקים דחיבור דאין צריך אומן לפרקו וסגי במעשה הדיוט לפרקו לא חשיב חיבור כ"כ בגידולי טהרה בשו"ת סימן ט"ו ובשו"ת כתב סופר יו"ד סימן ק"א ובשו"ת מהר"מ שיק יו"ד סימן ר"ד ד"ה ועכ"פ ובשו"ת מהר"י אסאד יו"ד סימן ר"ז ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן קי"ד ד"ה סוף דבר ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סימן ל' או"ח י"ז, ולפי זה בחיבור חוט חשמל לכותל אינו חשוב מחובר לקרקע וצריך טבילה.

יא] דעת השבט הלוי בכלים המחוברים לקרקע ובכלי המחובר ע"י חוט לכותל שחייב בטבילה.

שו"ת שבט הלוי חלק ב סימן נז ואל ישיאך לבך להתיר עפ"י מי שרצה לומר דכיון דמחוברים ע"י החוט לכותל נקרא כלי המחובר לקרקע שפטור מן הטבילה, דלענ"ד זה הבל ורעות רוח **דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה ג"כ מפוקפק ועיין ביד אפרים יו"ד שם ובס' ערוך השולחן שם סל"ט ובד"ת ס"ק ה'**, והא דידן פשיטא דעפ"י הלכה לא נקרא מחובר לענין זה לפטרו מטבילה ואין להאריך בפשוט. עכ"ל.

והנה השבט הלוי קיצר כאן מה שדחה מי שרצה לומר דכיון שמחוברים ע"י חוט לכותל נקרא כלי המחובר לקרקע שפטור מן הטבילה, וכתב שהוא הבל ורעות רוח, וכונתו דזה פשוט שכלי תלוש שחברו לקרקע חייב בטבילה כיון שהוא תלשו ולבסוף חיברו שאינו נחשב מחובר לקרקע והביא את **דעת ערוך השולחן** (יורה דעה סימן קכ סעיף לט) **ואין לומר מטעם דהמחוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע** ולא ככלי **שהרי קיי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש** לענין הכשר זרעים ועכו"ם וגם לענין שחיטה דעת הרי"ף והרמב"ם דהוה כתלוש כמ"ש בסי' ו' סעיף ד' ע"ש עכ"ל, **וכדברי הערוך השולחן הוא שיטת החכמת אדם** המובא לעיל שאין להם דין מחובר לקרקע,

יב] הוכחות גידולי טהרה להוכיח שחיוב טבילת כלים גם בכלים שאינם מקבלים טומאה

ובספר גידולי טהרה סי' יז **כתב לחלוק על שב יעקב שדימה כלים חדשים לטומאה** וכתב דאין לזה שורש בש"ס לדמות זה לזה ואדרבה יש להוכיח איפכא דלגבי **כיסוי כלים לא מקבל טומאה** כמבואר במשנה פי"ד מכלים מ"ג **ואילו לגבי טבילה מבואר דצריך טבילה** וכן **בכלי חרס המצופין במתכות** פסק הרמב"ם **דאינן מקבלים טומאה ואילו לגבי טבילת כלים חייבים בטבילה**

ולייישב את דעת השב יעקב צריך לומר דבאמת מה חשוב כלי לומדים דכל מה שנחשב כלי לגבי קבלת טומאה חשוב כלי לגבי טבילת כלים ומה שאינו נקרא כלי לגבי קבלת טומאה אינו כלי לגבי טבילת כלים, אבל **שאני כיסוי הכלים דהטעם שאינם מקבל טומאה** הוא רק משום שאין להם שם בפני עצמן **דהיינו שאינם חשובים** וזה אינו טעם לפטור לענין טבילת כלים והוא דין מיוחד בהל' טומאה וטהרה דכל הכלי שאין לו שם בפני עצמו אינו מקבל טומאה וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל כלים פ"ט ה"ו דזהו הטעם דכיסוי הכלים אין מקבלין טומאה כיון דאין להם שם בפני עצמן וז"ל הרמב"ם שם כל הכיסויין של מתכת טהורין ואין מקבלין טומאה מפני שאין להם שם בפני עצמן עכ"ל,

עי' בחזו"א [כלים סי' טו סק"ה ד"ה מ"ג כיסוי טני] שכתב לבאר דשני כלים שהם משמשים לתשמיש אחד ואינן ראויין זה בלא זה נחשב כל אחד מהם כחצי כלי ואין בו קבלת טומאה ע"ש בדבריו ועכ"פ ענין זה הוא דין מיוחד בדיני טומאה וטהרה דחצי כלי אינו ראוי לקבל טומאה ולכן אין ללמוד ממנו לענין טבילת כלים דלענין טבילת כלים שפיר אמרינן דמאחר שהכיסוי הוא חלק מהכלי והוא משמש לצרכי סעודה טעון טבילה כשאר כלי סעודה.

ואפשר להוסיף דלענין קבלת טומאה דנים על הכיסוי כשהוא בפני עצמו ובאופן זה אין לו חשיבות אבל לענין טבילת כלים דנים על שעת הסעודה ובאותה שעה יש לו חשיבות כיון שהוא חלק מהכלי וע"ע בביאור הגר"א סקי"ט מש"כ כעין זה לענין מקום התשמיש,

ועוד אפשר ליישב באופן אחר ע"פ דברי הגר"א סקט"ו דטעם חיוב הטבילה בכיסוי הקדירה הוא משום שהמרק והזיעה עולים לכיסוי וה"ל כקדירה, וכ"כ בספר מחזה אליהו ח"ב סי' ג' עי"ש.

יג] דעת גידולי טהרה בטעם פטור יודות מטבילה

וכתב שם **טעם אחר לפטור את היורות מטבילה** דאף שמקבל טומאה מכל מקום **כיון שאין משתמשים בהם בתלוש רק אחר שקובעים אותו לקרקע אינם בכלל כלי תשמיש** דכל היכא דכתיב כלי הוא תלוש דוקא

ועוד טעם כתב לגבי היורות שמבשלים בהם הי"ש להשתמש בו בלא טבילה **דכיון שאם משהים הי"ש בכלים אלו הוא מתקלקל א"כ לא הוי כלי תשמיש** ואע"ג דקי"ל דאפילו תשמיש עראי אסור בלא

טבילה היינו היכא דראוי עכ"פ לתשמיש קבע אבל הכא אינו ראוי להשתמש בו קבע, והביא ראי' לזה ממשנה בכלים פי"ב גרופיות של זית טהורים מפני שהם ממרים ופירש הראב"ד שנותנים טעם מר במאכל והוי כלי המחוסר מלאכה וסיים וכיון דכבר נהגו להקל ויש להם מקום לתלות בו קצת אין למחות בידם

ולבאודה תמוה על מש"כ הגידולי טהרה דכיון שאין משהין הי"ש בכלים אלו הוא מתקלקל א"כ לא הוה כלי תשמיש ותמוה דהרי עומד הכלי להשתמש בו כמה פעמים לבישול הי"ש, ונראה דכונתו דכלי שאין ראוי לעמוד בו המאכל חסר בשם כלי אף שראוי לבשל בו דכיון דמיד אחר הבישול צריך לפנות התבשיל מתוכו חסר בשם כלי,

ועוד יש לתמוה על הגידולי טהרה דהביא ראי' ממשנה בכלים, ולכאורה הרי כבר כתב דאין ללמוד מדין כלים לגבי טומאה, ונראה כונתו דאין ללמוד מדיני כלים לגבי טומאה דמה שאינו מקבל טומאה זה לא סיבה דמחמת כן אין הכלי חייב טבילה, אבל בכלי שאינו חשוב ככלי דמקלקל את המאכל וכגון במשנה בכלים שנותנים טעם מר במאכל ופירש הראב"ד דחשוב ככלי המחוסר מלאכה בזה אפשר ללמוד מטומאה כיון דעכ"פ חסר בשם כלי דהוא ככלי המחוסר מלאכה.

ועוד יש לתמוה על גידולי טהרה דהרי טבילת כלים חדשים נלמד דאיירי בכלי סעודה דכתיב כל דבר אשר יבא באש וגו' ואם יבשל גוי י"ש איסור יהי' צריך הגעלה וא"כ שייך בזה גם טבילת כלים, וגם בזה י"ל דמ"מ כיון דחסר בשם כלי אין צריך טבילה,

יד] העולה לדינא, דין כלי המחובר לקרקע, ודין כלי המחובר בחוט חשמל לכותל.

דעת השב יעקב והביאו יד אפרים כלי **שחיברו לקרקע** אין צריך טבילת כלים, והטעם **דדין חיוב טבילת כלים רק בכלים המקבלים טומאה,** [וכן דעת הגר"א והחכמת אדם דחיוב טבילת כלים הוא כדין טומאה דוקא בכלי מקבל טומאה] **וכלי שחיברו לקרקע אינו מקבל טומאה ואפילו תלוש ולבסוף חיברו כיון שדרך שימושו בחיבורו לקרקע,** דעת החתם סופר ותלמידו מהר"י אסאד וגידולי טהרה **דדין חיוב טבילת כלים אינו תלוי בכלי מקבל טומאה** וגם כלים שאינם מקבלים טומאה חייב בטבילת כלים ולכן כלי המחובר לקרקע חייב בטבילת כלים, דעת החכמת אדם וערוך השולחן **דכלי שחיברו לקרקע מקבל טומאה כיון שהוא תלוש ולבסוף חיברו** מקבל טומאה, (ולדעתם **דוקא בכלי שמשמש לקרקע** כשחיברו לקרקע אינו מקבל טומאה וכגון דלת או חלון) ולכן כלי שמחבר לקרקע צריך טבילת כלים, דעת כתב סופר ולבושי מרדכי ועוד דחיבור דיכול **לחברו או לפרקו על ידי הדיוט אינו חשוב מחובר לקרקע** וצריך טבילת כלים,

כלי המחובר בחוט חשמל לכותל דעת החלקת יעקב שאין צריך טבילת כלים וטעמו שהוא מחובר לקרקע ואינו מקבל טומאה אינו חייב בטבילת כלים והוא כשיטת השב יעקב ויד אפרים, אמנם לדעת החתם סופר ומהר"י אסאד חייב טבילת כלים כיון שגם כלי שאינו מקבל טומאה חייב בטבילת כלים, ולדעת החכמת אדם וערוך השולחן

חייב בטבילת כלים כיון שאינו חשוב מחובר לקרקע שאינו מקבל טומאה והטעם שהוא תלוש ולבסוף חיברו, ולדעת הכתב סופר ולבושי מרדכי חייב בטבילת כלים כיון שאפשר לחברו ולפרקו לקרקע על ידי הדיוט אינו חשוב כמחובר לקרקע, ולכן להלכה למעשה ודאי צריך להטביל כל כלי שיש לו חוט חשמל שמחובר לכותל הבית.

כלי שיש בו חלק מנוע חשמל אם צריך להטביל כל הכלי, ובדין ידות הכלי.

טז] שיטת האגרות משה שאין צריך לטבול את חלק הכלי שבו המנוע שאינו כלי אכילה, וחשוב כשני כלים מחוברים.

וז"ל שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן נז ואם הוא כזה שנותנים בו המאכל עצמו צריך טבילה. אבל כיון שכלי זה עושה שני דברים למטה הוא מקום שמונח המאכל להתבשל ולמעלה חוטי העלעקטרי שהוא האש המבשל צריך טבילה רק חצי הכלי התחתון שמשימין שם המאכל, ומקום העליון ששם חוטי העלעקטרי א"צ טבילה **וצריך לטבול רק חצי התחתון ולא העליון. ואף שכלי אחד הוא א"צ לטבול כולו דלא נבטל העליון להתחתון להחשיב גם העליון לכלי סעודה** כיון דמשתמש הוא למקום האש שהוא תשמיש אחר והן לענין התשמישין **כשני כלים המחוברין. ונשאר רק מה שמקום החבור לא יוטבל במים, הוא בדין בית הסתרים שאינו חוצץ בכלים** כמפורש ברא"ש נדה בהלכות מקואות סי' ל' וכן מסיק הר"ש ופי' הרא"ש במקואות פ"י מ"ה מתוספתא דמגל וכן נפסק בש"ע סי' ר"ב סעי' ה' וסעי' ט' ועיין בט"ז שם. ולכן **אף שהתוס' חולין דף ע"ג ד"ה מטביל סברי דגם בכלים חוצץ ביה"ס** יש להורות **כרוב הראשונים וכהש"ע דאינו חוצץ**. ובהא דידן **אפילו לתוס' אינו חוצץ דהא אינו עתיד לקוצצן והוי מעוט שאינו מקפיד או אולי עוד עדיפא משום דהיינו כרביתיה**. עכ"ל ועי' שם בסי' נח' בזה.

דעת האגרות משה, לעניין טבילת כלים בכלי חשמלי שהוא כלי אחד שבחלקו מניחים האוכל ובחלקו מונח הגוף חימום שלא צריך לטבול את מקום הגוף חימום כיון שחלק זה אין לו שם כלי אכילה ויש כאן שני כלים מחוברים ומספיק להטביל את הכלי אכילה,

והאגרות משה דן באופן שהוא כלי אחד שיש לו חלק שהוא מנוע, ויש לדון בכלי שמחולק לשנים שיש בו חלק של כלי לאכילה והחלק של המנוע וכמו בלנדר יד ובשעת השימוש מחברים את שני החלקים האם חשוב ככלי אחד וצריך טבילה כל הכלי גם את המנוע ועי' בזה להלן,

טז] דעת אגרות משה שאין חסרון ביאת מים מקום החיבור דדינו כבית הסתרים שאינו חוצץ

ומצד שאין ביאת מים על מקום החיבור בזה אפשר לסמוך על הראשונים שאין חיסרון של ביאת מים בבית הסתרים, ולכן אין צריך להטביל את חלק החשמל כיון שהוא נידון כשני כלים מחוברים, ומצד

מקום החיבור הוא כדין בית הסתרים בכלים שאינו חוצץ.

וכל מה שמבואר לענין ידות שעומדים להקצץ שרק משום שעומד להקצץ לכן מספיק טבילה עד מקום המדה כי שם לולי זה היה צריך טבילה גם עליהם וע"ש שהוסיף שיש לו ראיה שזה שני כלים דהרי לעניין כלי חרס מבואר שאם נטמא תוכו של אחד מהם לא נטמא השני, וכתב ולא קשה לפ"ז גם מה שלא נכנס כולו במים דזה נחשב כולו במים כיון דאם היה חותך היותר היו המים מכסים שם

והנה יש כאן שני נידונים א] דין שני כלים מחוברים שנקט האגרות משה שאין צריך טבילה רק הכלי שהוא לשימוש באוכל, ב] דין מקום חיבור שהוא בית הסתרים שנקט האגרות משה שאינו חוצץ.

ובנידון א' שני כלים מחוברים, הנה **בקהלות יעקב** [חלקים ח"ג ס"ב] כתב וז"ל בכלים פכ"ה מ"ד הרובע וחצי הרובע נטמא הרובע לא נטמא חצי הרובע ומסקינן וכשהוא מטביל מטביל את כולו ופי' הרמב"ם ז"ל בפיהמ"ש **דאין כולו טמא מ"מ צריך שיטביל כל הדבר כיון שהן גוש אחד** וכ"כ בחיבורו פכ"ח מכלים ע"ש עכ"ל,

ומבואר מהוכחת הקה"י דשני כלים מחוברים אף שנטמא רק אחד מהכלים כשטובל צריך לטבול כולו כיון שהוא גוש אחד, וא"כ הוא הדין בנידון של האגרות משה לכאורה אפילו אם ננקוט שזה נידון כשני כלים החלק של החשמל והחלק של בית קיבול של האוכלים מכל מקום לכאורה צריך להטביל את כולו כיון שהוא גוש אחד.

והנה במשנה אחרונה שם בכלים פירש דמה שצריך לטבול את כל הכלי ברובע וחצי רובע הוא מדרבנן משום גזירה דכל זמן שלא טבל גם חלק הטהור אסור משום דאתי לאחלופי להשתמש בכלי ולכן מטביל את כל הכלי כדי שידע שקודם טבילה אין להשתמש בכולו ולא מעיקר הדין, ולדבריו כאן אין חשש איחלופי כיון שהוא חלק כלי שאינו עומד לאכילה וכמו שכתב שם לענין ידות עי"ש, וכתב לחלוק על מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ שצריך טבילה לכל הכלי כיון שהוא גוף אחד, ולפי דבריו יוצא שאם זה כלי אחד שיש בו חלק של מנוע חשמל לכאורה יש ג"כ חשש אחלופי אבל אם זה לגבי חוט חשמל שיוצא מהכלי אין חשש איחלופי ואין צריך טבילה, אמנם גם לדבריו לדעת הרמב"ם מוכח דצריך טבילה לכל הכלי אפילו דחיוב הטבילה הוא רק כלפי חלק אחד של הכלי.

[והנה במקואות פ"י מ"ה תנן [מבואר דצריך להטביל את ידות הכלים] כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקצוץ מטבילם עד מקום המדה משום דאמרינן כל העומד ליחתך כחתוך דמי כדקאמר בגמ' בחולין עג מבואר שידות שאינן ארוכות צריכות טבילה,

ובס' חזון יחזקאל קונטרס בעניני ידות כתב דמוכח מכאן **דידות הכלים מקבלים טומאה בהדי הכלי דאל"כ אמאי צריך להטבילן** והוכיח דבידות הכלים ודאי הוי **היד כגוף הכלי ונטמא עמו** והא דנחלקו הראשונים בריש עוקצין אם היד נטמא היינו דוקא בטומאת אוכלין אבל בכלים ודאי היד חשיב כחלק מן הכלי ונטמא עמו אמנם בחידושי הגר"ח על הש"ס דנקט דידות האוכלין וידות הכלים הוי חד גדר כיון דבגמ' ר"פ העור והרוטב בעי למילף זה מזה וכן נקיט בקה"י טהרות סי' ע',

ובענין הוכחת החזו"י מהא דצריך להטביל ידות הכלים מוכח שידות מקבלות טומאה בקה"י חלקים ח"ב סימן ג' כתב דאע"ג דלא נטמא היד אפ"ה צריך להטביל כולו וכדמוכח במתני' דכלי שיש לו ב' תוכות צריך להטביל את כולו וכש"כ הרמב"ם כיון דהוי כעצם אחד וה"נ היד אע"ג דלא נטמא אבל כיון דהוי כלי אחד צריך טבילה על כולו הרי נקט הקה"י דגדר הדבר הוא כש"נ דכיון דהוי כלי אחד צריך להטביל את כל הכלי גם מה דלא נטמא.

היוצא לשיטת הקה"י דידות הכלים הם כידות האוכלים ואינם נטמאים לשיטות הראשונים שאין ידות באוכלים נטמאים, יוצא שמה שהם צריכים טבילה הוא מצד דידות הם כלי אחד עם הכלי ולכן צריך טבילה אפילו שהיד עצמו לא נטמא דכל חלקי הכלי צריך טבילה.

ולדעת החזון יחזקאל יש לומר דידות הכלים אם לא שמקבל טומאת הכלי לא היה בו דין טבילה גם לשיטת הרמב"ם בפיה"מ בכלים בדין רובע וחצי רובע, דשאני התם שהוא כלי אחד מחובר ולכן אפילו אם לגבי קבלת טומאה אינו מקבל אלא חלק הכלי אבל לגבי ידות לא היה דין טבילה כיון שהוא רק יד ולא חלק מהכלי מחובר, ולכן כתב החזו"י מהא דצריך להטביל ידות הכלים מוכח שהם מקבלים טומאה]

יז] בנדון ב' במקום החיבור מקום של חלק החשמל, וכן בכלי חשמלי אם צריך לטבול את חוט החשמל

והנה בנידין שכתב האגרות משה בכלי שחלק ממנו חלק חשמל וחלק השני חלק שמונח האוכל מקום החיבור של חלק חשמל לכלי אינו חוצץ כיון שהוא בין הסתרים, וכן הביאו כמה אחרוני זמנינו [עי' קובץ מבית לוי] בכלי שיש לו חוט חשמל שאין צריך לטבול את חוט חשמל שיוצא מהכלי, הנה במשנה במקואות פ"י מ"ה בידות הכלי שהם ארוכים ועתיד לקוצצן מטבילן עד מקום המידה, רוב הראשונים פירשו שאין צריך להטביל את כל היד אלא רק עד מקום המידה, [כלומר עד המקום שמשמש כיד ולא את החלק היתר על כן] והקשו התוס' דליהוי חציצה דמקום החתך לא נכנס בו מים והוי מיעוט המקפיד, ותירצו דאיירי בידות הכלים העשויין כעין חוליות שנכנס בו מים, ובר"ש במקואות כתב לתרץ דהוי כבית הסתרים ואע"ג דביה"ס נמי דבעי ראוי מיהא לביאת מים אבל בתוספתא משמע דבכלים א"צ שיהיה הביה"ס ראוי לביאת מים וכ"כ הרא"ש בהל' מקואות

וקשה על תירוץ הר"ש והרא"ש דלכאו' כל החסרון דהחציצה הוא כשהאדם או הכלי מוקף כולו במים אלא דאיכא חציצה על פני הדבר הנטבל בזה מדאורייתא מהני במיעוט המקפיד ומדרבנן לא מהני אבל הכא הא כנגד מקום היד הרי אין הכלי כלל מוקף במים וא"כ ל"ה כלל טבילה כיון דאין מקום זה של הכלי מוקף מים.

ובצמח צדק [יו"ד קנח' א'] כתב לישב דכיון שמקום החתך היה בתוך המים רק שמחמת העודף לא יכלו המים לבוא עליו ממעל הו"ל כטבל כולו בתוך המים וכ"כ האגרות משה דנחשב כולו במים כיון דאם היה חותך היותר היו המים מכסים שם , ובאבני נזר כתב לישב דסגי בהא דרוב צדדים הוא משוקע במים ומה שאינו משוקע הוא במיעוטו.

אמנם החזון איש [מקואות י' ס"ק א'] תמה על זה מה שייך כאן בית הסתרים דאילו היה מכניס את כל היד לתוך המים אז היה שייך לדון משום חציצה של היד שעומד ליקצץ ושייך לומר דהוא בית הסתרים ואינו חוצץ אבל כשלא הכניס כל היד לתוך המים כלו במים מה יועיל שהמקום העומד לקציצה הוא ביה"ס הלא בכ"מ שאין ביה"ס טעון ביאת מים טעון שיכוסו המים בחוץ על מקום המכסה את ביה"ס וביה"ס היא כתוכו וקרבו של הדבר ואין טעון ביאת המים על קרבו רק על חוצו אבל הכא שלא הכניס היד למקוה כלל ודאי לא עלתה לו טבילה דאם כל היד הוא גוף הכלי הרי לא טבל כלו ואם אין כל היד גופו הוי חציצה והתו' חולין ע"ג א' כתבו דבשלשלת איירי ואין כאן משום חציצה כלל ואין רק אי כלו כגופו וניחא הכל עכ"ל

ובאמת במאירי כתב כשיטת החזון איש דמיירי בהכניס את כל היד בתוך המים אלא שעד מקום המידה תורת טבילה עליו שאם יש בו חציצה לא הוי טבילה לאפוקי ממה שעומד ליקצץ שאין חציצה שם פוסלת.

ולבאודה נפ"מ לדינא מש"כ האגרות משה שמקום חיבור אינו צריך טבילה כיון דהוא בית הסתרים, דכל זה לשיטת הר"ש והרא"ש אבל לשיטת התוס' והמאירי וכן הוא שיטת החזו"א צריך להטביל את כל הכלי דאם לא יטביל את כל הכלי יש כאן מקום החיבור שלא טבל ולא מהני מה שזה בית הסתרים.

והנה בשו"ע יו"ד סימן ר"ב ס"ט ידות הכלים שהם ארוכות ועתיד לקוצצן מטביל עד מקום שעתיד לקוצצו ודיו, וכתב הט"ז סק"ט ולא הוה מקום החתך חציצה לפי שהוא בית הסתרים ואינו חוצץ, ובב"י הביא את דברי ספר התרומה שכתב דהתוס' מוקמי משנה הנ"ל דוקא בעשוי כעין חוליות ואעפ"כ סתם בשו"ע דמהני טבילה עד מקום שעתיד לקצוץ ולא הצריך שיהא עשוי חוליות ומבואר להלכה כהר"ש והרא"ש ודלא כהתוס'.

וביותר הדבר מפורש בד"מ הארוך וכתב ב"י וכתבו הר"ש והרא"ש וטעמא דלא הוי מקום החתך חציצה כמפורש בתוספתא ולא כספר התרומה דמפרש לה דוקא בידות הכלים העשויין כחוליות כמין שלשלת.

ואף דהרמב"ם בפ"ג דמקואות הלכה כ"ה פסק דדוקא בעשוי כעין חוליות וכן פירש בפיה"מ וכדעת התוס' מ"מ הב"י והרמ"א סתמו דלא כוותיה הרי לנו דנפסק בשו"ע כהר"ש והרא"ש שבכה"ג אין בו משום חציצה וע"כ צ"ל כדברי האבנ"ז והאגר"מ דכן נקטינן להלכה דנחשב כולו במים ומהני להכלי טבילה וא"כ הוא הדין בנידון דידן יכולים להטביל הכלי עד מקום חיבור החוט להכלי באופן שכל המקום הצריך טבילה יהיה במים ואי"צ להטביל החוט.

עוד יש לדון אם יש לחייב לטבול חוט חשמל המחובר לכלי מדין ידות הכלים שצריך טבילה, ויש לחלק דידות הכלי הוא חלק משימוש הכלי משא"כ חוט חשמל אה"נ שאי אפשר להשתמש בכלי ללא חוט חשמל מכל מקום אינו חלק משימוש הכלי, אמנם דעת מרן הגרי"ש אלישיב להצריך טבילה את חוט חשמל המחובר לכלי.

יח] בלנדר יד שיש בו שני חלקים אם צריך לטבול את החלק שבו המנוע חשמל

ובנדון זה יש כאן שני חלקים נפרדים וחלק אחד הוא לאוכל וחלק אחד הוא מנוע חשמל ומחברים אותם בשעת טחינת האוכל ויש לדון כאן א, אם צריך לטבול שני החלקים יחד כיון שנחשב לכלי אחד או שנחשב לשני כלים, ונראה דכיון שחלק החשמל אין משתמש בו באוכל אפילו שמחברים אותם נחשב לשני כלים ואין צריך טבילה חלק החשמלי ויכול לטבול רק את חלק שמשתמשים בו לאוכל, ואין כאן חשש לא משום **נידון שני כלים מחוברים**, בכלים פכ"ה מ"ד הרובע וחצי הרובע נטמא הרובע לא נטמא חצי הרובע ומסקינן וכשהוא מטביל מטביל את כולו ופי' הרמב"ם ז"ל בפיהמ"ש דאין כולו טמא מ"מ צריך שיטביל כל הדבר **כיון שהן גוש אחד** עכ"ל וכאן אינו גוש אחד אלא שני חלקים נפרדים ולא מסתבר שהשימוש ביחד בשני חלקי הכלי חשוב כגוש אחד לחייב טבילה, שחלק המנוע הוא רק מפעיל את החשמל אבל אינו כלי אכילה ואינו גוש אחד ולכן אין צריך טבילה חלק המנוע החשמל, (ודמי למוכני בגמ' שבת מד ועי' תוס' מח ע"ב ד"ה דבר תורה) ומצד שחלק המנוע משמש בית יד לחלק השני שמתשמש בו לאוכל ואפשר שעיקר נעשה לצורך המנוע ולא נעשה לצורך בית יד ולכן אין לו חשיבות בית יד דרק לאחר שכבר נעשה מנוע משתמשים בו גם כבית יד, ודעת מרן הגרי"ש אלישיב לחייב טבילה גם את חלק המנוע וצריך להטביל בשעה ששני החלקים מחוברים יחד.

הגאון רבי **צבי ורשנר** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

בדין טבילת כלי חשמל

לפי המציאות של היום יש לדון הרבה בחיוב טבילה בכמה סוגי כלי חשמל המשמשים לאוכל, ויש כלים גדולים שקשה מאוד להטבילם, ויש כלים שיש חשש שיתקלקלו במים, ואנסה בעה"י לברר כמה ענינים יסודים בזה.

דין כלי שחיברו לקרקע

באופן שחיברו את הכלי לקרקע, הנה היד אפרים על השו"ע יור"ד סי' קכ ס"ה הביא משו"ת שב יעקב (ח"א סימן לא) שביאר טעם המנהג שלא נהגו להטביל הקדרה של נחושת הקבועה בתנור בית החורף, אף שנחשב לכלי אוכל שלוקחים מהקערה מים ללוש הפת וליקח לתבשילין ונותנין ממנו לשתות טיי"א, וכתב הטעם למנהג כיון שקובעין אותו בתנור והתנור קבוע בקרקע ולא נעשה לכתחילה להשתמש בהם אלא במחובר, ואין מטמאין בשום טומאה, מכל שכן בטומאה זו. והוסיף היד אפרים דמהאי טעמא אין נוהגין לטבול יורות גדולות של נחושת שקובעין בווינהייזר, משום דעיקר תשמישן היא בעת שמחוברין לקרקע, ובכה"ג אין צריכים טבילה.

אולם הערוך השולחן (שם סי' קכ סעיף לט) חולק על השב יעקב והיד אפרים, דאין לומר שפטורים מטבילה מטעם דמחוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע, שהרי קיי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש.

ונראה דלא שייך כאן ענין תלוש ולבסוף חיברו דהוה כתלוש, דהנה בשבת דף נח הגמ' מביאה ברייתא 'זוג של בהמה טמאה, ושל דלת טהורה'. ופרש"י הטעם מדוע של דלת טהורה, דדלת מחובר לבית הוא שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה, וזוג העשוי לו בטיל לגביה. ולכאו' צ"ע דדין זה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים במסכת כלים פט"ו מ"ב בדף של נחתומין שקבעו בכותל, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין, ומפרשינן בב"ב סו ע"ב שנחלקו אי כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע או אינו כקרקע.

אבל נראה פשוט שאינו ענין לזה, אלא שגם למאי דקימ"ל כחכמים שהמחובר לקרקע אינו כקרקע מ"מ כל המשמש את הקרקע בטל לגביה, וע"כ זוג של דלת טהורה כי בטיל לדלת, והדלת מחובר לבית שהוא חבור לקרקע. ודין זה מבואר במסכת כלים

פי"א מ"ב 'כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא, חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצינור שנעשו לקרקע'.

וזהו גם הביאור במש"כ הרמב"ם פ"ט מכלים ה"א לגבי הדין הנ"ל שהנגר והמנעול והפותת שתחת הציר וכו' טהורים מפני שאלו עשויין לקרקע, שאפילו קודם שיקבעו ג"כ לא מטמאים. והביאור הוא, דכיון דדין זה אינו מצד הא דד"ז מחובר לקרקע אלא מכיון שמשמש את הקרקע הוא טפל אליו, א"כ גם קודם שיקבעו אותו לא מטמא, דכבר טפל אליו.

אמנם ברש"י הנ"ל שכתב שהטעם שהזוג העשוי לו בטיל לגביה כדאמרינן בריש פרקין דלעיל כל המחובר לו הרי הוא כמוהו, עכ"ל. משמע שחולק בפרט זה על הרמב"ם בזה, דס"ל דדוקא כשהוא מחובר ממש אינו טמא, אבל כל שהוא תלוש אפילו שעשוי לדלת כיון שראוי לשימוש אחר עדיין אין לו דין של קרקע, אבל בעיקר הדבר ס"ל ג"כ שיסוד הדין הוא מצד שהוא טפל לקרקע.

ולפי"ז לא קשה קושית הערוך השלחן, דכאן אין ההיתר מצד מחובר לקרקע שנחלקו בזה רבי אליעזר וחכמים, אלא מצד משמש את הקרקע שבזה לכו"ע אינו מקבל טומאה, וה"נ משמש עם הקרקע ג"כ אינו מטמא וכדמבואר ברמב"ם לגבי עריבה שקבעה בכותל ודף של נחתומים שקבעה בכותל, שאם נעשה מתחילה לשמש עם הקרקע טהור לכו"ע, וכמו שמבואר שם בשבת לגבי הזוג דאי עשאו מתחילה לכך אינו מק"ט, וזהו אפילו לרבנן דסברי דתלוש ולבסוף חיברו לא נחשב כקרקע, דהא מ"מ נעשה לשמש את הקרקע. והא דלרבנן טמאין הדף והעריבה שקבען בכותל, ביאר הרמב"ם שזהו משום דמתחילתן לא נעשו לשמש את הקרקע וכבר חלה עליהן תורת קב"ט ולא פקע אלא ע"י שינוי מעשה, עי' קה"י טהרות סי' יא וחזו"א מקואות תנינא סי' ב ס"ג יג.

דין מחובר לקרקע לגבי טבילת כלים

אבל ראיתי שהביאו שבשו"ת יהודה יעלה (להר"י אסאד זצ"ל) יור"ד סי' רטז חולק על שב יעקב, כי דין זה דמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה נאמר דוקא בטומאה ממש ולא לגבי טבילת כלים חדשים שאינו לטהר מידי טומאה.

ודבריו אינם מוכרחים, דמצינו בפוסקים שדימו דין דטבילת כלים לדין טומאה, וכמש"כ הראשונים שלפי המבואר בירושלמי שהטבילה הוא שיצא מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל, אם טובל לפני הגעלה הוי טובל ושרץ בידו. וכן מבואר בחכמת אדם (כלל עג סי"ג) שהקונה כלי מגוי ונקבה נקב המוציאה מטומאה בעלמא, ושוב תיקנה הישראל פטור מדין טבילת כלים, כיון שפרחה ממנה הטומאה.

ובגידולי טהרה סי' יז כתב להוכיח דאין לדמות טבילה לטומאה מדין כיסוי הכלים, דלגבי טבילת כלים קימ"ל ביור"ד סעיף ה' דכיסוי כלי צריך טבילה, ואילו לענין טומאה משנה שלימה שנינו במסכת כלים דכל הכיסוין טהורים, אלמא דגם הא דלא

נחשב כלי לגבי טומאה מ"מ נחשב כלי לגבי טבילת כלים.

אבל לכאו' יש לחלק אם החיסרון הוא בשם הכלי או בחשיבות הכלי, דודאי לענין שם כלי מה נחשב לכלי יש לדמות דין טבילת כלים לדין כלי לטומאה, דכל שאינו כלי לענין טומאה ה"נ אינו צריך טבילה כשקונה אותו מגוי, שגם ענין הטבילה הוא משום טומאת הגוי, אבל לענין חשיבות הכלי איזה כלי נחשב לחשוב בזה אין לדמות דין טבילת כלים מגוי לדין טומאה. והביאור בזה, שהחיסרון בחשיבות הכלי הוא חיסרון ב'מקבל טומאה' שאף שהוא כלי אינו מקבל טומאה כי הוא לא חשוב, וכמו שפחות מכביצה אוכלין אינו מקבל טומאה אף שגם בפחות מכביצה יש לו שם אוכל מ"מ חסר בחשיבות האוכל, וע"כ בקונה כלי מהגוי שאין הטומאה ע"י 'מקבל טומאה', שהטומאה חלה ממילא כיון שהוא כלי של גוי, בזה לא בעינן חשיבות של כלי, וגם כלי שאינו חשוב כמו כיסוי כלי הוא טמא וצריך טבילה.

וכן נראה בסוגיא שם בשבת, דילפינן מהא דכתיב בפרשת טהרת כלים של מעשה מדין 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש', דאפי' כלי שכל שימושו הוא רק 'דיבור', שעשוי להשמיע קול, מ"מ צריך לטהרו מטומאתו. וכן ברמב"ם פ"א מכלים ה"ט דרש פסוק זה לרבות דיני טומאת כלים, שפשוטי כלי מתכות מקבלים טומאה, וכן כלי הבא במדה אם הוא של מתכת טמא. וכתב הרשב"א דאף דהאי קרא בגיעולי גוים כתיב, מ"מ אם אינו ענין לגיעול, תנהו לענין טומאה ואסיפיה דקרא קאי 'אך במי נדה יתחטא'. והנה האי קרא 'אך במי נדה יתחטא', מפרש בעבודה זרה עה ע"ב דקאי על טבילת כלים מהגוי, אלמא דמה שאינו כלי לענין טבילת כלים מהגוי ה"נ אינו כלי לגבי טומאה.

כלי המחובר לקרקע ע"י חוט חשמל

והנה בשו"ת חלקת יעקב (יור"ד סי' מא סק"ג) כתב לענין טבילת כלים בכלי המחובר לחשמל כגון טוסטר, שיש היתר ברור להשתמש אף בלא טבילה, כיון שנעשה לכתחילה רק להשתמש כשהוא מחובר לכותל, ואף דבשעה שאין משתמש בו אינו מחובר לכותל, מ"מ כיון שנעשה רק להשתמש כשהוא מחובר אין מקבל טומאה, ומכל שכן טומאה זו. אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן נז) חולק עליו בתקיפות, דפשיטא דבזה לא נקרא מחובר לענין זה לפטרו מטבילה. ולא ביאר למה פשוט לו דלא נחשב מחובר לקרקע. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תנ) כתב דפשוט שלא נחשב משמש עם הקרקע, כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע.

ויש לדון בדבריהם, דהרי בשבת נח ע"ב מבואר דמספורת של פרקים העשויה מסכינים נפרדים, ומחברים את הסכינים רק בשעת מלאכה מ"מ הם חיבור לטומאה, שאם נטמא זה נטמא זה. ומזה הגמ' מוכיחה דגם מה שההדיוט עושה הוי חיבור בשעת מלאכתן ונחשב לחיבור. ולכאו' ה"נ כה"ג נחשב לחיבור לקרקע ופטור מטבילה.

אמנם יש מקום לדון לפי מש"כ בחי' רבנו חיים הלוי (כלים י, טו) בביאור דברי

הרמב"ם שפסק שחצוצרה המורכבת מחוליות, שאם גם הדיוט יכול להרכיבה אינה נחשבת כלי ואינה מקבלת טומאה אפילו כשהיא מחוברת. ומבאר לפי חידושו שיש שני דינים בקבלת טומאה בכלים, חדא שיהא נחשב כלי, ועוד שיהא ראוי לשימוש ויהיה כלי מעשה. וסובר הרמב"ם שלענין להחשב כלי הקובע הוא אם יש לכל חלק שם בפני עצמו כמבואר בדבריו בפ"ט, ובאופן שלכל חלק אין שם לעצמו כמו בחלקי החצוצרה וכדי שיהא לה שם וצורת כלי צריך את חיבור החלקים יחד, לכן צריך חיבור טוב וראוי על ידי אומן כדי שהחיבור יעשה אותו לכלי, ואם כולם יכולים לפרקו ולחברו אין חיבור כזה יוצר כלי לקבלת טומאה. אבל בכלי המורכב משני חלקים, שלכל אחד מהם יש שם לעצמו כמו זוג ועינבל שבסוגיא כאן, הם נחשבים כלי אפילו כשהם מפורקים, אלא שהגמ' שאלה מדוע הזוג לעצמו נחשב כלי מעשה, ועל זה אמרינן שהסברא היא להיפך, שאם בקלות גם הדיוט יכול להחזירם ולחברם ביחד הזוג נחשב שיש בו שימוש שיכול להשתמש בו בקלות על ידי חיבורו לעינבל, אבל אם צריך אומן להחזירו אין הזוג לעצמו נחשב ראוי לשימוש ואינו כלי מעשה. וכשהם מחוברים בודאי שהם מקבלים טומאה שהרי הוא ראוי לשימוש, וכדי להחשב כלי אין צריך את החיבור בכלל שהרי יש לכל חלק שם לעצמו.

ולפי"ז יש לדון לגבי הנידון של כלי חשמל, שי"ל דה"נ כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך, אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע, וי"ל.

אם יש עצה לפרק את הכלי באופן שההדיוט יכול להחזירו

ובפוסקים כתבו עצה לפטור את הכלי חשמל בטבילה, ע"י שיפרק ומבטל את הכלי מתורת כלי לגמרי ושוב יחבר אותו, שאז נעשה מחדש על ידי ישראל ולא נקרא כלי עכו"ם. וכתבו דהוא דוקא אם צריך אומן שכיון שאין הדיוט בקי להחזירו בטלה מינה תורת כלי, וכשישראל מתקנו נעשה כלי חדש אצל הישראל ואין עליו חיוב טבילה, אבל במפרק באופן שגם הדיוט יכול להחזירו לא נפטר מטבילה, דלא בטיל שם כלי מיני'.

ויש לדון בזה דגם אם הדיוט יכול להחזירו נפטר מחיוב טבילה. דבגמ' בשבת שם מבואר שאביי שאמר סברא זו דהואיל שההדיוט יכול להחזירו נדחה, ולמסקנא גם מה שההדיוט יכול להחזירו לא נחשב לכלי, וכמו שפרש"י הטעם דאע"ג דהדיוט יכול להחזירו מ"מ כל כמה דלא אהדריה לאו שלם הוא, ואינו כלי.

ולכאו' אינו ענין למחלוקת רבי יוסי ורבנן במסכת כלים ריש פכ"ו לגבי סנדל לדיקי, אם מטמאים כשהן מותרין, דשאני התם דעומדים לכך. וכיו"ב כתב הפני יהושע בדף נט ע"א בהא דכתבו התוס' להוכיח מהך דמטה דפרק שלשה שאכלו, דמטמא דההדיוט יכול להחזירה, דשאני התם שדרכה לפרקה תמיד יע"ש. וע"ע בדברי המהרש"א על תוס' ד"ה מתיב רבא. וע"ע בדף קב ע"א ברמב"ן ורשב"א שכתבו האי סברא דההדיוט יכול להחזירה לגבי מלאכת שבת שלא יחשב לבונה, וי"ל.

אי סגי לטבול את החלק שנחשב לכלי סעודה

ויש לדון עוד בהרבה כלי חשמל, שאף שהכלי אוכל מחובר למנוע ולחוטי חשמל, מ"מ יתכן שנחשב לשני כלים מחוברים, ויש לדון דסגי לטבול את החלק שנחשב לכלי סעודה, וכך לא יתקלקל החלק של החשמל.

וכה"ג יש לדון להסוברים שגם כלי חשמלי המחובר בו חוט חשמל צריך טבילה ולא נחשב לכלי המחובר לקרקע, האם כשטובל את הכלי צריך להטביל גם את החוט חשמל המחובר לכלי כולו למים, או שמספיק שיכניס למים את תחילת החוט הסמוך לכלי. וראיתי בקובץ מבית הלוי שהביא בשם גדולי הוראה שאינו צריך להכניס את החוט חשמל המחובר לכלי כולו למים, ומספיק שיכניס למים את תחילת החוט הסמוך לכלי. אבל לכאו' יש לדון בזה מתרי טעמא.

א) חדא יש לדון מהא דתנן בכלים פכ"ה מ"ג 'נטמא הרובע לא נטמא חצי הרובע', דהיינו כלי שיש לו ב' בית קיבול וכמו ב' כלים המחוברים זה לזה, אם נגע טומאה בחלק האחד לא נטמא החלק השני שהוא כב' כלים, ומ"מ לגבי הטבילה איתא התם 'וכשהוא מטביל מטביל את כולו', ובפירוש המשנה להרמב"ם כתב הטעם בזה"ל: ואמר כשהוא מטביל מטביל את כולו ואעפ"י שאחת משתי המדות היא שנטמאה, כיון שהן גוף אחד. ומבואר שאף שהטומאה לא נתפס אלא על חציו מ"מ לענין טבילה צריך לטבול את כל העצם. וה"נ י"ל לגבי החוט חשמל שאף שאינו צריך טבילה מ"מ כיון שהוא חלק מהעצם כל הכלי צריך טבילה כיון שמחובר ביחד ואינו עתיד לקוץ זה מזה. וכן בכלי חשמל לא סגי לטבול את החלק המשמש לכלי סעודה.

אולם במשנה אחרונה (שם על המשנה ה) הקשה על הרמב"ם, דאינו מובן דמאי שנא בעיקר טומאתן דאמרינן נטמא זה לא נטמא זה אעפ"י שהם עצם אחד. ועוד הקשה דתנן פ"י דמקואות כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקוצצן מטבילן עד מקום המדה, והרי ידות נמי הם עצם אחד. ולכן פירש המשנה אחרונה דכל דין המשנה התם אינו אלא חומרא דרבנן דחיישינן לאיחלופי. ולפי דבריו לכאו' לא שייך גזירה דאתי לאחלופי רק בכלי הראוי לשימוש אכילה, ולא בחוט חשמל או במנוע שאינו ראוי לשמש לאוכל.

אבל עיקר דברי המשנה אחרונה לא מוכרחים, שמה שהקשה על הרמב"ם מסברא, דמאי שנא טבילה מקבלת טומאה דאמרינן שאם נטמא האחד לא נטמא השני, י"ל שהוא יסוד בדין טבילה שאין הטבילה מועילה אלא אם כל הכלי במים, דלא שייך טהרה לחצאין. ומה שהקשה מהמשנה במקואות, יש לחלק דהתם הוא מצד עומד ליקצץ, ואכמ"ל.

אמנם יל"ע מדברי האיסור והיתר הארוך (שער נח סי' עז) שכתב בדין כלי עץ שניקב והטיל בו טלאי של מתכת, שצריך להטבילו דהכל הולך אחר המעמיד ונחשב ככולו מתכת, וכתב בזה"ל: "ואעפ"י שאין מטבילו אלא מחמת הטלאי מ"מ צריך שיכסו את כל הכלי, ולא סגי שיכסה רק הטלאי לבדו, דאף העץ נחשב כמתכת דבטיל הוא לגביה מאחר שמעמידו", עכ"ל. ולכאו' לדברי הרמב"ם הנ"ל לא בעינן לטעם זה דאף העץ נחשב כמתכת, דאפילו אם העץ לא נחשב כמתכת מ"מ יש להטבילו כיון שהוא מחובר אליו, וצ"ע.

ב) ויש לדון עוד להצריך להכניס את כל החוט בתוך המים מצד אחר, דהנה תנן במסכת מקוואות פרק י משנה ה "כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקצוץ, מטבילן עד מקום המדה". ומפרש הטעם בחולין עג ע"ב דכל העומד ליחתך כחתוך דמי. והקשה הר"ש ודבר תימה הוא דמ"מ ליהוי חציצה למקום חתך. ואין לומר דאיירי בידות של חוליות [כמו שבאמת תירצו התוס' בחולין שם], דהא מדקאמר רבי טרפון 'עד שיטביל כל הטבעת', מכלל דלת"ק סגי בחצי טבעת. ותירץ הר"ש דהוי כבית הסתרים דלא בעי ביאת מים, ודוקא באדם בעינן שיהיה ראוי לביאת מים אבל אבית הסתרים דכלי לא חיישינן בחציצה כלל.

אבל החזון איש (מקואות קמא סי' י אות א) תמה על הר"ש, דכיון שלא הכניס כולו למים א"א להתירו מטעם בית הסתרים כיון שאין המים מכסים מבחוץ, דהא דלא בעינן ביאת מים בבית הסתרים הוא דנחשב כעובי הדופן שלא צריך ביאת מים בתוכו, אבל ודאי דבעינן שהכלי יהיה כולו בתוך המים. ובכל מקום שאין בית הסתרים טעון ביאת מים שיכסו המים מבחוץ על מקום המכסה את בית הסתרים דבעינן שהכלי יהיה בתוך המים, אבל הכא שלא הכניס היד לתוך המים כלל ודאי לא עלתה לו טבילה.

ומיהו כעין זה בחזו"א נדה (סי' צה סק"ג), שכתב שאם טבלה האשה כבוניתא במים ופיה למעלה ופתחה פיה בשעת טבילה, אע"ג דמטי לה מיא על כל שפתי פיה ככל הטובלות, מ"מ דיינינן הכא כבית הסתרים חוץ למים דפסול מה"ת. והיינו דס"ל דאז לא נחשב שהבית הסתרים בתוך המים, דבתוך המים נחשב רק אם יש מים בכל הצדדים.

וכן כתב שם לגבי חציצה, דבטובלת שלא כדרך גדילתה ויש לה קמטין בגופה שאינו אלא כמיעוט המקפיד, וטעם מיעוט המקפיד שאינו חוצץ אינו מצד ביטול הזפת לגוף, אלא שאינו חשוב לחוץ ולהבדיל בין גופו לבין המים, וכיון שכולו בתוך המים ורובו נוגע במים החשיבה התורה טבילה.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' צו) כתב לתרץ דברי הר"ש, שיש לחלק דלענין חציצה הדין נותן שאותו מיעוט צריך שיהיה עכ"פ תוך המים, דמיעוט שאינו מקפיד בטל לגוף הנטבל וה"ה כמוהו. אבל לענין בית הסתרים בכלים ס"ל להר"ש דאינו בגדר טבילה כלל, וא"כ מה לנו אם חלק היד שאינו שייך לכלי מטעם עומד לחתוך הוא חוץ למים, עכ"ד. ולא הבנתי דבריו כלל, דעכ"פ אין הכלי כולו בתוך המים כיון שהחלק מעל המקום הזה הוא חוץ למים.

ולכאו' יש לתרץ דעת הר"ש ז"ל באופן אחר, דס"ל דלא צריך שיהיה מסביבו מכל הצדדים מים אלא צריך שיהיה כולו בתוך מים, שלא יהיה שום חלק מהכלי גם לא החלק הפנימי בחוץ לשטח המים. ולפי"ז באמת גם בחציצה לא איכפת לן שחלק מהחציצה מבחוץ.

ושם בשבט הלוי הביא שנחלקו בזה הראשונים, והוא במאירי בחולין עג ע"א שכתב מגדולי המחברים פסקו שאינו צריך להטביל אלא עד מקום שהוא עתיד לקיים והוא הנקרא בלשון תלמוד מקום מדה. אבל מגדולי המפרשים הקשו בה שהרי חיבורו מ"מ חוצץ שהרי היתר על השיעור שהוא דבק עמו הוה ליה כמי שהיה עליו טיט או זפת, ואעפ"י שהוא במיעוט שאינו מקפיד שאינו חוצץ, מ"מ מקום החציצה מיהא צריך לשקעו במים. ומתוך כך פרשו שצריך לשקעו כולו במים, אלא שעד מקום מדה תורת טבילה עליו וחציצה פוסלת בו אבל מה שבדעתו לקוץ אין עליו תורת טבילה ואין חציצה פוסלת בו, עכ"ל.

ועב"פ לשיטת החזו"א יש עוד סיבה להצריך לטבול את חוט החשמל, דבלאו הכי הוי חציצה במקום החיבור של החוט לכלי. וכן מהאי טעמא לא סגי לטבול חלק הכלי המשמש את האוכל אם אינו טובל את החלק המנוע וחוט חשמל.

נמוצא דמתרי טעמי י"ל שצריך לטבול גם את החוט חשמל, חדא מדין המבואר בכלים פכ"ה בשני כלים המחוברים 'וכשהוא מטביל מטביל את כולו', ועוד למש"כ החזו"א דבעינן שהמים מכסים מבחוץ. אמנם יש נפ"מ בין הטעמים, אם חציצה פוסלת בחוט החשמל, שלפי הטעם הראשון פוסלת ולפי הטעם השני אינה פוסלת.

הגאון רבי יוסף דוד וינגרטן שליט"א
רב קהל חסידים נאות הפסגה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו

שימוש חד פעמי בכלי שאין ידוע אם הטבילו אותו

הנה ראיתי בשו"ת דברי שלום (ח"ה קיצור פסקי הלכות סי' קסה) בשאל כלי את חבירו ואינו יודע אם טבלו אם מותר להשתמש בו וכתב להקל בכך להשתמש בו פעם אחת בלבד.

ובטעם הדבר כתב "יש להקל להשתמש בהכלי פעם אחת דעיקר טבילת כלים דרבנן לדעת הרמב"ם וספק דרבנן לקולא, הגם כי רוה"פ ס"ל דטבילה זו דאורייתא, וא"כ הוה ספק דאורייתא, אמנם כאן בארה"ב רוב כלים הם מתעשיות שיש יהודים מעורבים בהם וא"צ טבילה, לכן על פי רוב אינם מברכים על טבילה זו כאן, דהוה ספק אי צריך טבילה, ולכן יש להקל בספק אם הוטבלו עד שיוודע, או עד שיש מקום לידע אם הוטבלו" עכ"ד

וביון ששמעתי מכמה וכמה שמבטלים טבילת כלים וכן שאין מברכין מחמת כעין אלו הטעמים דלעיל, ולענ"ד לא נראה כלל כן להלכה, לכן הארכתי מעט לבאר דאין מקום להקל בזה כלל, הן בטבילה והן בברכה, והמטביל מחמת טעם הנ"ל ואינו מברך עובר על דברי חכמים שאסרו לעשות מצוה בלא ברכה, וכמבואר במתני' דתרומות (פ"א מ"ב) ובשו"ע (יו"ד סי' א ס"י) דערום ואילם לא יתרום וישחוט משום שאינו יכול לברך, ע"ש בראשונים ובמפרשים, והדברים ידועים ומפורסמים.

וי"ל בכל זה מכמה פנים:

א. בדין ספק דרבנן בנידון דידן

הנה מה שכתב "וספק דרבנן לקולא" צ"ע דהרי טבילת כלים חשיבא דבר שיש לו מתירין וא"כ אין להקל גם בספק דרבנן והארכתי בזה (עי' הערות לאליבא דהלכתא מתיבתא עמ"ס ביצה דף ג: ד"ה כללי דבר, מה שביארנו בזה), מדברי הצל"ח הידועים דכתב דהשתמשות בכלי אין בו דין דשיל"מ ושלעומת זאת בדברי השו"ע (סי' ק"ב ס"ג) מוכח דלא כדברי הצל"ח דכתב דכלי שנאסר בבליעת איסור לא חשיב דבר שיש לו מתירין רק משום שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וע"ש בש"ך סק"ח שפליג עליה שנחשב לדשיל"מ כיון דאין זה הוצאה גדולה, ומוכח דבלא טעם דהוצאה חשיב דבר שיש לו מתירין, ומזה דנו האחרונים (עי' שו"ת תשורת ש"י ח"ב סי' ק"ד) לגבי כלי שחייב טבילה שנתערב באחרים דלא

מתבטל משום דלכו"ע א"צ הוצאות על טבילה] ולדברי הצל"ח הרי בכה"ג אין לדון בזה כלל מדין דבר שיש לו מתירין וכמו שהעיר שם הפתחי תשובה (סוף סק"ו) ע"ש, ואמנם השו"ע לא כתב הטעם שמשום שצריך להוציא הוצאות אולם הרמ"א הוסיף ע"ז סברא זו וגם הב"י לא כתב טעם אחר בספרו הב"י אלא דברי הרשב"א שהם מקור דברי השו"ע, ואמנם הנו"ב עצמו הביא (תנינא או"ח סי' ע"ד) דבתוס' עירובין (מה: ד"ה אבא) מוכח דלא כדבריו ע"ש ועי' שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' מ"ח שכתב משום כך להחמיר בכלי שספק אם טבלוהו שיש להטבילו בלא ברכה ע"ש, ובפמ"ג (יו"ד סי' צ"ט משב"ז סקי"ב) נוטה לומר דאין דין דשיל"מ באיסור מוקצה מטעם הצל"ח וכתב דכן משמע ממרוצת דברי הר"ן במכילתין ע"ש 'ואם היינו אומרים דבשיל"מ לא בטיל היינו אכילה אבל טלטול בעלמא לא אמרו כנראה ממרוצת דברי הר"ן בפ"ק די"ט הוה אתי שפיר וכו" וקצת משמע דמסתפקא ליה בדבר ולא הכריע ויעוי' בשו"ת רע"א ח"ג (החדשות) סי' נו שכתב דמדברי השו"ע שהתיר להשתמש בכלי שנתן לגוי לתקנו דמותר להשתמש בו ולא חיישינן שמא השתמש בו הגוי דהו"ל ספק ספיקא ספק אם נשתמש ואם נשתמש שמא לא נשתמש בדבר הפגום, ולא הגביל השו"ע שאין להשתמש עד לאחר שיהיה בן יומו משום דבר שיש לו מתירין ומוכח דכיון דצריך לשימוש של היום לא חשיב דבר שיש לו מתירין וכדעת הצל"ח הנ"ל וצ"ע דהרי מוכח מהדין של כלי שנבלע בו איסור דחשיב דבר שיש לו מתירין משום שצריך להוציא הוצאות דלא כן, **ועכ"פ מבואר מדברי גדולי האחרונים המהרש"ם והתשורת ש"י שלמעשה אין להקל בדבר משום ספק דרבנן**, ובפרט שכאן דעת הרמב"ם היא נגד רוב הראשונים.

ב. מהו הספק כאן

הנה לא כתב מפני מה נסתפק לשואל אם נטבל או לא, דאם לקחו מאיש כשר הרי אין לחוש שמא לא טבל, דהרי ע"א נאמן באיסורין, ואם אין זה רק "חשש" בעלמא, לא שמענו שיש מקום לחוש במקום שאדם נותן לחבירו דבר מאכל ולא שמענו מעולם שאדם הבא לאכול אצל חבירו שחייב לשואלו אם העוף נשחט ואם נמלח ואם אין בו טבל וערלה ושביעית וכו', ואמנם הדבר צ"ע לכאו' מהמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קפה) דצריכה לומר טבלתי ודעת רוה"פ דצריך אמירה ממש ולא סגי בבאה אצלו משום דהיתה בחזקת איסור, אך כאן הרי בין כך יש ספק אם נתחייב הכלי מעולם [אם באמת אין זה "קאמפייני" של גויים וראה להלן בזה], ולא הוי איתחזיק איסורא, ורק אם זה מחברה של גויים הוי איתחזיק איסורא ולכא' צריך לשאול, אך למעשה הרי לא כתבו שצריך לשאול על דבר מאכל שאוכל אצל חבירו, וע"כ ע"פ המבואר בשו"ע סי' קיח וסי' קיט דמי שאינו חשוד ואין לו הנאה מהדבר אין צריך שאלה וסגי במה שנותן לחבירו וע"כ א"צ להגיע דווקא לדין דחזקה על חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתח"י דלא נאמר אלא בחבר, או דנימא דכו"ע חברים בכה"ג ואכמ"ל, ועכ"פ בדבר שאין הנאה למשאיל והמאכיל עצמו אין בזה חיוב של אמירה רק בכה"ג דנדה שגם לה יש הנאה מכך צריך לשואלה על כך ודו"ק.

וממילא אם אין זה רק חשש אינו נכנס בגדר ספק כלל ואם הוא באמת ספק כגון ששאל כלי מאלו שאין יודעים כ"כ מהאי דינא, או שהם חלשים בהליכותיהם לא ידעתי איך אפשר להקל נגד דעת רוב הראשונים הסוברים דהחיוב טבילה הוא מדאורייתא.

ג. איסור השתמשות בכלי שאינו טבול

אולם מאחר ואדם גדול אמר אימא בה מילתא, דיתכן לפמ"ש כמה מהאחרונים (ישוע"י סי' קכ סק"א) והסכימו לדבריו, שהגם שחיוב טבילה מה"ת מ"מ איסור השתמשות הוא רק דרבנן וע"כ שפיר יש כאן ב' צדדים לדרבנן דילמא כדעות דאיסור השתמשות רק דרבנן, וגם דילמא כהרמב"ם שחיוב טבילה רק דרבנן, אך עכ"פ לא נמלט מה דנתבאר לעיל דמ"מ יש כאן דין דבר שיש לו מתירין וכנ"ל.

ד. חיוב טבילה בכלים ששותפים בו יהודים

אכן מה מאד הכביד עלי דבריו שכתב "אמנם כאן בארה"ב רוב כלים הם מתעשיות שיש יהודים מעורבים בהם ואין צריך טבילה וכו'" והנה כמו כן הוא בארץ ישראל ואף אני שמעתי מכמה אנשים כסברא זו ופוטרים עצמם מברכה מחמת כן, ומקילים במקום ספקות וכד', ובאמת שעמדתי ואשתומם מה ראה על כך ומנא ליה לרומעכ"ת חידוש גדול כזה לדינא דשותפות יהודי פוטרת מן הטבילה והרי מבואר להדיא בש"ך (סי' קכ ס"ק כו) דכלי שהיה בשותפות ישראל וגוי וחזר הישראל וקנה חלק הגוי **חייב בטבילה**, ובחי' חת"ס שם (אות ט) דחייב בטבילה **בברכה**. והטעם כמו שביאר הש"ך (ס"ק כד) דהטעם דכלי שעכו"ם וישראל שותפים בו פטור מטבילה כתב האו"ה משום דאינו יוצא מידי שם טומאה בטבילה זו דהרי עדיין שם שותפות הגוי עליו, ולכן כשקונה מהגוי את חלקו צריך לטובלו להוציא שם טומאת הגוי מעליו.

אמנם באמת אין מכ"ז ראיה כ"כ לנדון דידן דהתם שאני שמתחילה היה של גוי גמור ולקחום ישראל וגוי בשותפות ואזי חייב בטבילה, אבל כאן דמלכתחילה היה בשותפות גוי וישראל אין להוכיח.

ובאמת בפרי תואר (ס"ק יב –יג) כתב לחלק בין אם רוב הכלי או חציו של גוי דחייב טבילה בברכה, ואם מיעוטו של גוי חייב לטבלו בלא ברכה ודבריו צ"ע לענ"ד דאם ע"י מיעוט אין זה כבר ששמו עליו וצ"ע ונראה מדבריו דלדעת הרמ"א אף אם מיעוט דגוי ג"כ חייב בטבילה בברכה, וכל מה שכתב הרמ"א דיטבילנו בלא ברכה הוא רק באופן דיש מחל' אם אומן קונה בשב"כ וצ"ע לע"ע.

ומאחר והדברים מפורשים בטעמם ונימוקם, שככל והיה בכלי שותפות גוי, ועתה עבר מטומאת העכו"ם לקדושת

ישראל חייב בטבילה וכמבואר בש"ך, וד' הפר"ת הם חידוש [ועכ"פ וודאי בחברה של נכרים שאולי ואולי יש בו מיעוט ישראל], יש להורות תמיד שיש להטביל בברכה, והגם שבשו"ת תשורת ש"י (שם) כתב שכלים הבאים ממרחק אין להטבילם בברכה שמא הם מפאבריק ישראל, אך היום שהשם של הפאבריק מודפס ומוטבע על הכלי ורק לחשוש שמא רובו ישראל זהו חשש כמעט ואינו קיים וע"כ שפיר יש להטביל בברכה.

הגאון רבי אברהם יעקב הכהן רוט שליט"א
רב קהילת יוצאי חברון קרית הרצוג ב"ב ומו"צ בקהילתנו

חציצה בכלי באופן שבעל אינו מקפיד ואשה מקפידה

הכינו כמה בקבוקי יין רקים לצורך מילוי בליקר שוקולד. בקבוקים אלו תוצרת חוץ וצריכים טבילה. יש ע"ג הבקבוקים תוויות. האשה אמרה שבדעתה להוריד תוויות אלו וביקשה מבעלה להוריד אותם, אבל הבעל לא שמע לקול אשתו וטבל את הבקבוקים בלי להוריד אותם כיון שהוא אינו מקפיד עליהם, ולדעתו גם רוב העולם אינו מקפיד עליהם.

והשאלה האם עלתה טבילה לבקבוקים.

ויסוד השאלה מי קובע מהו "מקפיד" האם הבעל שהוא **הבעלים של הכלי**, או שמא אזלינן בתר **מי שמשתמש בכלי** וממילא כלפי האשה לא עלתה טבילה לבקבוקים.

עי' שו"ע ק"כ י"ג "צריך להעביר החלודה קודם טבילה, ואם לא העביר, אם מקפיד עליו חוצץ". ומשמע שתליא בקפידא דידיה. ובשו"ע ר"ב ב' כתב "כל דבר שדרך להקפיד עליו חוצץ". ומשמע שתליא בקפידא דרובא דעלמא. ומבואר שתרתי בעינן שגם המטביל אינו מקפיד, וגם רובא דעלמא אינם מקפידים. וכן הוא בערוך השלחן יו"ד ר"ב.

ובהשקפה ראשונה היה נראה שאזלינן בתר הבעלים וממילא עלתה לה טבילה, כיון שדוחק גדול לדון חציצה לפי ה"משתמש" בכלי. שהרי לפי זה אם אדם משתמש בכלי של חבירו, והכלי הוטבל כדין, ויש עליו חציצה שכלפי הבעלים אינו חציצה. ורק כלפי המשתמש הוא חציצה, האם נימא שאסור להשתמש בו. והרי דבר זה היה צריך להיות מפורש בפוסקים, כיון שהוא מאד שכיח.

אמנם נראה שגם אי אזלינן בתר הבעלים לא עלתה טבילה לבקבוקים מכמה טעמים:

א] **עי' רש"י סוכה ו'** ע"ב ד"ה "אין מקפיד עליו" כתב "הוה ליה כגופיה **הואיל ואין סופו ליטלו** ובטיל לגביה ולא חייץ" מבואר שמקפיד היינו סופו ליטלו, ואינו מקפיד היינו שאין סופו ליטלו. ובנידון דידן יתכן שנחשב "סופו ליטלו" כיון שידוע שאשתו תוריד את התוויות, וממילא נחשב גם כלפי הבעל "מקפיד". [ודוחק לומר שמה שאשתו עתידה ליטלו נחשב עתיד להינטל לבד -כדין תפרים נמסים שיש שהתירו]

ב] בשו"ת מהרש"ם [ח"א סי' מ"ה ד"ה "עוד יש לי לדון"] מחדש שבני אשכנז שכותבים בכתובה "וישלטו בנכסיהם שווה בשווה" הרי שהבעל והאשה שווים בזכויות בנכסים, והאשה יכולה לתרום צדקה כמו הבעל. ולפי"ז לכאורה דין הכלי כדין כלי של שני שותפים שאם נלך אחרי הבעלות של הכלי הרי האשה היא גם בעלת הכלי וממילא לא עלתה טבילה לכלי שהרי היא מקפידה על התוויות, וממילא גם לבעל אסור להשתמש בזה. [ועי"ש שחולק על הג"ר שלמה גלוגר זצ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת שכתב שלשון זה הוא לשון "ברכה" דהיינו שאע"פ שהכל שייך לבעל, מ"מ מברכים את הזוג שינהלו את נכסיהם שווה בשווה וגם האשה תנהל את הנכסים כמו הבעל, אבל אין הכוונה שהנכסים שייכים לאשה. ומסקנת המהרש"ם לצרף סברא זו באופן שאשה עשירה נדרה סכום גדול לצדקה ללא רשות בעלה].

הגאון רבי שלום שאול הכהן מונק שליט"א
מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

נאמנות קטן לטבילת כלים

שלח בנו הקטן להטביל כלים, ונזכר שאינו נאמן באיסורים, והיאך יאמינו שיצא הכלי מחזקת איסורו, ונסתפק אם צריך לשוב ולהטביל בברכה, וביותר נסתפק בכלים שחיובם מדרבנן, ככלי זכוכית, אם גם בזה אין הקטן נאמן.

טבילה ע"י קטן

הנה, ראשית יש לבאר אם מהני טבילת קטן אם לאו, והיינו דגם כשהקטן יודע להטביל כדת ללא חשש חציצה, וגם יודע להזהר שיבואו המים לכל מקום, עדיין יש לדון אם צריך כוונה לטבילה כדי לטהר הכלי, ואם קטן בר כוונה בזה [כשמלמדים אותו לכוון].

ובחולין (לא א) איתא דבטבילה לקדשים לכו"ע בעינן כוונה לטבילה, ונחלקו אם גם לחולין כגון להתיר אשה לבעלה, נמי בעינן כוונה, או דגם בנפלה למים בלא כוונה [ולא כיוונה כל זמן היותה במים], עלתה לה הטבילה. ונחלקו הראשונים היאך נקטינן להלכה, ופסק השו"ע (סי' קצח סעיף מ"ח) לקולא שאי"צ כוונה לחולין, והרמ"א כתב ויש מחמירין, ויש להחמיר לכתחילה. ונמצא דלכתחילה צריך כוונה אבל בדיעבד עלתה לה טבילה.

ולענין טבילת כלים דעת רוב הפוסקים שלכו"ע אין צריך כוונה לטבילה דלא נחלקו אלא כשמעלין מטומאה לטהרה, ובכלים אין טומאה, ולכן לדינא קטן יכול להטביל לכתחילה, [ואפילו נפל הכלי מעצמו למים ש"ד ובלבד שהגיעו המים לכל המקומות]. וגם להסוברין (הב"ח והגר"א) שגם בטבילת כלים צריך לכתחילה כוונה מ"מ אפשר ללמד הקטן לכוון שטובל לטהר (כמש"כ התרוה"ד ח"א רנז, והובא בט"ז יו"ד קכ סקט"ז).

ומ"מ אין הקטן נאמן להעיד שהכלי טבול, וזהו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' ק"כ סי"ד) '.. אם טבלו לפני גדול הוי טבילה', כלומר צריך שיהא עדות של גדול על טבילתו, אבל טבילתו מצד עצמה מועילה, (כמבואר כ"ז בנו"כ שם).

(ויש לציין דמש"כ החיי"א לענין מצוות צריכות כוונה, דכל מעשה מצוה בעצמותו שאין האדם עושהו אלא מחמת המצוה הרי זה ככוונה למצוה, לא יועיל כאן למאן דס"ל דלכתחילה צריך כוונה גם בטבילה. דחילוק גדול יש בין כוונת המצוה לכוונת הטבילה, דכוונת המצוה היא כדי שיעשה האדם המעשה לשם מצוה, ובזה,

כשעצם המעשה נעשה מחמת המצוה ממילא אי"ז מעשה בעלמא והרי זה כמו שכיון, ואי"צ כוונה להדיא, אבל לענין כוונה בטבילה להשיטות שצריך כוונה בעינן כוונה גמורה לייחד המעשה לשם תכליתו. והא דלא בעינן עכ"פ כוונה למצוה כבעלמא, שהרי להלכה נקטינן דמצוות צריכות כוונה, הביאור דעצם מעשה הטבילה פועל גם בלא כוונה למצוה, ולכן אף בנפל הכלי (או האשה) מהני הטבילה, ועי' מש"כ בזה הלבוש סי' קכ סי"ד).

נאמנות הקטן בדאורייתא ובדרבנן

ובענין נאמנות קטן על הטבילה, כתב השו"ע (יו"ד סי' קכ סי"ד) 'אין מאמינים קטן על טבילת כלים' וכתב הט"ז (ושאר הנו"כ) הטעם מפני שטבילת כלים דאורייתא, ובדאורייתא אין הקטן נאמן. ולפי"ז בכלי זכוכית שחיובם מדרבנן אפשר ע"י קטן. וכן כתב ע"ז הגרע"א שם בתחילת דבריו, 'ולפי"ז בכלי זכוכית שלכו"ע חיובם מדרבנן יהא קטן נאמן להעיד על הטבילה', אך באמת יש כמה דעות בענין זה, ע"ש ברע"א ובביאור הגר"א ובפתחי תשובה, והמחבר עצמו סתם שאינו נאמן ולא חילק בין כלי מתכות לכלי זכוכית, ויש לברר דין זה ודעת השו"ע בזה.

אם חיוב הטבילה מדאורייתא

והצעת הדברים כך הם, דהנה נחלקו הראשונים אם טבילת כלים חיובה מדאורייתא או מדרבנן, (ולדעת הסוברים דאי"ז דאורייתא, הפסוק ד'וטהר אך במי נדה יתחטא' איירי בהזאה מטומאת מת, ואינו אלא אסמכתא למצות טבילת כלים), ודעת רוב הפוסקים (הראשונים) שחיובה מדאורייתא, והכי נקטינן להלכה. אמנם מן התורה אין החיוב אלא על כלי מתכות, וכלי זכוכית מבואר בגמ' שצריך להטבילם ככלי מתכות, דדמו לכלי מתכות, הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה ע"י התכה ככלי מתכות דמו, ומבואר באחרונים (עי' הג' רע"א שם שציין לאחרונים) שאין חיובם אלא מדרבנן. (וזהו דעת רוה"פ והכי נקטינן להלכה).

אינו נאמן בדאורייתא

ונשאל התרוה"ד (ח"א תשו' רנז) לענין כלי מתכות, אם נאמן הקטן לומר שהטבילום, וכתב שכיון שכלי מתכות חיובם מדאורייתא אין הקטן נאמן והוסיף שאף כשהדבר בידו אינו נאמן כמבואר בתוס' בפסחים דף ד ב' שאף שנשים ועבדים נאמנים בדאורייתא כשהדבר בידם אבל קטנים אין נאמנים. והביאו הב"י, וזהו שכתב בשו"ע שאין הקטן נאמן על טבילת כלים.

(יש לציין דיש המצדדים לומר דבמשמעות דברי הגר"א והש"ך ביו"ד סו"ס קכז (הגר"א סקכ"ט וש"ך סקל"א) משמע דס"ל בדעת הריב"ש דכשהדבר בידו נאמן הקטן אף במילי דאורייתא, אמנם י"ל לגבי אלו דברים נאמן).

הסתירה אם נאמן בדרבנן

אמנם לענין דרבנן ידועים דברי הגמ' בפסחים דף ד' ע"ב, לענין קטן (ונשים ועבדים) לגבי בדיקת חמץ 'הימנוהו רבנן בדרבנן', והיינו שקטן נאמן (להקל – רמ"א סו"ס קכז) במילי דרבנן, (ונשים

ועבדים נאמנים אף בדאו' בדבר שבידם, אלא שבדבר שיש בו טורח אינם נאמנים בדאו' אלא רק בדרבנן, כמבואר בתוס' שם), וכן משמע להדיא בתרוה"ד הנ"ל שלא סמכינן על קטן רק בכלי מתכות שאיסורם מדאורייתא, ומעתה יפלא טובא משמעות סתימת השו"ע שאין הקטן נאמן כלל.

אבל באמת בענין נאמנות קטן בדרבנן מצינו סתירות בזה, דאמנם בפסחים הנ"ל איתא שנאמנים, אבל בב' מקומות מצינו שאינם נאמנים אף בדרבנן. האחד בסופ"ב דכתובות במתני' 'ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן' ושם איתא גם דברים שהן דרבנן כגון עד כאן היינו מהלכים בשבת, ותחומין דרבנן, ועכ"ז מבואר דבקטנותן אינם נאמנים להעיד. וכן בעירובין נח ב' במתני' איתא שאפי' נשים ואפי' עבדים נאמנים לומר עד כאן תחום שבת, ומבואר דקטנים לא.

הטעם שנאמן בבדיקת חמץ

ובישוב הסתירה מצינו ג' אופנים בראשונים.

האחד הוא שיטת התוס' בפסחים ד' ב' [וכן כתבו גם התוס' בכתובות שם ובעירובין שם], דגם בדרבנן אין הקטן נאמן אלא בדבר שהוא בידו, ובדיקת חמץ בידו ותחום שבת אינו בידו.

השני הוא שיטת התוס' בעירובין דף לא ב' שאף כשהדבר בידו אין הקטן נאמן, ומה שקטנים נאמנים בבדיקת חמץ משום שמדובר בבית שלהם ורמיא עלייהו אבל בשליחות לאחרים בדבר שלא רמיא עלייהו אינם נאמנים, דאיכא למימר דמייאשי. [דאיתא התם שאין משלחין עירוב תחומין ע"י קטן ופירשו התוס' שם מפני שאינו נאמן, (ע"ש מה שהכריחם לזה ובגליון הש"ס שם). וחזי' דאף בדבר שבידו אין הקטן נאמן. אמנם רש"י פירש שעירובי תחומין אקנויי שביתה הוא וקטן לא אלים למיקני, ולדידיה יהא הקטן נאמן אף בשליחות].

האופן השלישי הוא שיטת הרמ"א ביו"ד סי' קכז ס"ג (עפ"י האו"ח בשם הריטב"א המובא בב"י סו"ס קכז), דהיכא דאיתחזק איסורא אין הקטן נאמן אף בדרבנן, ובדיקת חמץ לא אתחזק איסורא.

היוצא בקצרה מג' השיטות דקטן נאמן בדרבנן רק באופנים מסוימים או כשהדבר בידו או בדבר שלו דרמיא עליה או בלא איתחזק איסורא.

נאמן רק בשאי"ז בתורת עדות

וביאוד כלל הנדון בזה הוא כך, דהנה יש להבין דאם אין כלל נאמנות לקטן, היאך האמינוהו בדרבנן, דאם משנה מדבורו או שאומר בדדמי א"כ אין לסמוך עליו כלל, ואם באנו להאמינו בדבר שהוא בידו מכח נאמנות ד'בידו' א"כ יהא נאמן אף בדאורייתא, כדמצינו בראשונים די"א דעבד ואשה אינם כשרים לעדות אבל בדבר שבידם נאמנים אף בדאורייתא.

וחיסוד בזה הוא דקטן אינו בר עדות, דלעדות צריך דעת, ולקטן אין דעת, אבל מ"מ בדבר שאינו צריך תורת עדות מצינו דיש לו קצת נאמנות, כדאיתא ביו"ד

קכז ס"ד דנאמן להעמיד הדבר על חזקתו כגון שלא נגע הגוי ביין, והיינו ביש לו דעת לשמר. [וע"ש עוד בס"ג ברמ"א]. ובדברים שחיובם מדרבנן האמינוהו יותר, אך מ"מ אי אפשר להאמינו לגמרי אפי' בדרבנן אלא מכח נאמנות נוספת כגון 'בידו' שנאמן מכח מיגו או מכח בעלות, זהו לדעת התוס' בפסחים. ולדעת התוס' בעירובין הנ"ל שלדידיה מצינו שם בגמ' שאף בידו אינו נאמן, היינו דכדי להאמינו שעושה כראוי צריך גם שיהא רמיא עליה, וזהו דוקא בשלו, הטעם בזה דאז יש יותר הסתברות וחזקה שאומר אמת. [וע"ש בתוס' דמתחילה רצו לתרץ דמה שאינו נאמן אף כשהדבר בידו, משום שתחומין הוי דרבנן חמור ועשאוהו כדאורייתא, ומשמע שם דהוקשה להם ע"ז מבדיקת חמץ שהיא מצוה דאורייתא וגם יש בו צד חיובא דאורייתא, כשאינו מבטל, ואפ"ה האמינוהו, ולכן שוב תירצו דנאמן רק בשלו דאז רמיא עליה אחריות הדבר].

אבל יש להבין בשיטת הרמ"א שאינו נאמן באיתחזק איסורא, שהרי מקור שיטה זו, כמבואר בביאור הגר"א שם, הוא על פי המבואר בסופ"ג דסוכה (דף מא) דקטן אינו נאמן על השחיטה, ונאמן על הטהרות, והקשה הריטב"א שם, 'ואע"ג דקטן לא מהימן כלל באיסורין, כדאיתא התם בפ"ק דפסחים, וכדאמרינן לקמן והוא שגדול עומד על גביו, ולא סמכינן עליה גופיה דאמר לן דשחיט כראוי. י"ל דכי לא מהימן במילתא דהוה קאי בחזקת איסור מעיקרא, והוא מעיד שיצא מאיסור להיתר, כהיא דשחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, שאין לו היתר עד שיודע כראוי מפי עד גדול שראוי להעיד, אבל שמירת הטומאה דלאו סהדותא ממש הוא אלא אחזוקי טהרות בחזקת טהרה דמעיקרא, מהימן' עכ"ל הריטב"א, ומבואר שהקטן אינו נאמן באיתחזק איסורא. אבל יש להקשות דשם הרי איירינן לענין נאמנות מדאורייתא, והיאך יש מכאן ראיה שאף בדרבנן אינו נאמן באיתחזק איסורא, והרי בדרבנן הקילו טפי שנאמן גם במקום שאינו נאמן מדאורייתא, כדאיתא בפסחים הימנוהו רבנן בדרבנן, ואי נימא דאף בדרבנן אינו נאמן באיתחזק איסורא א"כ במה נאמן טפי בדרבנן, גם יש להבין למה אינו נאמן באיתחזק.

אך הביאור פשוט דס"ל להאי שיטה דלהעיד כנגד איתחזק יש ע"ז תורת עדות, ובזה לא שייך שיהא הקטן נאמן אפילו מדרבנן, דכיון שאינו בתורת עדות כלל אף מדרבנן אינו יכול להיות עד, ומ"מ הוסיפו חכמים נאמנות בדרבנן יותר ממה שנאמן מדאורייתא, שבמילי דרבנן נאמן גם להעיד על שינוי מצב כל היכא שאינו נגד חזקת איסור, וכגון שיכול לומר שבדק המקום שהיה בחזקת שאינו בדוק [ולא היה בו בודאי חמץ], ונמצא נקי. (ובסמוך יתבאר בכמה פנים למה בדיקת חמץ לא הוי איתחזק לדעת הרמ"א).

גדר איתחזק איסורא

והנה להרמ"א הטעם שבבדיקת חמץ נאמן הקטן משום דלא איתחזק איסורא, ואי"צ לתורת עדות, וכמו שנתבאר, והדגמ"ר והפתח"ת ציינו למ"א (או"ח תלז סק"ח) שתמה שהרי בדיקת חמץ הוי ודאי איתחזק איסורא, ובאמת דדברי הרמ"א קשים טובא

שהרי להעיד שהמקום בחזקת בדוק ושאין בו חמץ, זהו עדות נגד חזקה, דהיינו עדות להוציא הדבר מחזקתו, שהרי המקום בחזקת שמכניסין בו חמץ, ובחזקת שאינו בדוק וחייב בדיקה, וכל היכא שמעידין נגד חזקה אין הקטנים נאמנים, דלזה בעינן תורת עדות, והם אינם בני עדות, וכנ"ל. ובאמת כמה אחרונים טרחו ודחקו ליישב דברי הרמ"א, וכמו שיתבאר, אבל נושאי כלי השו"ע, הט"ז והש"ך והגר"א, שתקו ולא הקשו כלום, כמו שאין בדבריו שום תימה, וביותר תמוה דבביאור הגר"א אף טרח לציין ולהעמיד מקור הדברים, ולא אמר דבר בזה, והדבר צריך תלמוד.

והביאור בזה, דאיתחזק שייך רק כשיש דין על החפצא, אבל כשהדין על הגברא לפעול בחפצא, אין העדות כנגד חזקה, ומעתה מבואר דעת הרמ"א, דהוא ס"ל דחיוב הבדיקה לא ניתן כחיוב על הבית, אלא גדר החיוב הוא דעל הגברא מוטל לפנות החמץ שברשותו, וא"כ אין בבית חזקת איסור או חזקת חיוב, ונאמן הקטן. ולכן נו"כ השו"ע לא הקשו בזה. ואילו המ"א ודעימיה פשיטא להו דחיוב הבדיקה מונח על הבית וממילא הבית בחזקת איסור עומד, ועדות הקטן בא להוציא הבית מחזקתו, וזהו שהקשו שבדיקת חמץ ודאי איתחזק איסורא.

והנה החו"י [הביאו הבאה"ט] והפמ"ג והמאמ"ר תירצו דכוונת הרמ"א היא דכשאין ודאי חמץ בבית אז לא הוי איתחזק איסורא, (וביארו באופנים שונים מתי אין ודאות של חמץ), והיינו דס"ל דכשאין חמץ ידוע אז אי"ז דין על הבית, דמדינא אין חיוב לחפש אחר חמץ שאינו ידוע, וחכמים שחייבו לחפש בכל מקום שמכניסים בו חמץ ובחורים ובסדקים, אקרקפתא דגברא רמו לחיובא, אבל כשיש חמץ ידוע אז החיוב מונח על הבית שחייבים לפנותו מהחמץ, ואז הוי איתחזק איסורא, ואין הקטן נאמן לרמ"א.

נאמנותו בטבילת כלים דרבנן

ועכ"פ עפ"י השיטות שנתבארו לעיל כשנבא לדון אם נאמן הקטן בטבילת כלים שחיובם מדרבנן, נמצא, דלשיטת הרמ"א לכאו' לא יהא נאמן כיון דבזה לכאו' לכו"ע הוי איתחזק איסורא דטבילת כלים הוא ודאי דין בכלי ולא בגברא גרידא. [ולקמן יתבאר בע"ה שיש חולקים בזה].

ולשיטת התוס' בעירובין לא ב' יהא נאמן רק בכלים שלו ולא של אחרים. [ויש לדון אם מטביל כלים המיוחדים לתשמיש אביו לבדו, אם אמרינן דרמיא עליה ככלים שלו, או דלשיטה זו בעינן דוקא כלים שהקטן עצמו משתמש בהם, ומסתבר שנאמן, כיון דיש לו שייכות לטבילה זו, שטובל עבור בני ביתו, דאף בבדיקת חמץ אין החיוב עליו (דלא איירינן בגמ' בקטנים יתומים) ואפ"ה רמיא עליה מפני שרוצה שהמקום שדר בו יהא נקי מחמץ, וכעי"ז י"ל גם בטבילת כלים],

ולדעת התוס' בפסחים כל שהדבר בידו יהא נאמן.

אם צריך שיהא עתה בידו

אמנם גם לשיטת התוס' דכל שבידו נאמן יש נידון אם צריך שיהא עתה בידו.

דנחלקו הראשונים בביאור נאמנות ע"א בדאורייתא שנאמן כל היכא שבידו, דדעת רש"י ותוס' ורוב הראשונים (גיטין נד), דהנאמנות מטעם מיגו, שבידו לעשות כמו שמעיד, וא"כ אינו נאמן אא"כ עתה בידו לעשות דבלא"ה ליכא מיגו, ודעת הרא"ש והמרדכי וכ"פ הטור (יו"ד ר"ס קכז) דנאמנות דבידו הוא מדין נאמנות בעל הדבר, דכשהדבר בידו ה"ה כבעליו, וא"כ נאמן כל שהיה בידו גם אם עתה אינו בידו. ועי' בש"ך יו"ד ר"ס קכז דמשמע דס"ל כדעת רש"י ואינו נאמן אלא כשעתה בידו, וכתב דכ"מ בשו"ע, ע"ש, ובביאור הגר"א שם משמע דס"ל כהרא"ש דכל שהיה בידו נאמן. ועי' חכמ"א כלל עב ס"ג מה שכתב בזה.

בסתימת המחבר שאינו נאמן

ומעתה יש ליישב סתימת המחבר שאין הקטן נאמן, (ולא חילק בין כלי זכוכית לכלי מתכות), בכמה אנפי, דאם ס"ל כהרמ"א דהיכא דאיתחזק איסורא אין הקטן נאמן אף בדרבנן, וס"ל דטבילת כלים הוי איתחזק איסורא, [יעויין מש"כ בזה להלן] א"כ אין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, ואינו נאמן כלל. ואף אם ס"ל כדעת התוס' בפסחים דנאמן רק כשבידו, נמי יש ליישב, דכיון שאין הדבר פסוק שנאמן כלומר שפעמים הרבה אינו נאמן, לא מיבעיא להסוברין דנאמן רק כשעתה בידו, דפעמים הרבה שאין הדבר בידו, כגון כשבית הטבילה סגור, או שנתרחק הרבה משם, או שמעוכב עתה מלילך שם, (או בשבת ויו"ט שאסור להטביל משום מתקן מנא), אלא אף להסוברין דאם היה בידו נאמן גם כשאינו בידו, וכן גדר בידו לגבי טבילה אינו דבר המוכרע, דכיון שאין מקום הטבילה נמצא תחת ידו תלוי הדבר בהרבה פנים אם נחשב הדבר כבידו, (גם פעמים שקשה לקטן להטביל מפני שמקום הטבילה עמוק וכדו', ויש לדון אי הוי בידו בכה"ג), וכיון דאי"ז מילתא דפסיקא לא נקט לה. ואף אם ס"ל כדעת התוס' בערובין לא ב' דרק בדבר שלו הקטן נאמן, נמי י"ל דכיון דאין נאמנות הקטן דבר קבוע, סתם הדבר ולא פירש. ונמצא ב' אופנים בביאור סתימת השו"ע או דס"ל דאין הקטן נאמן גם בדרבנן, או דס"ל דאינו נאמן תמיד, ולכן לא דיבר מזה.

והנה, החכמת אדם (כלל עב סעיף טז) כתב דמדסתם השו"ע משמע דס"ל דגם בכלי זכוכית אין הקטן נאמן דאיתחזק איסורא. אמנם מדויק בדברי רוב הפוסקים שסוברים שהשו"ע איירי רק בכלים שחיובם מדאורייתא, וכמש"כ בתרוה"ד להדיא, ולא בא כלל לבאר אם בכלי זכוכית יהא הקטן נאמן.

דעות האחרונים להלכה

ולהלכה מצינו כמה דעות בזה באחרונים, דדעת הפמ"ג (באו"ח תנא משב"ז סק"ו ושם בתלז סק"ח בא"א) כהרמ"א דאינו נאמן אף בכלי זכוכית כיון דאיתחזק איסורא, (והניח בצ"ע), והביאו הפתחי תשובה כאן.

ודעת המ"א באו"ח סי' תלז סק"ח כדעת התוס' בעירובין דרק בשלהם נאמנים, (וכן פירש את פסק השו"ע באו"ח סי' תט ס"ח לענין עירוב, כדבריהם).

ודעת הגר"א ביו"ד קכ שם, דכל היכא שהדבר בידו נאמן בדרבנן, וכן מצדד רע"א שם על הט"ז סקט"ז, ובאו"ח תלז סק"ח במ"א, שבכלי זכוכית יהא הקטן נאמן אף בשליחות, ודלא כהתוס' בעירובין, ועכ"פ ודאי דבעינן שיהא בידו, וכהתוס' בפסחים. [וכ"כ לדינא בערוך השולחן].

והחכמת אדם כלל עג סעיף כא כתב 'ונ"ל דבכלי זכוכית לצורך שבת נאמן דאינו אלא מדרבנן'.

ספיקא דרבנן באיתחזק איסורא

והנה קיי"ל דספק דרבנן לקולא, וא"כ לכאו' מכח האי כללא יש להקל בכלי זכוכית להאמין הקטן על טבילתם, אחר שיש מקילין בזה, (אא"כ יתברר לן דהעיקר להלכה כדעת המחמירים). אמנם בנידו"ד לכאו' יש להחמיר, דמבואר במ"ב (סי' עו סקכ"ה לענין ספק מי רגלים לגבי ק"ש) בשם החיי אדם דבמקום דאתחזק איסורא אזלינן לחומרא אפילו בדרבנן, ורק בשעת הדחק שיתבטל ע"ז מק"ש ותפילה יוכל לסמוך על הפוסקים דבדרבנן אזלינן לקולא אף באתחזק, וכיון שבענייננו, לדעת כמה פוסקים, הוי איתחזק, אין להקל בסתמא שלא בשעת הדחק, ויש לברר איזה שיטה מהנ"ל היא העיקר להלכה.

אם קטן נאמן באיתחזק איסורא

והנה שיטת הרמ"א שאין הקטן נאמן בדרבנן באתחזק איסורא, דעת רוב הראשונים אינה כן, כמש"כ הגר"א שם דדעת התוס' בפסחים (ובכתובות ובעירובין נח) אינה כן, וכן פסק שם הגר"א דלא כרמ"א, (גם לדעת התוס' בעירובין לא ב' שנאמן בדבר שרמיא עליה מבואר דאי"ז תלוי אם איתחזק). והמ"א (או"ח תלז סק"ח) כתב דהריב"ש והתרוה"ד פליגי, [וכ"כ הש"ך ביו"ד קכ"ז סקל"א ע"ש].

ולדעת המ"א ודעימיה שבדיקת חמץ הוי איתחזק איסורא א"כ מבואר דקטן נאמן אף באיתחזק איסורא, ואף למה שהביא הבאר היטב מה שיישב החק יעקב שמדוייק בגמ' וכן בשו"ע שנאמנות הקטן הוא רק בבית שהוא בחזקת שאינו בדוק, ואין בו ודאי חמץ, ובכה"ג אין כאן איתחזק, אבל בבית שהוא בחזקת שיש בו חמץ באמת אין הקטן נאמן, דאז הוי איתחזק, וכן פירש הפמ"ג דלהרמ"א צ"ל דאיירי בחדר שאין תשמישו תדיר שאז אינו בחזקת שיש בו ודאי חמץ. והמאמ"ר ג"כ כתב ליישב הרמ"א מקושיית המ"א, דנאמן במקום שאין ודאי חמץ, וכתב כמה אופנים בזה, או דמיירי שאין איש דר בבית (כ"כ בר"ס תל"ו) או דבחורין ובסדקין אין ודאי חמץ או דאולי הרמ"א איירי לאחר הכיבוד (שקודם הבדיקה) כנהוג, (תל"ז סק"ה) עדיין אי"ז מיושב בריוח, שאי"ז כפשטות הסוגיא, שנאמנים הקטנים בכל גוונא.

ואמנם מצינו להדיא במ"ב ובשעה"צ שלא נקטינן כן להלכה, (כפירוש הזה ברמ"א), אלא כדעת כל הפוסקים הסוברים דקטנים נאמנים גם במקום שיש בו ודאי חמץ. אבל אין מכאן ראיה שדעת המ"ב להלכה דלא כהרמ"א, דהא"ר ס"ל ג"כ בדעת הרמ"א דרק בודאי חמץ הוי איתחזק, ומ"מ ס"ל דבבדיקת חמץ נאמן גם בודאי יש חמץ, ומשום דס"ל דמה שכתב הרמ"א שאינו נאמן באיתחזק היינו דוקא כשמעיד על

אחרים ובתל"ז אירי שמעיד על עצמו, [והסברא בזה שעל עצמו אי"צ תורת עדות], ונמצא דהכרעת האחרונים והמ"ב א"ש גם לרמ"א. [ועכ"פ לענין טבילת כלים, להא"ר נמצא דגם לרמ"א נאמן הקטן לומר על עצמו שהטביל הכלי]. גם הפמ"ג (תלז א"א ח) כתב דלהרמ"א 'נאמן לומר שהוא תיקן, כדמוכח 'קטן היודע לשמור ידיו' בדרבנן, וכ"מ לכאו' ממ"ש אנן בדקנוה, והבן'. עכ"ל. ואולי כוונתו כהא"ר.

ובמז כן למש"כ לעיל בדעת הרמ"א דס"ל שחובת בדיקת חמץ רמיא אגברא ולא על הבית, ולכן ל"ה איתחזק איסורא, ע"ש, א"כ גם לרמ"א הקטן נאמן אף בודאי איכא חמץ בבית.

אם טבילת כלים הוי איתחזק איסורא

והערוך השולחן כתב בזה סברא חדשה, [וכדבריו כתב כבר בס' בית הלל בסי' ק"כ ס"ב ע"ש], דאיסור ההשתמשות בכלי שאינו טבול אינו בגדר איתחזק איסורא, ואף להרמ"א נאמן הקטן בכלי זכוכית. דהוא (הערוה"ש) פסק ג"כ שבכלי זכוכית נאמן הקטן, וכתב דיש מי שפקפק בזה (וציין לפ"ת בשם הפמ"ג) מטעם דבחזקת איסור גם בדרבנן אין נאמנים, אמנם לענ"ד נראה דלא מקרי איסור אלא מצוה, דלכן אין המאכל נאסר כשנשתמש בכלי קודם שהוטבל, עכ"ד. והיינו דס"ל דהחיוב על הגברא אף בטבילת כלים, דאם אין הכלי אוסר המאכל היינו שאין כאן דין בכלי אלא בגברא, וס"ל דאיסור ההשתמשות לבדו אינו בגדר חזקת איסור דאין האיסור בעצמות הדבר, דאם היה בעצמותו היה נאסר גם מה שנתבשל בו. ויש להוסיף בזה שמדאורייתא אין איסור השתמשות כלל, ואף רבנן כשאסרו ההשתמשות קודם שהוטבל לא נתנו לזה תורת איסור חפצא דהיינו איסור בעצמות החפץ, מדלא נאסר המאכל.

ועוד יש לציין דאם נפרש בדעת השו"ע שאין הקטן נאמן אף בדרבנן, ומשום דאיתחזק איסורא, יקשה מה שהקשה החכמ"א (כלל עב דין טז) שדברי השו"ע סתרי אהדדי, דבאו"ח גבי נאמנות קטן בבדיקת חמץ סתם שנאמן אף במקום שאיתחזק איסורא.

אמנם יש לציין דמלבד הפמ"ג אף המ"א והא"ר באו"ח בתל"ז סברי דטבילת כלים הוי איתחזק איסורא. ומ"מ להא"ר נאמן להעיד על עצמו עכ"פ להרמ"א, כנ"ל. והפמ"ג עצמו הגם שג"כ כ"כ בדעת הרמ"א, מ"מ החמיר בטבילת כלים שלא יהא נאמן, ואולי כוונתו רק כשמעיד על אחרים או שלא ברירא ליה החילוק להקל, וצ"ע.

אם קטן נאמן בשליחות

ובענין שיטת התוס' בעירובין לא ב' דאין הקטן נאמן בשליחות, דהמ"א פסק כוותיה, מ"מ דעת התוס' בג' מקומות דנאמנות הקטן תלוי אם הדבר בידו, גם בתרוה"ד הנ"ל מבואר דס"ל כדעת התוס' בפסחים, גם לפירוש רש"י וכל הראשונים שם אין הנדון שם מצד חסרון בנאמנות הקטן במילי דרבנן, ואף הפמ"ג בתל"ז בא"א על המ"א כתב שהתוס' בפסחים חלוקים על התוס' בעירובין, וכתב 'ומשמע דאנן לית לן חילוק זה ובדיקת חמץ נאמנים אף בבית

אחר'. והגרעק"א (בגליון הש"ס ובחידושיו ובהגהותיו לשו"ע על המ"א בסי' תלז) הרבה לתמוה על התוס' שראייתם אינה מוכרחת כלל שם בסוגיא, ושאדרבא משמע דאין חסרון של נאמנות לקטן, (בדבר שבידו), והניח בצע"ג על דברי התוס', (וע"ש ברש"ש מה שכתב ליישב מ"מ פשטות הסוגיא כדעת שאר הראשונים וכמש"כ רע"א לבאר הסוגיא), ובתל"ז הוסיף דבתרוה"ד הנ"ל משמע דלא ס"ל כהתוס' בעירובין הנ"ל.

ובמ"ב תלז סקט"ז העמיד האי דינא דנאמנות הקטנים לענין בדיקת חמץ, שהם מבני הבית, אבל כתב ע"ז בשעה"צ סקי"ט 'כ"מ מתוספות עירובין ל"א ע"ב ד"ה כאן והעתיקם הגר"ז, וכתבו שם דאם שלח למקום אחר לבדוק אינו נאמן, אמנם מתוספות פסחים דף ד' ע"ב משמע דעיקר מה שהאמינום משום שבידם לבדוק וא"כ אין נפק"מ, גם בח"י לעיל בסימן תל"ב סק"י כתב דמשמעות האחרונים אינו כתוספות בעירובין' עכ"ל. וכן סתם בסי' תל"ב סק"ח לענין מש"כ השו"ע 'יעמיד מבני ביתו' שיעזרוהו בבדיקה, כתב המ"ב 'וה"ה אחר שאינו מב"ב' ושם כתב שיכול לסמוך גם על קטנים, ומשמע דאף שאינם מב"ב.

וע"ע בהל' עירובין במ"ב בסימן ת"ט ס"ח דפירש את דין השו"ע כדעת רש"י ושאר ראשונים, ודלא כהמ"א שפירש כהתוס' בעירובין הנ"ל.

העולה מהדברים

העולה מהדברים שדעת התוס' בפסחים ודעימיה, היא השיטה המרווחת טפי ממשמעות הסוגיות, וכ"ד רוב הראשונים, וכן המשמעות בדעת רוב האחרונים, וסתימת המ"ב בכמה מקומות.

ועל כן לענין כלי זכוכית שחיובם רק מדרבנן, שקטן מעיד על טבילתם, אי"צ לחזור ולהטבילם.

אמנם לכתחילה (בדאפשר) יש לחוש לדעת גדולי האחרונים דהכא איתחזק איסורא, ובאיתחזק איסורא אין הקטן נאמן, וכן לכתחילה יש לחוש לדעת המ"א שאין הקטן נאמן בשליחות כשעושה בשביל אחרים וכשמעיד על אחרים.

ובשמעיד על כלי מתכות שחיובם מן התורה, אינו נאמן, [ולענין אם צריך שיביא ב' שערות או דסמכינן אחזקה, עי' מש"כ הפת"ת כאן], וצריך לשוב ולהטבילם. ומ"מ יטבילם בלא ברכה דמ"מ מידי ספק לא נפיק, כדמצינו שהקטן נאמן להחזיק הדבר בחזקתו (יו"ד קכז ס"ד), וכן מצינו בקטן חריף ובקי בדבר ואיכא רגלים לדבריו דיש להחמיר כדבריו, אף במעיד על דבר איסור, (שם ס"ג ברמ"א).

כשמביא כתב מגדול שראהו טובל

ובשמוברח להטביל ע"י קטן העצה היעוצה בזה שיבקש (האב) מגדול הרואהו כשמטביל שיעיד ע"ז אם ע"י כתב אם ע"י מכשיר טלפוני, וכן אפשר שהקטן יבקש מגדול הנמצא ליד המקוה שיעיד כנ"ל, באופן שהשולח יכול לברר את כשרות העדות, כגון שיציין כתובת או מס' טל', שבכה"ג דאיכא לברורי אמרי' שהקטן מירתת מלשקר, עי' הגר"ז יו"ד סי' א'

סקמ"ב, ונראה דאף בדליכא לברורי יש להקל במקום הצורך כשמביא כתב ואומר שכתבו גדול, עפ"י מה שהביא הגר"ז שם בשם משמרת הבית שהיכא שנותן שליחות לקטן להביא דבר כגון בשר כשר או להביא לשוחט אי"צ לחשוש ששינה, דיש להם חזקת כשרות מן הסתם וחזקה שאינן עשויין לקלקל ולהכשיל, אף כאן כשאומר לו שיביא עדות מגדול אי"צ לחשוש שיקלקל, ויביא עדות ממי שאינו כשר, אמנם כל זה כשמבין הקלקול שבזה, ויש לו חזקת כשרות בזה, והכל כפי הענין, וכעין שכתב בגר"ז ע"ש. [ומה שאינו נאמן על הטבילה ולא אמרי' שהוא בחזקת שאינו מקלקל, הוא משום דכדי לומר שהכלי הוטבל בעינן עדות שיצא מחזקתו הראשונה, אבל בשליחות שאין בה משום הוצאה מחזקה נאמן לומר שקיים השליחות].

הגאון רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א
רב ביהמ"ד בעלזא רמת אלחנן ב"ב דיין ומו"צ בקהילתנו

ליבון קל מהו

בענין ליבון חמור וקל מצאנו כמה לשונות בפוסקים ראשונים ואחרונים, ויש לברר ולבאר על כל אחד מהו. במאמר זה אשתדל לברר בס"ד מהו ליבון קל, וה' יהיה בעזרי.

במסכת ע"ז [דף ל"ג ע"ב] בקנקנים של עובדי כוכבים, כתבו התוספות [ד"ה קינסא] וכתב הרב ר' משה מקוצי וכו' לכפות החבית על האש, אם האש גדול כל כך וחזק מבפנים שידו סולדת מבחוץ מותר, וחשוב כמו הגעלה.

וז"ל הרא"ם [שו"ת סימן מ"ג] כתב בעל התרומות בשם ר"י שאם עבר חומו לצד חוץ עד שאינו יכול להגיע בהן ידו, חשיב כמו הגעלה, והביאו גם הטור [יו"ד סימן קל"ה], וגם רבינו ניסים בפרק אין מעמידים, והתוספות כתבו בפרק אין מעמידים אם כפה החבית על האש והאש גדולה כ"כ וחזק מבפנים שידו סולדת מבחוץ מותר, וחשיב כמו הגעלה, והנה באגור כתב מהר"ר יעקב לנדה המחבר הלכה למעשה, שראה את חמיו מהר"ר אברהם זכש ז"ל שהיה נוהג לתת גחלים בוערים בתוך כלי הנחושת או של ברזל, והיה מסבב הכלי מבחוץ בחוט קשור, והיה משהה הגחלים בתוך הכלי עד שישרף החוט שמבחוץ ודיו.

ומביאו המגן אברהם גבי טלאי בסימן תנ"א סעיף י"ג ס"ק כ"ז.

יש כאן ג' לשונות של ליבון קל, ידו סולדת מבחוץ, שאינו יכול להגיע ידו בצד חוץ, שישרף חוט המקיף את הכלי מבחוץ. ולכאורה מזה שהרא"ם לא כלל אותם יחד משמע שהם שלשה דרגות שונות.

בכנסת הגדולה [הגהות הטור או"ח סימן תנ"א] ז"ל שאותם כלים שהם נכשרים בהגעלה, אין צריך שיהיו ניצוצות ניתזין מהם, רק אם עבר חומם לצד חוץ עד שאינו יכול להגיע בהם ידו שפיר דמי, כך כתב בעל התרומות בשם ר"י, והביאוהו התוספות והר"ן בפרק אין מעמידין, ורבינו בעל הטורים בי"ד סימן קל"ה, או בתת גחלים בתוך הכלי עד שישרף החוט שבחוץ ודיו, כמו שכתב האגור ז"ל שראה לחמיו כן הלכה למעשה, או כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף ע"א, והביאו רבינו בית יוסף ז"ל בסימן

זה, שרגילין לתת קש מבחוץ אם נשרף סגי בהכי[א].

למדנו מכאן לפשוט שני הספיקות הנ"ל,
הא' ששיעורו של בעל התרומות "עד שאינו יכול להגיע בו ידו" ושיעור של תוספות "שידו סולדת בו" אחת הן, שהכנה"ג כוללם יחד, הב' שיש כאן שני שיעורים א' שיהא יד סולדת מבחוץ, ב' חוט נשרף מבחוץ.

והנה כל הראשונים הנ"ל מיירי בכלים שבלעו איסור כגון חמץ או יין נסך.

וז"ל המחבר [או"ח סימן תנ"א סעיף ד']
כלים שמשתמשים בהם על ידי האור, כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון, והליבון הוא עד שיהו ניצוצות ניתזין מהם, הגה ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ, ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו סגי בליבון קל כזה.

בפשטות משמע שהרמ"א פסק כהני ראשונים הנ"ל שגם באיסור בלע דמיירי בהו המחבר, סבירא ליה לרמ"א שבמקום שדינו בהגעלה, סגי בקש נשרף בחוץ.

אבל המרדכי כתב [עבודה זרה ע"ו ע"א רמז תתס], ואומר ר"י דאותם שהם בלועות מאיסור, כגון הני סכינים של עובד כוכבים או שנפל עליהם חלב רותח, אז צריך ליבון דנשירת קליפתן, שקליפתן אינה עוברת בלא ליבון גדול, אבל אותם הבלועות היתר, כגון של חלב שצריכין ללבנה כדי לאפות תחתיהם פשטיד"א של בשר או איפכא, אז אין צריכין ליבון גדול דנשירת קליפה, אלא רק עד שתהא יד סולדת בו משני עבריה, וגם רגילים לבדוק ע"י נתינת קש עליה מבחוץ לראות אם הקש נשרף, בהכי סגי, דא"כ שליט הליבון מעבר לעבר, אע"ג שלא תשיר קליפתו, ומ"מ די בכך דכיון דהתירא בלע א"כ די להם בהגעלה ואע"ג דתשמישה ע"י האור כדמשמע בשמעתא, והא לא גרע אותו ליבון מהגעלה, ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה.

מדבריו למדנו שני דברים, א' סבירא ליה שההיתר של יד סולדת הוא דוקא בהתירא בלע ולא בבליעת איסור, ב' דשני שיעורים הם, ובאמת ביד סולדת מבחוץ סגי, אלא שהיו רגילין לבדוק אם הקש נשרף, ואז בוודאי יד סולדת.

וכתב הט"ז [ס"ק ח'] וז"ל ויש מקילין שהביא רמ"א היינו המרדכי, לא כתב כן על שפודין ואסכלאות, אלא על שאר דברים הבלועים מהיתר כגון חלב או בשר, דאין צריך ליבון גדול וסגי עד שהיד סולדת משני עבריה או שישרוף הקש, דכיון דבלע היתירא די להם בהגעלה ואע"ג דתשמישן על ידי האור, והא לא גרע ליבון זה מהגעלה, עכ"ל.

לכאורה הא שהכריע הט"ז שהיש מקילין היינו המרדכי ולא שאר הראשונים הנ"ל שהקלו גם באיסורא בלע, הוא מטעם שהרמ"א קאי על המחבר דמיירי בשפודין ואסכלאות שתשמישן על ידי האור, וכל הראשונים שהקלו באיסורא בלע, איירי באין תשמישם על ידי האור דסגי בהגעלה לכולי עלמא, בזה הקלו גם ביד סולדת או קש נשרף, אבל המרדכי מיירי בפירוש בתשמישה על ידי האור.

אלא קשה דאם כן למה לא כתב הרמ"א גם היתר דיד סולדת מבחוץ שהוא עיקר היתרו של המרדכי, וקש נשרף הוא רק לוודא שיד סולדת בו. ולכאורה צריך לומר דסבירא ליה לרמ"א ששניהם שיעור אחד, והיות וממילא צריך לבדוק בקש נשרף, לכן כתב רק היתר זה. וקצת משמע כן גם מלשון הט"ז שכתב "הקלו גם ביד סולדת או קש נשרף", ואם נאמר שקש נשרף חמור יותר מיד סולדת למה נקט קודם הקל ואח"כ החמור.

והנה בשו"ת בית דוד [שאלוניקי, הלכות יו"ט סימן רפ"ח] כתב וז"ל וענין ליבון קצת וליבון דנשירת קליפה וכו' בליבון קצת היינו שאין צריך שיהוא ניצוצות ניתזין אלא כל שקש נשרף עליו מבחוץ או יד סולדת מב' עבריה זהו ליבון קל, ע"כ. מכאן אין הכרח אם שניהם שיעור אחד, או שהם שני שיעורים ושניהם נחשבים ליבון קל.

אבל בסימן ריי"ג כתב בתוך דבריו וז"ל ואז ודאי נראה שאף על פי שאין [ביד סולדת] חוט נשרף, מכל מקום קרוב מאד לכך, ומה שהצריך [הכנה"ג] חוט נשרף, לא מפני שצריך דוקא נשרף, אלא כדי להבחין הדבר בברור שהוא מיד סולדת, שאין יכולים לידע זה אלא על ידי שנשרף חוט, ע"כ. וזה כדברינו הנ"ל שיש שני שיעורים יד סולדת וחוט נשרף, וסבירא להו דסגי ביד סולדת מבחוץ, והחוט נשרף הוא לוודא שזה יד סולדת גם מבחוץ.

ובשלחן ערוך הרב כתב דיד סולדת מבחוץ מועיל כהגעלה, וקש נשרף חמור מזה, שכתב [סימן תנ"א סעיף י'] אבל בכלי מתכות שאינו נפקע מחמת חום האש, הרי הוא יכול למלאותו גחלים מבפנים, וישהה אותם בתוכו עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים, שאז בודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו, אע"פ שלא נתלבן כל כך עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו, שהרי כלי מתכות הן נכשרין על ידי הגעלה, וליבון קל הזה אינו גרוע מהגעלה.

ובסכינים שיש עליהם חלודה [שם סעיף ט"ז] כתב וז"ל ואם אינו יכול להעביר החלודה וכו' ישים גחלים בוערות על מקום החלודה, וישהה אותם שם עד שאם יגע אדם בצד השניה של הכלי במקום שכנגד החלודה יהיה היד סולדת בו מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים, שאז בודאי נשרף כל ממשות איסור שתחת החלודה, והעולם נהגו להחמיר להשהות הגחלים כל כך על החלודה עד שיהיה קש או חוט נשרף מצד השני וכו'.

וכן כתב בסעיף י"ט וז"ל סכין או אחד משאר כלים הצריכין הגעלה שיש בו גומא או סדק או נקב וכו' צריך להניח גחלים בוערות על הסדק והגומא, וישהה אותם שם עד שאם יגע אדם כנגדן בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו, שאז בודאי נשרף כל ממשות איסור שבתוך הסדק או הגומא,

---

א. אולי צ"ל המרדכי המובא להלן והובא בב"י סעי' ד'. תיבות "או כמו שכתב הרמב"ם וכו'" ליתא בשו"ת הרא"ם

והעולם נהגו להחמיר להשהות שם כל כך את הגחלים עד שיהיה קש או חוט נשרף בצד החיצון וכו'. וכן כתב בסעיף ל"ח.

ובסעיף מ"ד לענין בית שאור ובית חרוסת שחימוצן קשה, שנבלע בהן על ידי חריפות החרוסת או השאור, לפיכך אין לו תקנה וכו' ומכל מקום המנהג במדינות אלו להחמיר כסברא האחרונה במקום שאפשר, כגון שהוא כלי של ברזל או נחושת וכיוצא בהם שאפשר ללבנו באור, מחמירין ללבנו ליבון קל, דהיינו שיהא קש או חוט נשרף עליו מבחוץ וכו'.

מדבריו למדנו שבמקום דמועיל הגעלה סגי ביד סולדת מבחוץ, אלא שבמקום חלודה, סדק, או שחימוצן קשה מחמירים שיהא קש נשרף מבחוץ.

במה שדייקנו לעיל שהרמ"א אינו מביא ההיתר דיד סולדת, והערנו שלכאורה סבירא ליה דשניהם שיעור אחד, הפרי מגדים מוכיח להיפך, שכתב [אשל אברהם שם] והנה מה שכתב הרא"ם דליבון כזה שאינו יכול ליגע בצד הב', י"ל בסעיף ד' שיהא קש נשרף עדיף מהגעלה, משא"כ פחות מזה אף שיד סולדת בו אנו קיימא לן בסימן תנ"ב סעיף א' דבעי מעלה רתיחות, וזה לא הוה כהגעלה שמעלה רתיחות וכו'.

וכן כתב עוד [בסוף הסימן, דיני וסדר הגעלה בקצרה] ליבון המעולה מכל ויש בו שלשה מינין, המין הא' מלבנו עד שיסיר קליפת או ניצוצות ניתזין הימנו ודא ודא אחד הוא וכו', המין הב' ליבון שאם קש נשרף עליו וזה הוה רק כהגעלה וכו', ומכל מקום י"ל דעדיף מהגעלה וכו', והמין השלישי ליבון שנתחמם עד שיד סולדת בו מב' עבריו, ומכל מקום אין קש נשרף בו, זה הוה רק כהגעלה וגרע מיניה קצת, דאלו בקש נשרף מהני אף לכלי ראשון ששימשו על האש והעלה רתיחות, וליבון חימום שיד סולדת בו לא מהני רק בכלי שני ששימשו בהוסר מאש, וגם זה צ"ע.

למדנו מכאן כמה דברים, א' שקש נשרף ויד סולדת שני שיעורים הם, ב' ליבון שהקש נשרף עליו מבחוץ הוה רק כהגעלה אולי עדיף מהגעלה, ועכ"פ מועיל גם בכלי ראשון ששימש על האש והעלה רתיחות, ואילו יד סולדת מב' עבריה לא מהני אלא בכלי שני ששימשו בהוסר מאש וגם זה צ"ע.

אלא שהבית שלמה חולק על הפרמ"ג שכתב [או"ח סימן פ"ז] וז"ל אלא שנראה שכ"ת דן לליבן שנתלבן הוועטש לליבון קל מחמת שהיד סולדת בו, וזה לא מהני אף כמו הגעלה רק אם יד סולדת בו בעבר השני, שנראה מזה שכבר שלט בו הליבון כל כך, שהאש שנתנו בו מבפנים ליבנו היטב עד שהיד סולדת בו בנגיעתו מעבר השני, ובאמת ליבון כזה הוא מועיל קצת יותר מהגעלה, כמו הך ליבון שקש נשרף עליו מבחוץ וכו' וכן כתב בש"ע הנ"ל [הגר"ז], ודבריו נכונים כמבואר במרדכי ומג"א הנ"ל שליבון קל הוא, שישים גחלים מבפנים, עד שיד סולדת בו במקום שמעבר השני נגד המקום הגחלים, רק שהעולם נוהגים להחמיר שיהיה קש או חוט נשרף מבחוץ, אבל אם לא החזיקו באש עד שהיד סולדת בו משני עבריו אינו כלום וגרע מהגעלה, והפרי מגדים כתב כמה פעמים שני מדרגות בליבון קל, דאם קש נשרף עליו

מבחוץ עדיף מהגעלה, ואם היד סולדת בו הוי כהגעלה, ולענ"ד ליתא כדכתיבנא, ע"כ.

משמע דס"ל גם כן כש"ע הרב שיש הבדל בין קש נשרף ליד סולדת, אלא שלהלכה די לן בשיעור יד סולדת משני עבריו, ולא כהפרמ"ג דמחמיר דבעינן דוקא אש נשרף. ולדבריו אפשר לומר שגם הרמ"א סבירא ליה הכי, והא דכתב רק ההיתר דקש נשרף, משום שאי אפשר להבחין אם יד סולדת משני הצדדים אלא על ידי קש נשרף.

והנה הגרע"א על הרמ"א בסעיף ד' הנ"ל הביא דעת הט"ז והמג"א וז"ל בט"ז סק"ח ובמג"א סקכ"ז דאם רק היד סולדת מב' עברים מהני גם כן. ובהגהותיו על המג"א ס"ק כ"ז כתב, קשה לי הא במה דאינו יכול ליגע בו, דהיינו היד סולדת בו, לא מקרי ליבון קל כיון דאין הקש נשרף עליו.

והגאון רבי משה פיינשטיין זצוק"ל כתב כמה שיעורים ביד סולדת לקולא, שבאו"ח ח"ד סימן ע"ד אות ג' כתב כי מדת ק"ס [פרנהייט] הוא ודאי יד סולדת אף לקולא [71.11 בצלזיוס]. וכן כתב [שם אות ו'] הנה לפי מה שבדקנו בעצמנו מדת ק"ס הוא ודאי יד סולדת.

וביו"ד [ח"ב סימן נ"ב] כתב ומדת החום לענין להתחשב יין מבושל, פשוט שהוא ביד סולדת אף שלא מעלה רתיחות, דיד סולדת הוא בחשיבות בשול לכל הדינים בדבר לח, ומש"כ הש"ך סימן קכ"ג סק"ז דהיינו שיתמעט ממדתו ע"י רתיחה, פשוט שביד סולדת כבר נתמעט משהו, והוא בערך קע"ה [פרנהייט] מעלות לחומרא. [79.4 צלזיוס. ואולי רק לענין יין מבושל דבעי שיתמעט ממדתו החמיר כל כך].

וקושיית הגרע"א הוא אי נימא שיד סולדת הוא 40-45 מעלות כמו דנקטי הפוסקים לחומרא, אבל אי יד סולדת לקולא היינו 71 או 79 מעלות אפשר שגם קש נשרף בחום כזה. ואולי אפשר לחדש ולומר שאין כאן שום מחלוקת, אלא דאלו האומרים יד סולדת וקש נשרף היינו הך מיירי ביד סולדת של 71 מעלות צלסיוס, או אפילו ב-79.4 מעלות.

אגב יש להעיר על מה שהביא בקונטרס מבית לוי [חלק י"ט עמוד כ"א אות י"ח הערה כ"ה] וז"ל ולגבי שעור יד סולדת בו, א"ל מרן שליט"א [בעל שבט הלוי] שקשה לתת שיעור מדויק במעלות חום וכו', ובשיעור יד סולדת לקולא לגבי שנחשבו כנתבשל כבר ביד סולדת בו לגבי בישול אחר בישול, נראה דלמעלה מ-46 מעלות יש להקל, וב-50 מעלות ודאי שאין חשש, ובאגרות משה יו"ד ב' סי' נ"ב החמיר לחשוש לקולא ב-79 מעלות, ובאו"ח ח"ד סי' ע"ד כ-75 מעלות [צ"ל 71 מעלות], ודבריו מחודשים ע"כ. לכאורה מקושיית הגרע"א הנ"ל מוכח כדעת האגרות משה, שהרי גם ב-50 מעלות לכאורה לא יהא קש או חוט נשרף וכנ"ל.

הגאון רבי **שמשון פרנקל** שליט"א
ראש כולל להוראה ומו"צ בקהילתנו ב"ב

בענין הגעלה ובישול באינדוקציה וקומקום חשמלי

א. הגעלה באינדוקציה. ב. בישול אחר בישול בכיריים אינדוקציה. ג. הגעלה והכשרת שיש ע"י קומקום חשמלי.

כלי שהתבשל בו איסור ע"ג האש, האם אפשר להגעילו בכלי העומד ע"ג כיריים אינדוקציה,[א] או ע"י קומקום חשמלי.

כמו כן יש לדון מאכל שהתבשל ע"י כיריים אינדוקציה, האם מותר לחזור ולהניחו בשבת על הבלעך או על פלטה חשמלית,[ב] [באופן שאין איסור נתינה לכתחילה], מפני שקודם התבשל ע"י כוח החשמל ועכשיו מבשלו ע"י אש.

שורש שאלות אלו, אם כח הבישול והבליעה שע"י אש דומה לכח בישול ובליעה ע"י אינדוקציה, או קומקום חשמלי, ולפי זה יש לדון אם נוסף כח בישול חדש ע"י האש אחר הבישול באינדוקציה, ואם כח החשמל או אינדוקציה מפליט בליעות שע"י האש, ועיקר הדבר הוא האם מהות החום ע"י כלים אלו היא כמו דבר שהתבשל על האש עצמה.

א. בחילוק בין בישול בחמה לבישול באש בשבת

הנה קיי"ל דהמבשל בשבת בחמה עצמה מותר, ובתולדות חמה אסור מדרבנן כמבואר בגמ' (שבת ל"ט.) ובשו"ע (סי' שי"ח ס"ג) משא"כ המבשל באש ותולדותיו חייב, ובטעם החילוק מצינו ג' דעות. א. כ' רש"י (שם) משום שהמבשל בחמה, אינו דרך

א. פעולת כיריים אינדוקציה, אינם ע"י גוף חימום כשאר כירה חשמלית או כיריים קרמיות, לכך כל זמן שלא הונח עליהם קדרה, המשטח העליון קר, ורק אחר שיש עליה קדרה המשטח מתחמם מכח הקדרה, אופן פעולתם, הקב"ה יצר בטבע, שאם לוקחים מתכת בצורת סליל ומחברים לחשמל נוצר מגנט בסליל, בכיריים אינדוקציה יש בתוכם סליל כנ"ל, וכשמחברים הכיריים לחשמל הסליל שבתוך האינדוקציה נעשה מגנט, וכשמניחים עליהם קדרה שיש בה ברזל שיש בו כח מגנט, הקדרה מתחממת, ע"י שהאלקטרונים שבתוך דופן הקדרה מהירותם משתנה ומתחככים אחד בשני ונוצר חום, כעין אדם שיחכך ב' ידיו שנוצר חום.

ב. מצוי גם באופן שבישל מערב שבת אטריות על אינדוקציה, ואח"כ מניחים אותם במקרר, ובשבת מוצאים מהמקרר ומכניסים למרק כשהוא רותח, והמרק בשבת מונח על הבלעך, שאם האטריות היו מתבשלים בער"ש ע"י אש, מותר

בישול, ובביאור דברי רש"י כ' באתוון דאורייתא (כלל ד' קו"א) דהוי כמו כלאחר יד, שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה.[ג] וכן מבואר ברמב"ן והר"ן (ע"ז ע"ד:) כמו שהוכיח מדבריהם הנוב"י (יו"ד תנינא סי' מ"ג ד"ה הנה).[ד] ולשיטה זו מבואר שאין חילוק במהות הבישול בין בישול באש לבישול בחמה, רק טעם ההתר בבישול בחמה משום שאין דרכו בכך, ועפי"ז כ' האג"מ (ח"ג סי' נ"ב) שבישול במקרוגל הוא איסור דאורייתא, מפני שהדרך לבשל עליו. ב. כתב היראים (סי' רע"ד) לענין מליחה בשבת וז"ל אע"ג דאמרינן מלוח הרי הוא כרותח, לא מחייב משום מבשל דלא הוי תולדת האור ולהכי שרינן בחמה עכ"ל. משמע דההתר של חמה משום שרק באש אסרה התורה. וכ"כ הצל"ח (פסחים ע"ד. ד"ה אמרתי) דליכא בשבת במליחה איסור בישול, משום דבשבת גמרינן ממלאכת המשכן, וכ"ה בקרית ספר (פ"ט משבת) וז"ל המבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה, אבל לא בחמה ובתולדת חמה, דבישול לא הוי אלא באור ותולדותיו דהכי נמי הוי בסממני המשכן עכ"ל. ג. שיטת האגלי טל (מלאכת אופה סקמ"ד) בפי' רש"י במה שכ' שאין דרך בישול, משום דחלוק במהות בישול בחמה מבישול באש, והביא כמה ראיות לזה.[ה]

הנה לענין בישול באינדוקציה יש לדון, שהרי בכלי חשמל שיש בו גוף חימום סתימת רוב הפוסקים שיש בזה משום בישול של תורה, דהוי גחלת של מתכת והוי כאש, רק שבכיריים אינדוקציה אין גוף חימום כנתבאר, וא"כ יש לדון אם זה דומה

להכניסם למרק אפי' שהם קרים, מפני שאין בישול אחר בישול ביבש, אבל בכה"ג שהאטריות התבשלו באינדוקציה, יש לדון אם מותר להניח האטריות, מאחר שהאטריות התבשלו רק על אינדוקציה, משא"כ המרק הוא כלי ראשון מעל גבי האש, ובכה"ג אם אסור גם בכלי שני אסור, שהרי אפשר שנחשב כקלי הבישול, מאחר שהם כבר ראויים לאכילה.

ג. והק' האג"ט (אופה סקמ"ד) מדוע מותר לגמרי מדרבנן ולא הוי כשאר כלאח"י שאסור מדרבנן, ולכאורה י"ל שהרי מצינו כבר בדומה גבי בורר, לדעת התוס' רי"ד דברירה ביד מותר משום שינוי, ואפ"ה מותר מדרבנן, שכ' בספר המכריע (סי' כ"ג ד"ה ד"ה בפרק) שההתר הוא משום שינוי גדול, וז"ל בורר ואוכל ביד וכו' ואף על פי שלאלתר הוא עושה, דוקא ביד הוא מותר דהוא שינוי גמור, אבל בקנון ובתמחוי דהוא שנוי קצת פטור ע"כ.

ד. הר"ן (שם) הביא מהרמב"ן להוכיח שכלי שני בולע מחום שאינו מספיק לבישול, מהא דגבי מליחה אמרינן שקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, הרי שהקערה בלע ע"י המליחה, ואפ"ה בשבת לא חייבים על מליחה משום בישול, וכ' עליו הר"ן שבאמת יש בו משום בישול עיי"ש. ולכאורה מה שאין חייב על מליחה משום שאי"ז דומה לאש, אלא בהכרח שס"ל דמה שאין חייב אלא באש, משום דבחמה אין דרך בכך, ולכך מליחה שדרכו בכך יהיה חייב משום מבשל.

ה. מצינו כמה מקומות שיש חילוק בין בישול בחמה לבישול באש. א. בגמ' פסחים (מ"א.) גבי קרבן פסח שהתבשל בחמי טבריא שאין האוכלו עובר פסח מבושל. ב. ביו"ד (שכ"ט) לחם שנאפה בחמה פטור מחלה. ג. באו"ח (סי' קס"ח) כנ"ל לענין ברכת המוציא. ג. שאין יוצא בה ידי מצה כמבואר בירושלמי, וע' בדרך אמונה (פ"ו מביכורים הי"ב בבה"ל ד"ה ליבשה) הרי ביצאת מצרים נאפו המצות ע"י החמה, ותי' עפ"י הגמ' דבבוקר החמה רותחת מחמת פיתחא של גיהנום, ולדבריו יהיה נ"מ גם לשבת וצ"ע. ד. וע' חי' הגרי"ז (מנחות כ"א.) גבי דם שבשלו בחמה אם פטור עליו כמו דם שבישלו באש וע"ע בזה, לכאורה מוכח שיש איזה חילוק במהות בין חמה לאש, דבאופנים אלו לא שייך התר של אינו דרך בכך כמו בשבת שהוא ענין של מלאכה.

לבישול בחמה ואסור לבשל בהם רק מדרבנן[1], והנה אם מה שבישול בחמה מותר, משום שאינו דרך בישול, ממילא באינדוקציה הוי דרך בישול, אך להבנת הקרית ספר דבעינן דומיא דמשכן דוקא, יש לדון מה הגדר החשמל לענין בישול, אם נחשב לאש וממילא הוי דומיא דמשכן, או אינו בכלל אש ובישולו מדרבנן.

אם בישול בחשמל שלא ע"י גוף חימום דאורייתא או דרבנן

ובאמת כבר דנו האחרונים בדומה לזה, גבי בישול בכף חשמלית שאינה ע"י גוף חימום, שכ' במנחת שלמה (ח"א סי' י"ב הערה ג') וז"ל וז"ל בהיותי פעם אצל מרן בעל החזו"א זצ"ל אמרתי לו שהמרתיח מים בשבת ע"י מזלג חשמלי ששני קצוותיו מרוחקים והמעגל נוצר רק ע"י המים אשר על כן הם מתחממים ורותחים, שלדעתי איסורו רק מדרבנן, דכיון שזרם איננו אש ממילא הו"ל כמבשל בתולדת חמה דפטור מחטאת וכו' והשיב לי בפשיטות דכמו שהמבשל במים חמים שהם "תולדה" מאש חייב חטאת, כך גם המבשל בזרם של חשמל הואיל ובדרך כלל הוא תהליך היוצר אש הו"ל כעין עיבור של אש, וכמו שחייבין על תולדה כך גם על עיבור הואיל ובדרך כלל הוא עתיד להיות אש אף על גב שלמעשה רק חימם מים ולא נוצר שום אש עכ"ל.[ז] אמנם לכאורה כל סברתם הוא רק למאן דס"ל דבעינן דוקא אש, דומיא דמשכן, אבל לראשונים שהכל תלוי בדרך בישול, ממילא כל שהוא דרך בישול יש בו איסור של תורה, נמצא לחזו"א בישול באינדוקציה דאורייתא, משא"כ לדעת הגרשז"א זצ"ל חשיב כתולדת חמה.[ח]

ולפי"ז לכאורה לדעת החזו"א מותר להניח בשבת על הבלע"ך דבר יבש, אם התבשל מערב שבת באינדוקציה, דהרי נחשב למבושל על האש בייחס לגדרי שבת, וא"כ אין בישול אחר בישול, אולם להגרשז"א זצ"ל דהוי כתולדת חמה יש לדון.

אמנם באמת עיקר הנידון אם יש בישול באש אחר בישול בחמה, כמו שמצינו לענין בישול אחר צליה או אפיה, שנחלקו

ז. כל הנידון רק כשאין שאלה של בונה בחשמל בשבת, וכגון שיש על הכיריים כיסוי מיוחד, שע"י זה הכיריים דולקים כל השבת, ואין בהנחת הקדרה או הסרתה, ענין לפעולה חשמלית, וממילא הנידון רק מצד מבשל.

ז. יש מי שכ' בשם הגריש"א זצ"ל דמבשל בחשמל נחשב למבשל בתולדת האור, משום שבחברת החשמל מפיקים את החשמל ע"י אש, וכעי"ז מצינו במנחת חינוך (אופה סק"ט) שביאר דברי הראשונים (הו"ד לעיל בהערה) אם יש במליחה משום בישול, ולכאורה הרי אי"ז תולדת האש, וכ' לחלק בין מלח היוצא ממשרפות המים שהוא מן החמה, למלח שמופק ע"י בישול דנחשב לתולדת האור עיי"ש. ולדבריו כיום שיש מקומות שמפיקים חשמל ע"י קולטי שמש, א"כ כיריים אינדוקציה באופן שהחשמל בהם מופק מהשמש, יהיו כתולדת חמה, אמנם שאר כלי חשמל שיש בהם גוף חימום אפשר שיהיה דאורייתא, דסו"ס עכשיו יש בהם אש, דומיא דמי שיפיק אש ע"י השמש ויבשל באש זו, שיהיה מבשל מהתורה כמו שכ' הכה"ח (שי"ח סקמ"ו).

ח. כתב רע"א (שי"ח ס"ג ד"ה אבל מער"ש) בשם הרשב"א דמותר להשהות ע"ג תולדת חמה, אף באופן שאסור כה"ג בכירה של אש, הו"ד בבה"ל (שם ד"ה ואפי'), מבואר שלא גזרו שהייה בחמה, ולפי"ז צ"ע לדעת הגרשז"א זצ"ל אם מותר גם שהייה, ולענין חזרה שלרוב הראשונים הטעם משום מחזי כמבשל צ"ע בתולדת חמה.

בזה, כמבואר בשו"ע (שי"ח ס"ה), ולכאורה אם אין חילוק במהות בין בישול בחמה לבישול באש, א"כ אינו דומה לבישול אחר צליה או אפיה ובודאי מותר לחזור ולבשל באש מה שנתבשל כבר ע"י חמה, אולם להבנת האגלי טל שחלוק במהות בישול של חמה מבישול של אש, יש לדון אם יש בזה גם בישול אחר בישול כמו בישול אחר צליה.

וכבר כ' בזה הפרמ"ג (משב"ז שי"ח סק"ו) וז"ל בישל בחמי טבריא ותולדת חמה אם מבשל אח"כ בחמי אור אם חייב, ויראה דפטור הוא, דכבר נתפעל בבישולו, ואפשר מותר לגמרי עכ"ל. ובמנחת חינוך (מצוה ז' סק"ה) נקט להתר כפרמ"ג עיי"ש. משמע בדבריו שהתיר לבשל באש מהתורה דבר שכבר נתבשל בחמה[ט], הוא גם למאן דאסר בישול אחר צליה, עוד מבואר שסיבת ההתר משום שאין תוספת בבישול באש ממה שהתבשל כבר בחמה, וזה לכאורה כב' ההבנות לעיל שטעם ההתר בבישול בחמה או מפני שאינו דרך בישול או מפני שלא היה במשכן. משא"כ לדעת האגלי טל דס"ל שכל ההתר של בישול בחמה מפני שיש חילוק במהות הבישול, א"כ יש לדון אם אסור לבשל שוב, ובאמת בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"א הערה קמ"ז) צידד להחמיר שמים שהוחמו מלפני השבת ע"י חמה, שלא לבשלם שוב בשבת באש, וטעמו משום דחשש להבנת האג"ט הנ"ל.

כ' בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קכ"ט סק"ב) וז"ל מה שכתב על מה שכתבתי בס"ק כ' דיש בישול בבשר מלוח משום שינוי הטעם שאין טעם המוכשר לאכילה על ידי מליחה כמוכשר על ידי בישול. והקשה על מה שכתבתי דהמבשל באור את המבושל בחמי טבריא פטור והא אין טעם המבושל במה שאינו תולדות אור כמבושל על ידי האור [עי' אג"ט אופה ס"ק מ"ד אות ד']. אינו דמיון. דמליח ובישול התחלפות הטעמים לגמרי וכו'. אבל מה שבאור יותר טוב אין זה התחלפות הטעמים. ובודאי קצת שינוי בין השלוק למבושל. מכל מקום שולק את המבושל פטור ובישול וצלי מחלוקת. הרא"ם סבירא לי' דחשיב טעמים הפכיים וחייב. ופוסקים אחרים סבירא להו כיון שזה וזה על ידי חום לא חשיב טעם אחר לגמרי עכ"ל. הרי שהאג"ט אף שס"ל דטעם התר בישול בחמה משום חילוק הטעמים, מ"מ ס"ל דלא שייך בזה בישול אחר בישול.

ולפי"ז בכיריים אינדוקציה שבפשוטו אין חילוק במהות ובטעם,[י] א"כ דבר יבש שנתבשל באינדוקציה מלפני השבת מותר לחזור ולבשלו בשבת באש, לכל הטעמים גבי בישול בחמה, ואף אם נדון בעצם חידוש האבני נזר שלא אסר בישול אחר בישול אלא בחילוק טעמים לגמרי, מ"מ בנידון דידן לכאורה אין חילוק טעמים ומותר.

ט. אמנם צ"ב שגבי בישול בב"ח, כ' הפתחי תשובה (יו"ד סי' פ"ז סק"ג) לענין בב"ח שהתבשלו יחד בחמי טבריא או אם נצלו יחד למאן דס"ל שהוא רק דרבנן, אם יחזור ויבשלם יעבור על איסור בישול בב"ח של תורה, ומ"ש משבת.

י. רק שלענין השחמה יש חילוק, מאחר שאין שם אש שורפת.

ב. הכשרת כלים ע"י כידיים אינדוקציה

ולענין הנידון להכשיר כלי שנאסר ע"י שנתבשל בו איזה דבר איסור על האש האם מהני הגעלה במים רותחים ע"י כיריים אינדוקציה, הנה כ' השו"ע (סי' תנ"ב ס"ה) אין מגעילין בחמי טבריה אפי' כלים שדינם ככ"ש, מפני שאינה תולדת האור, וכבלעו כך פולטו, מה פולטו ע"י תולדת האור אף פולטו ע"י תולדת האור עכ"ל. מבואר שאפי' כ"ש שחומו מעט לא מהני לו הגעלה בחמי טבריא, חזינן דכבולעו כך פולטו אינו תלוי דוקא בדרגת חום הבליעה, אלא גם בסיבת ומהות החום, ממילא ה"ה בנידון דידן שאין הבישול באינדוקציה ע"י אש.

ובבהגר"א ציין לגמ' בפסחים (מ"א.) וכונתו דאמרינן התם, אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב, ומבואר בגמ' דחייב משום שאינו צלי, אבל אינו עובר על לאו דלא תאכל מבושל, דלא נחשב מבושל ע"י חמי טבריא, חזינן דחמי טבריא אינו מבשלים כאור. ולכאורה לא הספיק לגר"א להביא את הגמ' בשבת (ל"ט.) דהמבשל בחמי טבריא פטור, וצ"ל דמה שמותר מהתורה לבשל בחמי טבריא בשבת, למ"ד דחמי טבריא הם תולדת חמה, אין ראיה שיש איזה שינוי במהות בין חום של אש לחום ע"י החמה, דאפשר דמה שאין חיוב על בישול בחמה, או משום שאי"ז דרך בישול כמו שכ' רש"י או דבעינן בשבת דומיא דמשכן וכדלעיל, אבל בעצם איכות הבישול אין חילוק, אבל גבי קרבן פסח, יש ראיה שיש חילוק במהות החום בין חום ע"י אש לחום ע"י חמה, רק שעדיין צ"ב דהגמ' מיירי לענין בישול, שגבי בישול יש חילוק בין חמה לאש, אולם עדיין אפשר שלענין בליעות ופליטות אין חילוק ביניהם ובפרט לענין הגעלה של כ"ש.

הנה נחלקו בגמ' (שבת ל"ט.) אם חמי טבריא נחשבים לתולדות חמה, או לתולדות האור מפני שחלפי אפיתחא דגהינום, ומצינו בראשונים שנחלקו לענין מה שא"א להגעיל כלי שנאסר ע"י אש בחמי טבריא, אם הוא דוקא למ"ד שחמי טבריא נחשבים לתולדות חמה, אבל למ"ד דנחשבים לתולדות האור, מהני להכשיר בחמי טבריא, מידי דהוי הכל תולדות האור, או גם למ"ד דחמי טבריא הם תולדות האור לא מהני להכשיר בהם כלי שנאסר מכוח אש, דבריטב"א כ' (פסחים מ"א. ד"ה אין מבשלין) וז"ל ולענין הגעלה ודאי אפי' למאן דסבר [שחמי טבריא] חמי האור נינהו, אין מגעילין בהו, דבהגעלה בעינן כבולעו כך פולטו עכ"ל.[יא] מבואר שיש חילוק באש עצמה בין סוגי האישיים, וממילא דכלי שנאסר ע"י האש עצמה לא מהני הגעלה ע"י חמי טבריא אפי' אם חמי טבריא חשיבא כתולדת אש, מאידך דעת הר"ן (המיוחס לר"ן שבת מ: ד"ה מכת מרדות) וז"ל ול"נ [דמה שלא מהני הגעלה בחמי טבריא] היינו דוקא לרב חסדא דס"ל דחמי טברי' הן תולדות חמה. אבל לר' יוסי דס"ל לעיל דתולדות האור נינהו דחלפי אפתחא דגיהנם אפי' לענין הגעלה דבעינן לי' כלי ראשון מהני דככלי ראשון חשיבי כנ"ל עכ"ל. נמצא דנחלקו הראשונים בענין חמי טבריא אף אם הם תולדת אש, אם מהני בהו הגעלה.

ובספר פסקי תשובה כ' (סי' קע"א עמ' ק"כ) וכ"ה בשו"ת צפנת פענח (סי' רע"ג סק"ג) שלפי דברי הריטב"א אין להכשיר כלי שבלע ע"י אש ממש, במים שרותחים ע"י חשמל, דאף אם שניהם נחשבים לאש, מ"מ הרי יש חילוק בין אש לאש עיי"ש. ומיירי במים שרותחים ע"י גוף חימום, וממילא אף אם נדון שגוף חימום נחשב לאש ממש, מחמת שיש בו גחלת של מתכת ומהני לכו"ע הגעלה ע"י גוף חימום, שאין חילוק בין גחלת של מתכת לאש ממש, מ"מ לענייננו בענין אינדוקציה, מאחר שאין שם אש כלל, לא מהני הגעלה בהם, ואף לדעת החזו"א דס"ל דכוח החשמל נחשב לאש לענין שבת מחמת עיבור אש, כ"ז לענין מלאכת שבת, דבעינן מלאכה של בישול ע"י אש, ע"ז כ' החזו"א שגם זה נחשב למלאכת מחשבת של בישול באש, אבל לענין הגעלה, לא מהני הסברא של עיבור אש, דסו"ס האיסור נבלע שלא בכוח אש ממש, וממילא א"א להכשירו ע"י חום שאינו אש ממש, דכבולעו כך פולטו, ולכאורה באינדוקציה גם לדעת הר"ן א"א להגעיל בהם, מאחר שבחמי טבריא, סו"ס נחשב לתולדת אש להאי מ"ד, שיסוד חומו מאש של גהינום, משא"כ באינדוקציה שאין בה אש כלל, עכ"פ לענין הגעלה, לפיכך גם הפוסקים שחלקו על הפסקי תשובה, מחמת דס"ל שהשו"ע לא פסק כריטב"א בענין חמי טבריא למאן דס"ל שהם חמי האור, מ"מ כל מה שחלקו עליו רק גבי חמי טבריא שסיבת חומם להאי מ"ד הוא מחמת אש, משא"כ באינדוקציה, שאין בה כוח אש כלל, א"כ אפשר גם השו"ע מודה דלא מהני הגעלה באינדוקציה, לכלי שבלע ע"י אש ממש.

בענין כלי ראשון לענין הגעלה

קיו"ל כבלעו כך פלטו, וכל כלי הכשירו כפי דרגת תשמישו בחמין, כמו שכ' השו"ע (תנ"א ס"ה) שאם תשמישן בכ"ר צריך להכשירו בכ"ר, וכן ע"ד זה כ"א לפי דרגת תשמישו, וכ' המ"ב (שם סקל"ו) וז"ל לדעת הי"א המובא בטור יו"ד סימן קכ"א דדבר שתשמישו בכלי ראשון על האש הכשרו ג"כ בכלי ראשון העומד אצל האש דוקא והכף הזה שמגיסין בו הקדירה בעודו על האש צריך להגעיל ג"כ באופן זה [פר"ח וחי' רע"א] עכ"ל. והטעם כ' הב"י וז"ל טעמם משום דכלל גדול בידינו (פסחים ל:) כבולעו כך פולטו וחמין שהעבירן מהאור מרותחים אף על פי שנתנו להם דין כלי ראשון לענין בישול בשבת מכל מקום הדבר ידוע שאין חומן כל כך גדול כמו בעודן על האור הילכך כלים שבלעו איסור בעודן על גב האור לא יפלטוהו על ידי חמין שהעבירו מהאור עכ"ל.

יא. כתב הריטב"א (פסחים ל: ד"ה ובכלי ראשון) כ"ר אם סלקו מהאש אינו כ"ר לענין הגעלה, ואעפ"י שהוא כ"ר לענין שבת, דשאני הגעלה דלעולם כבולעו כך פולטו, ולפיכך אעפ"י שלענין שבת יש פנים בירושלמי דעירוי מכ"ר לכ"ש דינו ככ"ר ומבשל, אינו ניתון כן לענין הגעלה עכ"ד. חזינן דאף למאן דס"ל שעירוי נחשב כ"ר, לא מהני להכשיר בעירוי, גם לכ"ר שנאסר אחר שהוסר מהאש, אף ששניהם כ"ר.

וכ"כ הרשב"א (ע"ז ע"ד: ד"ה והוי זהיר) בשם הרמב"ן.

מבואר בגמ' (שבת מ:) שיש חילוק בין כ"ר לכ"ש לענין בישול בשבת, גם לענין בליעת איסורים קיי"ל (שו"ע יו"ד ק"ה ס"ב) שיש חילוק בין כ"ר לכ"ש, ובטעם החילוק כתבו התוס' (שבת מ: ד"ה ש"מ) וז"ל לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר עכ"ל. ובדברי התוס' יש לדון אם עיקר המעלה של כ"ר מחמת שהדפנות עצמם עמדו על האש, לכך מחזיקים חומם, או עיקר סברת כ"ר מה שאין דפנותיו קרות, וממילא אפי' אם הדפנות חמות רק מכח התבשיל, כבר בכוחם להחזיק את חומו, משא"כ בכלי שני שדפנותיו קרות, ולכך אין בכוחו להחזיק את חומם.

נ"מ לענין מצקת שמכניסים אותה לתוך כ"ר, האם המצקת שהייתה בתוך כ"ר העומד על האש מקבלת דין כ"ר, דמחד דפנות המצקת לא התחממו מכוח האש ממש, מאידך הדפנות התחממו עם התבשיל העומד על האש, וע' בט"ז (יו"ד סי' צ"ב סק"ל) שעשה בזה מחלוקת תוס' ורא"ש, שכ' התוס' (ע"ז ל"ג: סוד"ה קינסא) וז"ל ויש משימין קערה בתוך מחבת על האש עד שהרתיחות עולות תוך הקערה ומאותה קערה מגעילין ובזה מסופק ר"י אם זה מועיל ככ"ר אם לאו ותלה הדבר להחמיר ואסר בהן להגעיל דחשיב ככ"ש עכ"ל. ותוס' מיירי ששמו הקערה במחבת בעוד המחבת על האש עצמה, כמו שכ' הנהר שלום (או"ח סי' שי"ח סקט"ז) וביאר החוו"ד (שם סקכ"ז) הנידון גבי מצקת עפ"י התוס' בשבת, שכ' שכ"ר מעלתו משום שדפנותיו התחממו מכוח האש עצמה, וממילא מאחר שדפנות המצקת לא התחממו מכוח האש, אלא מכוח התבשיל שבקדרה יש לדון אם דינם ככ"ר עיי"ש.

הגעלה ע"י קומקום חשמלי

ולפי"ז יש לדון לענין כלי שנאסר ע"י בישול שע"ג האש, אם אפשר להכשירו ע"י קומקום חשמלי, דהרי קומקום חשמלי, אף אם נחשיב הגוף חימום לאש, מ"מ אין הגוף חימום מחמם את הדפנות, אלא את המים, והדפנות חמות רק מכח המים,[יב] וא"כ אין כוח הדפנות של הקומקום כמו כלי ראשון שע"ג האש ממש, וממילא לא יועיל להכשיר בו כלי שהתבשל בו איסור ע"ג האש.

ואף שהמ"ב (סי' שי"ח סקפ"ז) כתב וז"ל אם שואב בכלי ריקן מתוך כ"ר, י"א דדינו ככ"ר, ובפרט אם משהה הכלי ריקן בתוכו עד שמעלה רתיחות ודאי מקרי כ"ר עכ"ל. משמע דס"ל למ"ב שמצקת דינה ככ"ר, מ"מ כ"ז שהנידון לחומרא, גבי אם יש חשש בישול בשבת, ע"ז כתב שדינו ככ"ר, אבל בענייננו שהנידון להקל אם חשיב כ"ר לענין הגעלה, אין ראיה שיועיל להגעיל במצקת כלי שבלע בקדרה שהייתה על האש ממש, שהרי התוס' (ע"ז שם) הסתפקו כשהקערה מעלה רתיחות, ממילא ה"ה לענין קומקום.[יג]

ואם תאמר דחלוק קומקום חשמלי ממצקת, דבמצקת אף אם אין דינה ככלי ראשון, היינו בשעה שסילקו את המצקת מהקדרה, משא"כ בקומקום חשמלי שעדיין המים רותחים ע"ג האש, דאולי גם במצקת כל זמן שהיא בקדרה על האש אפשר שיש למצקת דין כ"ר.[יד]

הנה באמת כ' הרמ"א (תנ"א ס"ו) וז"ל קערות גדולות שלא יוכל להכניס תוך כלי ראשון, יתן עליהם אבן מלובן ויערה עליהם רותחין מכלי ראשון, והוי ככלי ראשון, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. וכעי"ז כ' השו"ע (שם סט"ז) גבי מדוכה שהיא גדולה שאינו יכול להכניסה ביורה, משים בה מים רותחים ומכניס בתוכה אבן רותחת ועולה הרתיחה בכל שפתה, דכל כה"ג הוי הגעלה דכ"ר עיי"ש. וביאר הגר"א (שם ס"ו) דהטעם שעירוי אינו ככ"ר, מאחר שיש דפנות מקררות, משא"כ בכה"ג כשיש אבן מלובנת, שאין נותן למים להתקרר, ממילא נשארו המים בדרגתם הקודמת שהיא כ"ר. אמנם כ' המ"ב (שם סקנ"א סקפ"ז ובבה"ל סט"ז ד"ה דכל) בשם הפר"ח דלא הוי כ"ר ממש, מחמת שדפנותיו לא היו על האש ולא מהני זה בדבר שנשתמש בהן על האש בכ"ר ממש, והמחבר והרמ"א מיירי רק בכלים שאינם ממש כ"ר ע"י האש או שרוב תשמישן אינו על האש עיי"ש. חזינן דאף כשיש אבן מלובנת שהיא כמו גחלת, והמים מעלים רתיחות, לא מהני הגעלה בה לדבר שנאסר ע"י האש ממש.

ולכאורה אבן מלובנת דמיא להגעלה ע"י קומקום חשמלי, שגם בקומקום יש מתכת מלובנת מתחת למים ואינה מחממת את הדפנות, אלא הדפנות מתחממות מכח המים, וא"כ כלי שנאסר ע"י שהיה על האש ממש, לא מהני לו הגעלה ע"י קומקום חשמלי לדעות הנ"ל. אולם לענין כלים חדשים שנוהגים להכשירם, מחמת שיש שמורחים עליהם איזה שומן, יש לדון שמותר להכשירם ע"י קומקום חשמלי.

יב. גם בקומקום שלנו שיש לו גוף חימום נסתר, אין הגוף חימום מחמם את הדפנות, אלא ע"י המים מתחממים הדפנות.

יג. וכן מוכח במ"ב (שם סקמ"ה) שכ' לצרף להקל דמצקת אינה ככלי כ"ר, שכ' לענין ליתן מרק על פת, שישאב המרק בכף מהקדירה כדי שתהיה הקערה כלי שלישי ואח"כ יניח הפת בתוך המרק עיי"ש. ולכאורה הרי ס"ל למ"ב דמצקת הוי ככ"ר, אלא מאחר שיש לדון כאן גם מצד אם עירוי חשוב ככ"ר, וגם אם יש בישול אחר אפיה, לזה הקל להחשיבו ככ"ש, וע' במנחת יצחק (ח"ה סי' קכ"ז סק"ג) מבואר דלא ס"ל למ"ב דמצקת נחשבת ככ"ר לגמרי. וע' בחזו"א (או"ח סי' קכ"ב סק"ג ד"ה סדר) שכ' שאם שואבין מן הקדירה בשעה שהיא על האש כף עצמה נעשית כ"ר ומבליעה ומפליטה עיי"ש. גם שם מיירי לחומרא לאסור את הבליעות בכף.

יד. עיקר הנידון בהבנת דברי התוס' (בע"ז הו"ד לעיל), שהסתפקו גבי קערה העומדת על מחבת העומד על האש, אם יש לקערה דין כ"ר, אם התוס' הסתפקו גם בזמן שהקערה עדיין על המחבת העומד על האש, או כל זמן שהקערה על המחבת דינה ככ"ר והסתפקו אם יש לקערה דין כ"ר רק אחר שהסירו את הקערה מהמחבת.

הכשרת שיש לפסח ע"י קומקום חשמלי

לענין הכשרת שיש לפסח, שנוהגים גם להכשיר את השיש וגם לכסותו, ומקורו ממה שכ' השו"ע (תנ"א ס"כ) השולחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלים כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין, לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדרה לתוכן. וכ' המ"ב (סקקי"ד) ומהרי"ו פסק שלא מהני עירוי, מפני שלפעמים משים פשטידא חם והוי כאילו השתמש בכ"ר, משום דחיישינן לפוסקים שגוש חשיב ככ"ר עכ"ד, וכעי"ז כ' בסי' תמ"ז סקכ"ד ובשעה"צ (סקי"ז), ולפי"ז כ' שיכשיר את השולחנות ע"י אבן מלובן ובדיעבד מותר ע"י עירוי לבד עיי"ש. ובסקקט"ו כ' ויש שכתבו שצריך להניח עליהם עוד מפה או דבר אחר חוצץ, שמא נדבק בו עדיין חמץ בעין וע' בא"ר שמסיק דכן ראוי לנהוג בתיבות ומגדלים, דכמעט א"א לטהרן שלא ישאר מאומה בין הדבקים, אבל בשולחנות פשוטים אין להחמיר ע"כ. ממילא שיש שלנו צריך להכשירו לפסח מחשש שבמשך השנה נשפך עליו חמץ מכ"ר שהיה ע"ג האש, או שנפל איזה דבר גוש על השיש.

והנה המ"ב כ' דבדיעבד אם הכשיר רק ע"י עירוי ולא ע"י אבן מלובנת מותר, משמע שבלא עירוי גם בדיעבד אסור[טו], ולפי המתבאר לעיל דקומקום חשמלי אין דינו כשאר כ"ר שדפנותיו הוחמו מהאש, א"כ המכשירים את השיש ע"י קומקום חשמלי בלבד,[טז] יזהרו שהקומקום יהיה מחובר לחשמל בזמן שמערה ממנו על השיש שהרי בשעה שפסק כוח החשמל מהקומקום לכאורה גרע מעירוי מכ"ר שהוסר מהאש, וכמבואר במ"ב (שי"ח סקמ"ה הו"ד בהערה) לענין עירוי ממצקת, ממילא נחשב עירוי כזה ע"ג השיש כעירוי מכלי שני לכלי שלישי, וא"כ לא מהני הכשרה ע"י קומקום שפסק כוח החשמל, דבתחילה בלע השיש חמץ ע"י עירוי מכלי שהוסר מהאש, ועכשיו אנו מכשירין את השיש ע"י כלי שלא היה על האש מעולם ואין דפנותיו כחום הכלי שהיה על האש, אולם אם הקומקום יהיה עדיין מחובר לחשמל, לכאורה יועיל, ואף שהבליעה של החמץ היתה ע"י עירוי מכלי שעמד על האש, ועכשיו הוא עירוי מכלי שלא עמדו דפנותיו על האש כלל, מ"מ הרי כ' המ"ב דאבן מלובנת מהני לכלי שבלע ע"י עירוי.

טו. מה שכיום הרבה אינם מכשירים את השולחנות, אפשר שהוא משום שרגילים כל השנה להשתמש על השולחן עם מפה וכדו', אולם מי שעורך בצק על השולחן עצמו במשך השנה, יש להכשיר את השולחן כמבואר בשו"ע (תנ"א ס"ז) ובמ"ב (סקצ"ב). ובעצם דברי המ"ב צ"ב שהרי כ' השעה"צ (סקקמ"ד) שהטעם שבלא אבן מלובנת מותר משום דמדינא צריך לילך אחר רוב תשמישו ע"כ. ולכאורה א"כ גם יהיה מותר בדיעבד בלא עירוי, שהרי רוב תשמישן של שולחנות הוא בחמץ צונן.

טז. לצורך הכשרת השיש יש לקחת קומקום חמץ שאינו ב"י, ולא קומקום של פסח כמבואר בשעה"צ (תמ"ד סק"ד).

ועוד, שהרי כ' הפרמ"ג (סי' צ"ב שפ"ד סקל"ב וסקל"ח ומשב"ז סקכ"ה) עפ"י הר"ן דעירוי הנזחל מכלי העומד על האש, נחשב לכ"ר ולא שייך בו תתאה גבר, וע"ע בפרמ"ג (שפ"ד צ"ה סקי"ח). וכעי"ז כ' עוד אחרונים ע' יד יהודה (סי' צ"ב סקמ"ז) וכ"כ מהרש"ם בתשובה לבעל המשמרת שלום (הו"ד בספר משמרת שלום (סי' צ"א משב"ז ה' בא"ד ד').[יז] ולפי"ז יש לצרף שיטות אלו דכל זמן שהקומקום מחובר למקור החום המבשל דהיינו החשמל, ומערה מהקומקום בקילוח בלא הפסק,[יח] נחשב עכ"פ כעירוי מכ"ר.[יט]

בענין הכשר הצריך אבן מלובנת

ולענין החשש שנפל על השיש גוש רותח, שכ' המ"ב (שם) דבעי אבן מלובנת, ובשיש שלנו לא מהני, מאחר שרוב משטחי השיש המצויים חום האבן המלובנת עלול להזיקן, והכשר כזה לא מהני, שמא יחוס על הכלי ולא יכשיר כדין, כמבואר בשו"ע (תנ"א ס"א וס"ז).

אלא שבעצם דברי המ"ב שכ' דמחמת חשש דבר גוש לא סגי בהכשר ע"י עירוי לכאורה צ"ב, דהרי קיי"ל דתתאה גבר כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' ק"ה סוס"ג) וא"כ גם בגוונא שנבלע בשולחן ע"י גוש, לא נבלע יותר מכדי קליפה, ומדוע לא מהני הכשר ע"י עירוי, הרי עירוי מפליט בליעה של כדי קליפה, ובאמת מקור דברי המ"ב ממהרי"ו (סי' קצ"ג) וז"ל השולחנות צריכים הגעלה, יניח אבן חם עליו או לפיד בוער וישפוך עליו. וכו' ורותחין ע"י עירוי לבד אינם מועילים לשולחנות משום דלפעמים משימים עליו פשטיד"א חם והוי השלחן כלי ראשון. ואין מועיל גרידה לשלחנות דלא הוי אלא כמו קליפה. ואיתא במרדכי בפ"ב דע"ז דעירוי לא הוי ככלי ראשון לגמרי אלא מפליט ומבליע כדי קליפה, אלמא דקליפה לא מהני במקום דצריך הגעלה בכלי ראשון עכ"ל. משמע דס"ל דגוש מבליע יותר מכדי קליפה, דאל"כ מדוע לא מהני גרידה לשולחנות, אלא צריך לומר שכוונת מהרי"ו היא שגוש מבליע בכולו ולכן לא מהני הכשר בעירוי שאינו מפליט אלא כדי קליפה.

ובאמת כן מבואר בפרמ"ג (א"א תנ"א סקל"ח) וז"ל כתב מהרי"ו דשולחנות אין די להם בהגעלה וכו' ומ"מ אם אירע שהגעילו ע"י עירוי, ונתנו בפסח מצות חמות שם, בהפסד מרובה יש להתיר דבכלי נמי אמרינן תתאה גבר וכו' עכ"ל. מבואר דמה שמחמירין לכתחילה משום שלא אמרינן בכלי תתאה גבר, וא"כ בכלי בולע בכולו שאין בכה"ג סברת אדמיקר, ורק בהפ"מ סמכינן על השיטות דגם בכלי אמרינן

יז. כ"כ בביאור דברי התה"ד (סי' קפ"א).

יח. כ' המ"ב (תנ"א סקמ"א) וצריך ליזהר שלא יפסיק הקילוח. גם קשה להכשיר ע"י עירוי, שהרי ברגע שהמים נחו על השיש כבר נעשו כלי שני, א"כ צריך להכשיר כל פעם חלק קטן מהשיש, ולייבש את החלק השני לידו, שאל"כ הרי המים שנזחלו על השיש כבר התקררו, אולם אם נסמוך על שיטות אלו, ממילא כל זמן שמחובר לאש, מהני, רק שכיום בקומקום חשמלי נשלף קשה לעשות כן.

יט. אף שהם כתבו דבריהם לאסור ולהחמיר, ובענינו היא סברא לקולא.

תתאה גבר[כ], ממילא בגוש שלמאן דמחמיר נחשב ככ"ר, נבלע בכל עובי הכלי, והעירוי אינו מפליט מכל העובי.

וביד יהודה (סי' צ"ד סקל"ז) הק' נמי מדוע לא מספיק הגעלה ע"י עירוי, ותי' וז"ל ואולי י"ל דהגעלה דין אחר יש לו דצריכין הפליטה ממש כעין הבליעה, וכיון שבלע ע"י עירוי מה שנרתח מאש עצמו [היינו הגוש], ע"כ צריכין נמי ליתן עליו אבן שנרתח מאש עצמו, אבל לא מים רותחין שנרתח ע"י אמצעי הקדירה עכ"ל. ולדבריו נמצא שכל דין מהרי"ו אינו רק בגוש שנצלה באש עצמה, אבל כיום שרוב דברים הם ע"י אמצעי של קדירה, בכה"ג יהני הכשר ע"י עירוי, וגם כשאופים בתנור, אם מכסים את התבנית לא יהיה את דין גוש וצ"ב.

ובעין דבריו מצינו בפרמ"ג (משב"ז תנ"א סק"ט) שביאר להדיא מדוע לא מהני עירוי כשיש חשש גוש וז"ל וגם כלי שמניחין גוש עליו, למאן דמחמיר, אין מהני הגעלה ע"י עירוי ג"כ, כי מים מתקררין, וגוש בכלי שני דינו ככלי ראשון וצריך הגעלה מדינא דוקא מכ"ר, עכ"ד. ולכאורה כונתו משום דחוזק בליעת הגוש בכדי קליפה שונה מע"י עירוי, דגוש נשאר ככ"ר גם אחר שהונח על הכלי, משא"כ במים אחר שנחו כבר התקררו הרי הם כבכלי שני, מבואר שלמרות ששניהם משפיעים על כדי קליפה, מ"מ בליעה שע"י גוש יותר חזקה, ולא מהני הכשר ע"י עירוי, וכדוגמת מה שמבואר שלכלי שבלע בקדירה העומדת על האש לא מהני הגעלה בכלי ראשון שהוסר מהאש, רק שהפרמ"ג לא חילק כמו היד יהודה שהגוש היה על האש עצמה, אלא מבואר בדבריו שכל תכונת הבלעת הגוש שונה מהבלעה שע"י עירוי[כא].

כ. ע' ברמ"א (יו"ד ק"ה סוס"ג) דאמרינן גם בכלי תתאה גבר ואינו בולע יותר מכדי קליפה, אבל הט"ז (שם סק"ד) הביא דעת מהרש"ל שבכלי כיון שאין לו בליעה מעצמו, נאסר כולו, ומסיק הט"ז כמהרש"ל, והק' שם הנקודת הכסף מכמה סוגייות דאמרינן תתאה גבר, וביאר הפרמ"ג (שם במשב"ז) וז"ל וליישב זה אני אומר וכו' דבכלי לא שייך תתאה גבר, שאין לו פליטה מגופו, ואין מקרר העליון עכ"ל עיי"ש. וע"ע בפרמ"ג (ק"ה שפ"ד סק"ז) שכ' דהעיקר כש"ך, מ"מ אפשר לענין פסח החמירו.

כא. שורש הענין שהרי אם גוש מבשל לדעת המהרש"ל, נחלקו בזה האחרונים, דעת המ"א (שי"ח סקמ"ה) דגוש מבשל, ולכך החמיר בגוש בשבת, ועיי"ש במ"ב (סקקי"ח) משא"כ החוו"ד (יו"ד סי' צ"ב סקכ"ז) ס"ל שאינו מבשל. וביותר ס"ל לחוו"ד (יו"ד חידושים סי' ק"ה סקי"א) שאינו מבליע ומפליט כאחד, וע' בש"ך (סי' ק"ה סק"ה) דמה שמבשל אמרינן בו שהוא מבליע ומפליט כאחד, ממילא החוו"ד אזיל לשיטתו דס"ל שגוש אינו מבשל, א"כ גם אינו מבליע ומפליט כאחד, ולפי"ז צ"ל דמהרי"ו ס"ל דגוש מבשל כשאר אחרונים הנ"ל.

והיה מקום לומר שהפרמ"ג כאן, כונתו כמו שכ' בסי' תנ"א בא"א סקל"ח (הו"ד לעיל) דהסברא להחמיר מפני שבכלי לא אמרינן תתאה גבר, רק שבמים שהם מתקררים מיד כשנחו אמרינן תתאה גבר, משא"כ בגוש שנשאר כלי ראשון, אולם מסתימת דבריו לא משמע כן. עוד מצינו בפרמ"ג גבי מליחה (יו"ד שפ"ד סי' צ"א סקי"ח בשם הבל"י אות י"ז ומשב"ז סי' ס"ח סק"ט בד"ה והדין הג') שכ' דכלי שבלע ע"י מליחה, לא מהני הגעלה ע"י עירוי, אף ששניהם בכדי קליפה, מ"מ עירוי ספק אם מבשל כדי קליפה ולחומרא, משא"כ בבליעה שבלע הכלי ע"י מליחה. ולפי"ז אפש"ל שה"ה הכא, דעירוי הוא חומרא אם מבשל, משא"כ למאן דמחמיר בדבר גוש דהוי ככלי ראשון נחשב ממש לכ"ר ואפי' לענין בישול.

אלא שצ"ב דבפשוטו אם גוש נחשב כלי ראשון ואם עירוי מבשל תלוי ביסוד אותו סברא, שלר"ת שעירוי מבשל, משום שעיקר הסברא שרק דפנות כלי שני מצננות, ומשום שהעירוי עדיין לא היה בדפנות של כלי שני, ממילא מבשל כדי קליפה, גם מה שגוש נחשב כלי ראשון משום שאין בו דפנות מצננות, וכן מבואר בחוו"ד (סי' צ"ב סקכ"ז) א"כ ממ"נ לרשב"ם שאי"צ דפנות מצננות, ממילא גם עירוי אינו מבשל, א"כ גם גוש צריך שלא ייחשב ככלי ראשון, ולר"ת שניהם הוי ככ"ר, וא"כ מטעם זה שיהני הכשרה ע"י עירוי לגוש וצ"ב.

נמצא בטעם מה שצריך אבן מלובנת ולא מועיל עירוי, או משום דבכה"ג חיישינן שבכלי לא אמרינן תתאה גבר, וע"י גוש הוא בולע בכולו. או דגם אם אינו נבלע אלא בכדי קליפה, עדיין חוזק הבליעה הנבלעת ע"י גוש אלימא מע"י עירוי, ואין כאן כבולעו כך פולטו ממש.

ולפי"ז הכשרת השיש רק ע"י קומקום חשמלי אפי' כשמחובר לחשמל, לא מהני לחשש גוש, אא"כ נימא דמאחר שבדיעבד כ' המ"ב שמהני הגעלה רק ע"י עירוי, ובצירוף השיטות דס"ל דעירוי שמחובר לאש, יש לו דין כ"ר כל זמן שמחובר לאש, אפי' כשנזחל ע"ג כלי, א"כ ה"ה כאן כשהקומקום עדיין מחובר לחשמל, נחשב המים כמחוברים לאש[כב], מ"מ לכתחילה הנוהגים להכשיר רק ע"י קומקום חשמלי ראוי שלא יניחו בפסח דברים חמים על השיש עצמו אפי' כשהשיש מכוסה[כג], אלא יניחו ע"ג איזה משטח עב וכדו'.

כב. לכאורה זה מהני גם לסברת היד יהודה, דס"ל שהחילוק בין גוש לעירוי שבגוש הוא מתחמם מכוח האש, משא"כ עירוי שמתחמם באמצעית הקדרה, שהרי כ' היד יהודה שמה שמהני אבן, מאחר שאבן גם התחממה ע"י אש, לכך מהני להוציא בליעה הנעשית ע"י אש, ולכאורה האיך מהני, הרי האבן עצמה אינה מוציאה את הבליעה, אלא האבן מרתיחה את המים והמים מכשירים, אלא כונתו שהמים הורתחו מכוח האש, שהאבן בתוכם, וכאילו האבן עצמה אש, וא"כ גם בכה"ג המים שמחוברים לאש כל הזמן נחשבים כמים שהורתחו ע"י אבן.

כג. הנה המ"ב כ' שצריך גם להכשיר את השולחנות וגם לכסותם, ונתן טעם מדוע צריך גם לכסות את השולחנות חוץ ממה שמכשיר אותם, והטעם משום חשש שדבוק בעין, אבל המ"ב לא ביאר מדוע צריך אחרי הכיסוי גם להכשיר, וצ"ל דחיישינן שאם יהיה רטיבות בין הכיסוי לשולחן, וכן בין הקדרה לכיסוי, ממילא יבלע לקדרה חמץ, ואף שהוא אינו ב"י, מ"מ בפסח אסור אפי' משהו, או דכונתו דלחוש אפי' בלא רטיבות ביניהם, מאחר שבפסח לכתחילה מחמירים בב' כלים הנוגעים זה בזה אפי' בלא רטיבות ביניהם, וממילא בשיש אף שהוא מכוסה צריך להכשירו, ומשום שצ"ע ההכשרה ע"י קומקום חשמלי, א"כ אפי' כהשיש מכוסה לכתחילה אין להניח עליו דברים רותחים.

הגאון רבי **ברוך חיים דינר** שליט"א
מו"צ בקהילתנו אלעד

דיני הגעלת כלים ואופן הכשרת הבית לפסח

ברכה על הגעלת כלים

לא מברכים על הגעלת כלים ונאמרו בזה כמה טעמים, באו"ה כתב שטבילת כלים הוא מצוות עשה והגעלת כלים הוא לא תעשה ואין מברכים על לא תעשה, ורבינו מנוח בפ"ה הכ"ו מחמץ ומצה כתב הטעם כיון שאפשר להשתמש עם כלים חדשים ואינו חייב להשתמש דוקא עם כלים ישנים, ובכף החיים סי' תנ"א אות ר' כתב עוד טעם שהגעלה הוא לדבר בלוע ואין בו ממש.

הגעלה לפני הטבילה

כתב בשו"ע יו"ד סי' קכ"א ס"ב שצריך להגעיל לפני שמטביל ואם הטביל קודם צריך לחזור ולהטביל וי"א שא"צ לחזור ולהטביל, ונחלקו בזה הראשונים והטעם שצריך להגעיל קודם, דאל"כ הוי טובל ושרץ בידו שהרי כל הטבילה הוא בשביל להכשיר הכלי וכאן גם אחרי הטבילה א"א להשתמש עם הכלי. ונחלקו האחרונים האם גם בכלי שאינו בן יומו צריך להגעיל לפני הטבילה או לא, בדגול מרבבה כתב שבכלי שאב"י א"צ להגעיל קודם כיון שאין כאן טובל ושרץ בידו שהרי מן התורה הוי היתר גמור דהוי נטל"פ אבל הדרכי תשובה הביא שיש חולקים שצריך להגעיל קודם גם באינו בן יומן.

אך בכלים חדשים אם טבל לפני שהגעיל א"צ להטביל שוב דהוי ספק ספיקא, ספק אם בכלל צריך להגעיל כלים חדשים ואת"ל שצריך הגעלה י"א שטבילה מועיל לפני הגעלה.

נאמנות הקטן בהגעלה

בטבילת כלים אין נאמנות לקטן לומר טבלתי, כיון שזה ספק דאורייתא, ושמעתי ממרן הגר"ע אויערבאך שליט"א שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל היה אומר שאם אביו מאמין לו לכל דבר ויודע שאינו משקר יכול להאמין גם בטבילה. ובהגעלת כלים בכלי שאינו בן יומו שהוא רק דרבנן נאמן הקטן וכמו שמצינו בבדיקת חמץ שהאמינו לקטן עי' במשנ"ב תל"ז ס"ק ט"ז.

כלים ישנים

לפני הגעלה צריך לבדוק שאין חלודה, דאם יש חלודה חוששים שיש פירורים תחתיו ואינו יוצא בהגעלה, אבל אם עושה ליבון קל א"צ להוריד החלודה דהליבון שורף את החמץ מתחת להחלודה.

ובאופן שמגעיל דוד של מים או קומקום שיש בהם אבנית נחלקו בזה

האחרונים (עי' בסידור פסח כהלכתו פ"ח הערה 54) שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל סובר שכלי אדמה אינו ככלי חרס ומותר להגעילו ובצירוף שהדוד והקומקום משתמשים איתו רק למים, וממילא יכול לנקותו מהאבנית כמה שאפשר ואח"כ מגעילו ואפילו אם ישאר שם קצת אבנית.

חמץ היתירא בלע או איסורא בלע

בגמ' סוף מסכת ע"ז מבואר שנותר מיקרי היתירא בלע, והטעם כיון שבשעה שנבלע בכלי היה קדשים ולא נותר, ונחלקו הראשונים האם חמץ ג"כ מיקרי היתירא בלע או לא, י"א דמיקרי היתירא בלע כיון שכשנבלע בהכלי היה היתר וי"א דמיקרי איסורא בלע כיון דחמץ יש לו שם חמץ כל השנה גם בשעת שבלע, והשו"ע בסי' תנ"א ס"ד פסק דמיקרי איסורא בלע (עי' משנ"ב שם ס"ק כ"ח). ויש כמה נפק"מ בין השיטות.

א] כתב השו"ע בסי' תנ"ב שיש נפק"מ בין המגעיל כלי לפני שעה חמישית לאחרי שעה חמישית, שאחרי שעה חמישית צריך ליזהר שיהיה ששים במים כנגד הכלי וצריך שהכלי יהיה אינו בן יומו וצריך שלא להגעיל כלי שיש לו בליעה מועטת עם כלי שיש בליעה מרובה ושלא ישהה הכלי יותר מדי במים ולא קצת מדי, וצריך להגעיל את היורה לפני ואחרי, אבל קודם זמן האיסור א"צ להקפיד בכל זה, וכתב בבה"ל תנ"ב ס"א ד"ה שאין, וכמו"כ במשנ"ב ס"ק י"ג שאנחנו מחמירים שגם לפני שעה חמישית צריך שיהיה ששים במים כנגד הכלי או שהכלים לא יהיו בני יומן, והטעם שמחמירים שחמץ מיקרי איסורא בלע.

ב] כלי שנבלע בו איסור ע"י האור צריך ליבון, ואם הכלי בלע התיר כגון כלי פרווה שבלע בשר או גבינה [או שהכלי הבשרי שבלע גבינה היה אינו בן יומו דנחשב כהתיר] סגי בהגעלה, ונחלקו השו"ע והרמ"א בכלי שבלע חמץ ע"י האור לפני פסח האם צריך ליבון דמיקרי איסורא בלע וכן פסק השו"ע או שסגי בהגעלה דמיקרי היתירא בלע, וכך סובר הרמ"א לעיקר הדין אלא שכתב דנהגו להחמיר. והטעם לחלק בין איסורא בלע שצריך ליבון להתירא בלע שסגי בהגעלה עיין בחזו"א יו"ד סי' כ"א ס"ק א' ד"ה ואמנם, שהביא הריטב"א בע"ז דף עו. שהתירא בלע מוציא כמעט כל הבליעה והחלק הקטן שנשאר בכלי אינו מתחדש אח"כ לאיסור, משא"כ באיסורא בלע אה"נ שרוב הבליעה יצא אבל נשאר בליעה מועטת והוא **בליעה של איסור** מש"ה צריך ליבון.

ג] עי' במשנ"ב סי' תנ"א ס"ק י"ט שסכין מספיק בהגעלה לכו"ע ואפילו אם לפעמים משתמש איתם באור כיון שרוב תשמישו שלא ע"י האור ובצירוף שחמץ מיקרי התירא.

נקיון הכלי לפני ההגעלה

כלי שתשמישו ע"י כלי ראשון הכשירו ע"י כלי ראשון, ולפני ההגעלה צריך לנקות הכלי שלא יהיה שום לכלוך, שאל"כ הלכלוך יבלע בחזרה אל הכלי, והוא אזהרה לאלו שמגעילים כלים של חמץ לפסח שצריכים לנקות את הכלי היטב היטב דאל"כ אדרבא המים יבשלו את החמץ עוד ויכניסם לתוך הכלי, ולענ"ד בני ספרד שמגעילים מכסים

של זכוכית שיש להם פס מתכת מסביב לכאורה כמעט ולא שייך להגעילם כיון שתמיד יש איזהו לכלוך בין המתכת להזכוכית וזה לא יוצא.

ועי' בשו"ע תנ"א סעיף ג' שאם יש חלודה בהכלי א"א להגעילו כיון שיתכן שיש חמץ מתחת להחלודה, וכתב במשנ"ב שם ס"ק מ"ג שאם הוא כלי שמשתמשין רק בפנים ויש חלודה מחוץ לכלי מותר להגעילו כיון שמסתמא לא נכנס חמץ בהדופן מבחוץ. ובסעיף י"ג כתב השו"ע שאם יש טלאי על הכלי אפשר להגעילו רק אם קדם הטלאי לשימוש הכלי אבל אם השתמש עם הכלי לחמץ ואח"כ שם הטלאי א"א להגעילו כיון שהגעלה אינו יכול להוציא הבליעות של הכלי דרך הטלאי.

וכתב בפמ"ג שם במשבצ"ז ס"ק ו' דיותר חמור טלאי מחלודה, דבחלודה אם הוא נקי אע"פ שנהיה חלודה אחרי שהשתמש עם חמץ (כגון שהשתמש עם כלי והיה נקי לגמרי מבעין ואח"כ נהיה חלודה), מועיל הגעלה, שהגעלה יכול לחדור דרך החלודה להוציא **בליעות** אבל אינו יכול להוציא **בעין** דרך החלודה, משא"כ בטלאי ההגעלה אינו יכול להוציא אפילו **בליעות**. והעצה כשיש חלודה או טלאי יכול לעשות ליבון קל שזה כמו הגעלה וקצת יותר מהגעלה שליבון קל מוציא בעין ובליעות גם דרך הטלאי.

ליבון קל בפסח

עי' בפמ"ג סי' תנ"ב משבצ"ז ס"ק ד' שליבון קל מוציא את הבליעה החוצה כמו בהגעלה [ואינו כמו ליבון חמור ששורפו], וכמבואר במשנ"ב סי' תנ"א ס"ק ל' בליבון קל שכתב "מכל מקום מהני עכ"פ חמימותו לפלוט הבליעה כמו הגעלה בוודאי", ומש"ה כתב הפמ"ג שליבון קל אינו מועיל בפסח, דכמו שא"א להגעיל בפסח ואפילו כשיש ששים כיון שקצת נבלע בחזרה ופסח אסור במשהו, ה"ה ליבון קל אינו שורף הבליעה אלא מפליטו החוצה ועדיין חוששים שמשהו מן הבליעה יכנס בחזרה אל הכלי.

הכשרת המטבח

תנור אפייה

עדיף לקנות תנור מיוחד עבור פסח, ואם אין לו ורוצה להכשיר, אם זה תנור רגיל שחומו כ 250 מעלות מחממו לחום הכי גבוה במשך שעה ובנוסף לזה מצפה התנור מבפנים בנייר כסף עבה (די"א שצריך ליבון חמור) וכמו"כ הדלת מזכוכית חייב לצפות שהרי הזכוכית יש צד שאינו מוציא הבליעה בהגעלה, ואם התנור הוא תנור "מנקה עצמי" (פרוליטי) שהוא כ 500 מעלות מדינא מיקרי ליבון חמור ואפשר להכשירו לפסח וכמו"כ הדלת דינו כשורף בכבשן שמועיל הגעלה לזכוכית, אלא שא"ל הגאב"ד מרן הגר"מ גרוס שליט"א שבכל זאת עדיף לצפות התנור וכמו"כ במבית לוי כתב הגר"ש ווזנר זצ"ל שאין להכשירו לפסח.

תבניות אפייה

תבניות בפשטות צריכים ליבון חמור ותבניות שמצופין באמאיי"ל שהוא

חומר שמעורב בו חרס א"א ללבן דחיישינן שמא פקעי, ועי' בשעה"צ סי' תנ"א ס"ק קצ"א שהביא מחלוקת בתבניות מצופים לבן ושוע (אמאייל) שהחת"ס כתב דלא מהני הגעלה כיון שמעורב בהציפוי חרס, אבל המהרש"ם התיר להגעיל אותם לשאר ימות השנה כיון שהחרס הוא רק משהו ובטל בששים וממילא אפשר להגעילו אחר מעת לעת ורק בפסח שאיסורו במשהו א"א להגעילם כלל, וא"ל מרן הגאב"ד הגר"מ גרוס שליט"א שכל השנה לא מגעילים תבניות אמאייל אבל אפשר לצרף את החכם צבי שאומר שאחרי י"ב חודש אין טעם כלל, (עי' שערי תשובה ריש סי' תנ"א), ואה"נ שלא פוסקים את החכ"צ אבל כאן שזה רק אמאייל (ולא חרס גמור) אפשר לצרף ולהתיר את התבניות אחרי י"ב חודש ע"י הגעלה.

כיריים

המשטח של הכיריים מגעיל ע"י עירוי מכלי ראשון ואח"כ מצפה עם נייר כסף עבה והמבערים מדליקים לכרבע שעה ומתלבן מעצמו והחצובות יכול להכניסו לתנור מנקה עצמי (פרוליטי) וללבנו או שילבנו באש (ובשעת הדחק יכול גם לעשות ליבון קל ויכסנו בנייר כסף).

כירים אינדוקציה א"א להגעיל כיון שזה זכוכית [ויש לזה כיסוי סיליקון לפסח] וא"ל מרן הגאב"ד הגר"מ גרוס שליט"א שבמשך כל השנה אפשר להגעילו אחרי י"ב חודש וכנ"ל בצירוף החכ"צ ובצירוף שיתכן שרק זכוכית דק א"א להגעיל אבל זכוכית עבה לא בולע.

שולחנות מטבח

מכיון שמצוי שלוקחים קדירה רותחת ושמים על השולחן ומתחת להקדירה יש כמה פירורים א"כ לכאורה השולחן צריך הגעלה, אלא שלכאורה זה תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א בסי' תנ"א ס"ו שלפי השו"ע הולכים בתר רוב תשמישו והרמ"א מחמיר שאפילו אם רוב תשמישו ע"י צונן אפ"ה צריך הגעלה אם השתמשו איתו אפילו רק פעם אחת בחמין. ובמשנ"ב שם כתב דבדיעבד אפשר לסמוך כהשו"ע להקל, ויל"ע למה השו"ע בתנ"א ס"כ סתם ששולחנות צריך הגעלה שלפעמים נשפך מרק חם, והרי רוב תשמישו של השולחנות הם בצוננין וא"כ לכאורה סגי בהדחה בלבד.

ונראה לבאר בזה, דיל"ע מה הפשט שהולכים בתר רוב תשמישו והרי לפעמים משתמש גם עם חם, ועי' באגרות משה או"ח ח"ה סי' ל"א שבוודאי בכלי בן יומו א"א להכשירו רק כרוב תשמישו שהרי במציאות יש כאן בליעות שנכנסו ע"י חם, אלא דבכלי אינו בן יומו שהוא רק גזירה אטו בן יומו בזה הולכים אחר רוב תשמישו, שאם רוב תשמישו היה צונן ולא יגעילנו לא יאמר שכלי בן יומו ג"כ אין צריך להגעיל, דהאדם מגדיר את הכלי כרוב תשמישו, וכ"כ ג"כ במשנ"ב ס"ק מ"ו שאם הכלי הוא בן יומו צריך להכשירו ע"י הגעלה וגם אם הכלי בדרך כלל תשמישו רק ע"י צונן. אלא דיל"ע שלפי האגרו"מ איך אפשר להשתמש בפסח לדבר חריף עם כלי שהגעילו כרוב תשמישו, שהרי חריף מחליא ליה לשבח וא"כ אם לדוגמא השתמש עם כלי ברוב הפעמים בכלי שני ופעם אחד בכלי ראשון שדינו

להשו"ע שמגעילו ע"י כלי שני אבל כשמשתמש בפסח עם הכלי בכלי ראשון לדבר חריף, החריף מחליא להבליעת חמץ לשבח, ויש לתרץ בכמה אופנים א. ע' בחתם סופר יו"ד סי' ק"י שדבר חריף לא מחליא לבליעה שכבר עשו לו הגעלה, גם אם ההגעלה היה יותר חשש מהבליעה לדוגמא אם נבלע ע"י האש ועשה הגעלה (אע"פ שלא עשה ליבון) אינו יכול החריף להפוך אותו לבן יומו דכבר איקליש איסורא [ויל"ע אי רוב תשמישו היה ע"י כלי שני והכשירו ע"י כלי שני, האם גם בזה אומרים שהחריף לא מחליא ליה לשבח]. ב. במהרש"ם ח"א סי' ע' היקיל בצירוף השיטות שדבר חריף הוא דוקא חילתית. ג. בחזו"א סי' קי"ט ס"ק ט"ו כתב שאה"נ שאסור להשתמש בדבר חריף בכלי שהכשירו כרוב תשמישו.

וזה ברור שרוב תשמישו הוא רק הגדרה בהכלי האם הוא נקרא כלי צונן או כלי ראשון או שני וכו', ואחרי שהכלי הוגדר, אז גם אם השתמשו רק פעם אחד לחמץ וכל הפעמים השתמשו למצה ג"כ צריך הגעלה לדוגמא כלי שרוב תשמישו ע"י כלי ראשון והשתמש כמעט בכל הפעמים לפסח, ובטעות השתמש איתו פעם אחד לחמץ חייב הגעלה, דרוב תשמישו הוא רק בהגדרת הכלי וכמו שמבואר בפמ"ג סי' ש"ח א"א ס"ק ט' שכלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר הולכים בתר רוב תשמישו להגדירו כלי שמלאכתו לאיסור "על דרך כל הכלים הולכים בתר רוב תשמישו" עכ"ל דהיינו שרוב תשמישו מגדיר את הכלי.

ועי' בבה"ל בש"ח ס"ג ד"ה קרדום, שכתב שיתכן שרוב תשמישו במוקצה הוא דוקא אם "עיקר התשמיש" הוא להדבר הזה אבל אם עיקר התשמיש נועד גם לאיסור וגם להיתר יתכן שלא הולכים בתר רוב תשמיש, וא"כ י"ל דכאן נמי בפסח אם חלק מעיקר התשמיש הוא גם לצורך המיעוט א"כ לא הולכים בתר רוב תשמיש, לדוגמא שולחן שחלק מעיקר תשמישו הוא בשביל לשים שם סיר חם, א"כ לא הולכים בתר רוב תשמישו שהוא צונן ורק באופן שהמיעוט אינו מעיקר תשמיש הדבר אז הולכים בתר רוב תשמישו, לדוגמא בסעיף ג' שעיקר הקערות עומדות בשביל כלי שני רק שקרה שהשתמש איתו לכלי ראשון לכסות הקדירה. ולפיכך השו"ע בסעיף כ' סתם ששולחן צריך להגעיל ואפילו אם רוב פעמים משתמש רק לצונן. ועדיין י"ל בזה ובפרט שאפשר להקשות מסכינים. ותן לחכם ויחכם עוד.

בשולחנות נתבאר לעיל שצריך להכשירו וזהו דוקא אם באמצע השנה השתמש בשולחן בלי מפה, אבל אם השתמשו תמיד ע"י מפה א"צ הגעלה. ובמשנ"ב ס"ק קי"ד כתב שצריך אבן מלובן כיון שעירוי מכלי לא סגי דלפעמים שמים כלי ראשון חמץ רותח ישר על השולחן, ואומר הגרש"ז אוירבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ג הערה י"ח) שעירוי מקומקום רותח שעדיין מעלה בועות הוי כעירוי מכלי ראשון על האש ויקפיד שלא יפסיק הקילוח. [יל"ע למה לא סגי בעירוי מכלי ראשון שהרי בתתאה גבר נבלע רק כדי קליפה וסגי

להכשירו ע"י עירוי מכלי ראשון, עי' שעה"צ תמ"ז ס"ק י"ז].

וכשמכשיר ע"י קומקום עדיף להשתמש עם קומקום של חמץ, דעי' בשעה"צ סי' תמ"ד ס"ק ד' דאין לערות מכלי פסח לתוך כלי חמץ והטעם כתב בשו"ע סי' תנ"א סעיף נ"ט שההבל של הכלי חמץ (ואפילו אם זה רק בליעות) עולה בחזרה להכלי של פסח (ניצוק חיבור) [ובדיעבד אם השתמש בקומקום של פסח להכשיר השולחן והשולחן לא היה בן יומו א"צ להגעיל הקומקום ע"ש בשו"ע הרב]. ואינו צריך להכשיר הקומקום של חמץ לפני שמשתמש איתו להגעלת השולחן כיון שבדרך כלל הקומקום שלנו אינו חמץ דאפילו אם פעם היה קצת חמץ, בדרך כלל יש ששים כנגדה. ולפני שמגעיל את השולחן לכתחילה אין להשתמש איתו כ"ד שעות בחם ואפילו כשהחם אינו חמץ וכדאיתא במשנ"ב סי' תנ"ב ס"ק כ' בשם המג"א (ודלא כהחק יעקב שם שאסר להשתמש עם חמץ חם והתיר להשתמש בחם שאינו חמץ) ובשעת הדחק אפשר להקל להגעיל אם השתמשו בחם שאינו חמץ אבל צריך לחכות כ"ד שעות מחמץ חם.

שיש

שיש מגעיל בעירוי מקומקום וכנ"ל לגבי שולחן שהקומקום דולק וניצוק חיבור ומשתמש עם קומקום של חמץ ויזהר כנ"ל לא להשתמש עם השיש כ"ד שעות לפנ"ז בחם ולכתחילה אפילו אם החם אינו חמץ אין להשתמש עם חם.

ולכתחילה צריך לשפוך מים קרים מיד לאחר ההגעלה וכמו בכל הגעלה או שמנגב מיד את המים אבל זה רק לכתחילה ואינו מעכב דיעבד. והמנהג הוא לכסות השיש גם אחר ההגעלה ואע"ג שאין חשש של חריצים ואולי בגלל שמחמירים שלא סגי עם עירוי מכלי ראשון.

יש כאלו שעוררו על הטפט שייש, שאינו מועיל לכסות השיש עם טפט מכיון שהחתם סופר באו"ח סי' ק"ל כותב שאם אין אויר בין כלי לכלי עוברים הבליעות מזה לזה, וכאן הטפט מודבק חזק וא"כ הבליעות עוברים מהכלי אל השיש ובחזרה, וא"ל מרן הגאב"ד הגר"מ גרוס שליט"א שלא פוסקים כהחת"ס וממילא שפיר אפשר לכסות השיש עם הטפט.

כיודים וברזים

אם הכיור עשוי מחרסינה אינו מועיל הגעלה אבל בעשוי מנירוסטה מועיל הגעלה, והברז ידליק על הכי חם וישפוך עליו בעירוי מקומקום. אם הכיורים החלבי והבשרי של פסח התבלבלו אמר דודי הג"ר אליעזר דינר שליט"א שאפשר להשתמש איתו בפסח לשנה הבא כיון שרוב תשמישו ע"י עירוי מכלי שני וזה התירא בלע (בשר או חלב) וממילא הוי נ"ט בר נ"ט דהתירא ומותר ועדיף שיעשה עירוי מכלי ראשון.

ארזנות מטבח

יש לנקותן היטיב, ומה שרוצה להשתמש בפסח עדיף לצפות אותו בנייר וכו' ואפילו אם ניקה אותם טוב, עי' משנ"ב תנ"א ס"ק קט"ו הטעם כיון שכמעט א"א לנקותן שלא ישאר מאומה בין הפינות.

מקדר

במקדר לכאורה צריך לפתוח החלק של המקפיא שיש שם מאוורר ואע"ג שהחמץ מכוסה וכמעט א"א להגיע לשם ולכאורה הוי כנפל עליו מפולת, אבל המציאות הוא שיש פירורים בפנים והמאוורר מסתובב ומעיף את הפירורים וא"כ יש חשש שיעיף פירורים אמצע פסח. [וכמובן הפירורים שדבוקין להקרח שם שמאוסין אינו צריך לבער].

הגאון רבי **יחיאל מיכל טיקוצינסקי** שליט"א
רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

בדין הכשר סכין בנעיצה

יש לברר דין הכשר נעיצה, מה פעולת ההכשר ולאיזה שימוש הוא מכשיר, האם לצונן או גם לרותח, ואיך הדין להשתמש בו דבר חריף.

וכן יש לברר אם מהני שפשוף בצמר פלדה וחומר ניקוי במקום נעיצה. ושאלה זו נעוצה בהבנת יסוד דינא דנעיצה, האם נעיצה מועילה רק לשפשף ולנקות השמנונית שעליו, וא"כ אפשר שיועיל גם ניקוי בצמר פלדה וכדו', או שמא הנעיצה מועילה אף להפליט הבליעות שבתוך הסכין ולהכשיר את עצם הסכין ולזה לא יועיל ניקוי אחר. ומוטל עלינו תחילה לבאר מקור דין נעיצה בש"ס ופוסקים ומתו"ז נבא למסקנת ההלכה בעז"ה.

א] מקור הדין

תנן (ע"ז דף עה:) הלוקח כלי תשמיש מן העכו"ם את שדרכו להטביל יטביל, את שדרכו להגעיל יגעיל, ללבן באור ילבן באור, השפוד והאסכלא מלבנן באור, הסכין שפה והיא טהורה, ע"כ, ופרש"י שפה לוטשה באבן של נפחים.

וגמ' (עו:) הסכין שפה והיא טהורה אמר רב עוקבא בר חמא ונועצה עשרה פעמים בקרקע וכו' אמר רב הונא בריה דרב יהושע לאכול בה צונן, כי הא דמר יהודה ובאטי בר טובי יתבי קמיה דשבור מלכא אייתי לקמייהו אתרוגא, פסק אכל וכו' הדר דצה עשרה זימני בארעא פסק הב ליה למר יהודה וכו', ע"כ, ופרש"י ולאכול בה צונן אבל דבר רותח אסור לחתוך בה עד שיגעילנה ברותחין וכלי ראשון כדאמרינן בפ' כל שעה (פסחים ל:) וכו', עכ"ל.

ולפרש"י הא דתנן הסכין שפה והיא טהורה, היינו לחתוך בה צונן, דשפה דמתני' היינו ביחד עם נעיצה וכדפרש"י בגמ' דנעיצה בעינן בנוסף לשיפה, ותרתי בעינן שיפה ונעיצה, ואהא קאמר בגמ' דמתיר לצונן ולא לרותח. ולפ"ז ק"ק לשון המשנה 'והיא טהורה' דמשמע טהורה אפילו לרותח, וצ"ע.

עוד צ"ע דרישא דמתני' את שדרכו להגעיל וכו' ללבן וכו', הרי זה הכשר גמור אפילו להשתמש בה רותח, ואילו סיפא הסכין שפה, אינו אלא לצונן, וכבר עמדו הראשונים ז"ל בתמיהות אלו על פרש"י ז"ל.

ואמנם הרמב"ם (פי"ז ממאכ"א ה"ז) סובר דנעיצה ושיפה תרי גוונא הכשר הן, נעיצה בקרקע אין מועיל אלא לצונן כדאמר בגמ', ושיפה דמתני' היינו השחזה במשחזת, וזה מהני אף לרותח דומיא דליבון והגעלה.

וז"ל הרמב"ם הלוקח סכין מן הגוים מלבנה באש או משחיזה בריחים שלה, ואם היתה סכין יפה שאין בה פגימות די לו אם נעצה בקרקע קשה עשרה פעמים ואוכל בה צונן, ואם היו בה פגימות או שהיתה יפה ורצה לאכול בה חמין או לשחוט בה מלבנה או משחיזה כולה, עכ"ל. הרי שחילקן הרמב"ם לתרתי, **א.** נעיצה, וזה מהני לצונן. וזהו דינא דגמ' דר' עוקבא בר חמא, **ב.** שיפה דהיינו השחזה, וזה מהני כליבון והגעלה אף לרותח. וזהו דינא דמתני' הסכין שפה והיא טהורה. וא"ש לישנא דמתני' והיא טהורה, דלגמרי היא טהורה דומיא דהגעלה וליבון דמתני' דמכשיר לגמרי.

אבן עיקר טעם הרמב"ם צ"ב האיך מהני השחזה להוציא ולבטל כל הטעם הבלוע בסכין, וצ"ב. ובע"כ מוכרחים אנו לומר דההשחזה מהניא לה להסכין לבלבל ולהקליש הטעם בכולו, וכ"כ פמ"ג (סי' י' משב"ז סק"ו) דהשחזה אינו [רק] מסיר הקליפה אלא מבלבל הטעם ואין לו כח עוד לצאת ולבא ולהכי מועיל אף לרותח עיי"ש.

סיכום הדברים: נעיצה אין מועיל להשתמש ברותח, והשחזה מועיל אף לרותח לדעת הרמב"ם. ולדעת רש"י מועיל רק לצונן.

ב] לדבר חריף - דעת הרשב"א

ולענין אם נעיצה מתיר להשתמש לדבר חריף, כתב הרשב"א בתוה"ב (ב"ד ש"ד עמ' לד.) דמהא דשבור מלכא עשה נעיצה וחתך בה אתרוג, אלמא נעיצת קרקע מכשרת לכל צונן ואפילו חריף כאתרוג, ושמעינן מינה דאינה מכשרת לגמרי ואפילו לרותח אלא לצונן בלבד עכ"ל, הרי שנקט הרשב"א דאף דלרותח לא מהני נעיצה, מ"מ מהני לחיתוך חריף. [וכ"פ בשו"ע סי' קכא' ס"ז, ויתבאר להלן אות ט'].

והדבר טעון ביאור, דהא חיתוך חריף נמי מפליט מגוף הסכין וכמו שנוכיח לפנינו, ועד כמה שהועיל נעיצה להתיר חיתוך חריף למה לא יועיל להתיר לרותח.

ואמנם הא גופיה צ"ב איך הנעיצה מועילה להתיר חיתוך חריף, שלכאו' לפו"ר נראה שנעיצה היא לניקוי השמנונית שעליו[א], ולא להפליט הבליעות, דלזה בעינן הגעלה או ליבון, וא"כ האיך מהני להתיר חיתוך דבר חריף, וצ"ב ותלמוד בכ"ז.

א. וכ"כ לבוש סי' קכא' ס"ז, וכ"מ בר"ן שלהי ע"ז, ונקוה"כ סוס"י פט', וגליון רעק"א שם בט"ז סק"ו. והטעם, הואיל וסכין תשמישו תדיר וגם מחמת דוחקא דסכינא השומן נסרך ונדבק בו טפי ואינו עובר בהדחה בעלמא כשאר כלים שנשתמש בהם בצונן, ועוד שיש לחוש שהעכו"ם נשתמש בו לחתוך דבר קשה כמ"ש הש"ך סי' צד' ס"ק לא' עיי"ש. ויבואר לפנינו שאכן נחלקו בזה הרשב"א והרא"ה למאי מהני נעיצה, האם רק לשמנונית שעל פניו או אף להבליעות שבתוך הסכין.

ג] סתירות בדברי הרשב"א

והנה לכאורה מצינו בדין סכין זה שעשו בה נעיצה כמה סתירות בד' הרשב"א בתוה"ב, לשונות הנוטים לכאן ולכאן [ואח"כ ראיתי שעמד בהם בפמ"ג סי' י' משב"ז סק"ו עיי"ש ויובא לפנינו].

דהנה בתוה"ב (שם עמ' לד.) בהמשך דבריו הביא לד' הראב"ד ז"ל שכתב וז"ל וכן דעת הראב"ד ז"ל דלרותח צריכה היא ליבון או הגעלה, וכתב הוא ז"ל ואם תאמר מפני מה לא פירשה המשנה הכשירה לרותח כמו שפירשה לשפוד ואסכלא, ותירץ מפני שהסכין רוב תשמישה בצונן לפיכך הוצרכה המשנה ללמד הכשירה אפילו בצונן **ומשום דאגב דוחקא פלטה איהו ובלע** הצריכוה שיפה או נעיצה, והכשר רותח לסכין [שהוא ליבון והגעלה] ואי"צ לשנות [התנא במתני' הכשר לרותח] משום דבכלל את שדרכו להגעיל יגעיל או בכלל את שדרכו ללבן באור ילבן הוא עכ"ל.

הרי שנקט הראב"ד שהסכין אגב דוחקא מפליט ומבליע מתוכו, ואפילו צונן, כל שהוא קשה ויש דוחקא דסכינא[ב]. ואהכי צריך שיפה או נעיצה לקלקל עצם הפליטה, אבל להשתמש בו רותח לא מהני רק הגעלה או ליבון. ותמוה כנ"ל, ממנ"פ אי מהני הנעיצה להפליט הבליעה דס"ל דדוחקא אפילו צונן מפליט מהסכין וצריך נעיצה, למה לא יועיל אף להתיר להשתמש בו רותח.

ואמנם הרשב"א שם מביא דבירושלמי משמע דנעיצה מהני אף לרותח, אבל לא קיי"ל כהירושלמי, דהבבלי פליג עליה וס"ל דלא מהני אלא לצונן, את"ד הרשב"א. והיינו דהירושלמי לא מחלק בין הכשר לחריף לבין הכשר לרותח, וכשם שמועיל נעיצה להפליט הבליעות לחריף ה"ה לרותח, וד' הבבלי שמחלק בין רותח לחריף צ"ב.

ד] השגת הבדק הבית

ואמנם טענה זו משיג הרא"ה בבד"ה על הרשב"א, לאחר שמביא דברי הרשב"א שנעיצה מועיל אף לדבר חריף, כתב הרא"ה בזה"ל ומהא שמעינן דאין דבר חריף צונן מבליע ולא מפליט דבר קשה, דנעיצה בקרקע אנן סהדי דאינה מפלטת, וקאמר דסגי ליה בנעיצה, ואין בצונן חריף איסור אלא שבולע מן המוכן [ר"ל החריף אינו מפליט מן הסכין רק מבליע מן השמנונית המוכן שעל גב הסכין] ולהוציא מדברי המחבר (הרשב"א) שכתב דבצונן חריף מפליט ומבליע אגב דוחקא דסכינא וכבר נתבאר זה שאינו דהרי דבר מחוור הוא שאין נעיצה בקרקע מפלטת כלום, עכ"ל.

והיינו דהרא"ה משיג על הרשב"א דבע"כ אין חריף מפליט מן הסכין רק מהשמנונית שעליו, מהא דחזינן דמהני נעיצה להכשיר לחיתוך דבר חריף, והרי

ב. והנה ד"ז חידוש הוא שצונן ללא חריף מפליט ומבליע מגוף הסכין. ואמנם כן מצינו בכמה פוסקים, ראה מש"כ בהליכות כשרות הבית פ"ט הע' 67, ובקצרה מ"מ אני לך, או"ה כלל נח' דין ח' הובא בש"ך סי' צג' סק"ו, ופמ"ג סי' פט' מ"ז סק"ו, רבינו שמשון הובא בט"ז סי' פט' סק"ו, וראה רש"י חולין קיב. ד"ה קישות וכו'. חי' הריטב"א שם. **ולמעשה** מבואר במ"ב סי' תנג' ס"ק יא' וכן בשו"ע סי' תמז' סעיף ז' ח' ומ"ב שם דרק דוחקא עם חריף מפליט ומבליע.

נעיצה בודאי אינו מפליט מן הסכין רק משפשף ומנקה הסכין, ובע"כ מדמהני נעיצה מוכרח דטעם חריף אינו מפליט מן הסכין. וד' הרשב"א דמפליט מן הסכין ואפ"ה מהני נעיצה צ"ב.

ה] סתירות נוספות בד' הרשב"א

עוד זאת מצינו ברשב"א בתוה"ב (שם עמ' לה.) וז"ל ומ"מ סכין שדרכו להיות שמנונית דבוק על פניו, נעיצה עשרה פעמים בקרקע קשה הוא צריך ואפילו לחתוך בו צונן וכו', עכ"ל. הרי שכאן כותב שהנעיצה היא להסיר השמנונית כד' הרא"ה, וסותר למש"כ לעיל מיניה שהנעיצה מועילה אף לחריף והביא בשם הראב"ד שמפליט מגוף הסכין.

עוד זאת מצאנו ברשב"א בתוה"ב (ב"ד ש"א עמ' ד:) בהא דאיתא בחולין (קיב.) ודוקא צנון דאגב חורפיה בלע וכו', ופירש רש"י שם ב' פירושים, פי' א' משום שמנונית בעין שעל הסכין בלע בכל הצנון, ופי' ב' כתב דאגב דוחקא וחורפא בלע טפי מדגים רותחים, ועיי"ש ברשב"א שהסכים לפ' א', ומשמע לכאו' שאינו מודה לרש"י ז"ל שדוחקא וחורפא יכול להפליט מן הסכין רק מהשמנונית (וכמ"ש הרשב"א בעמ' לה. וכשיטת הרא"ה) וסותר למש"כ בשמעתין בשם הראב"ד (עמ' לד.) דמפליט מהסכין.

עוד יש לנו הוכחה מוצקת דהרשב"א סובר שחריף מפליט מגוף בליעות הסכין ולא רק מהשמנונית בעין, והוא, ממש"כ (ב"ד ש"ד עמ' לה:) לתמוה בהא דאיתא בע"ז (לט.) והקורט של חלתית, מ"ט [אסרוהו חכמים] משום דמפסקי ליה בסכינא, אע"ג דאמר מר נותן טעם לפגם מותר, אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה (שמנוניתא) והוי כנותן טעם לשבח. והק' הרשב"א אלמא אפילו בסתם סכינים ששמנונית קרוש על פניהם שייך נותן טעם לפגם [והרשב"א ס"ל דטיחה על פניו אין נטל"פ], וכתב ליישב בזה"ל ותירץ לי מורי הר' יונה ז"ל דהתם בקורט של חלתית הנמכר בחנות וחנוני מקנח הוא [סכינו] כדי להשביח כליו ומקחיו ולומר דאפילו הנמכר בחנות דליכא משום שמנונית הקרוש, דחנוני מקנח ליה לסכין, וליכא אלא משום נתינת טעם של גיעול (כלומר פליטת) הסכין אסור דחורפיא דחלתית מחליא ליה לשבח, עכ"ל[ג].

הא קמן שסובר הרשב"א שדוחקא וחורפיה מפליט בליעות מגוף הסכין.

ו] ישוב ד' הרשב"א

והנראה ברור בד' הרשב"א [וכמדומה שכן העלה בפמ"ג שם], דודאי דוחקא וחורפא מפליט מגוף הסכין, אבל דוחקא לחודיה בלי חורפא אינו מפליט מגוף הסכין, ולכן בשמעתין לענין לחתוך אתרוג ושאר דבר חריף מייתי להראב"ד דס"ל דאף דוחקא לחוד בלי חורפא מפליט ומבליע, וכל שכן שחריף מפליט מהסכין, ומשא"כ בדבריו להלן (בעמ' לה.) כתב דנעיצה מהני לשפשף השמנונית, דשם מיירי לסתם צונן, ורק אח"כ כתב שם דיני חיתוך דבר חריף.

ומה שהסכים הרשב"א לפי' קמא ברש"י דחריף מבליע שמנונית **שעל פני** הסכין, לאו משום דס"ל דאין כח בדוחקא וחריף להפליט מגוף הסכין, אלא דס"ל להרשב"א דמשום האי לחודיה אכתי הו"ל טעם שני, וטעם שני מותר לאכלו בכותח, דלא ס"ל דחריף משוי ליה לטעם ראשון, ולזה הוצרך הרשב"א לשמנונית שעל פני הסכין, כי היכי דלהוי טעם ראשון של בשר, אבל אה"נ לעולם מודה הרשב"א דדוחקא מפליט מהבליעות של גוף הסכין וכמשנ"ת. ונפק"מ בסכין של איסור כגון ההיא דקורט של חלתית דאסור מצד שהבליעות אוסרים החלתית משום דבאיסור נטבנ"ט נמי אסור ואוסר החלתית. ולפנינו ית' למה מהני נעיצה לחריף ולא לרותח.

ז] סתירה בחידושי הרשב"א

ואכתי פש גבן ליישב סתירת ד' הרשב"א בחידושיו לע"ז (דף עה:) שהביא שם לד' הראב"ד הנ"ל שתמה למה פירשה המשנה הכשר ליבון והגעלה בשפוד ואסכלא, ואילו גבי סכין פירשה המשנה רק הכשר שיפה דמהני לצונן, ותירץ דרוב תשמישו של סכין הוא בצונן ומשום שאגב דוחקא דסכינא פליט איהו ובלע אידך הצריכה שיפה ונעיצה וכו'.

ואח"כ הביא הרשב"א בשם יש מפרשים (והוא הרמב"ם ז"ל הובא לעיל אות א') דשיפה הכשר גדול הוא לסכין ואפילו לרותח ואע"ג דאמר רב הונא בריה דרב יהושע בגמ' גבי נעיצה בקרקע לאכול בה צונן, לא אמר אלא בהכשר נעיצה לבד שהוא הכשר מועט שאינו **אלא כמסיר מה שנדבק על פני הסכין,** אבל בהכשר שיפה לא אמר, דשיפה לסכין הכשר גדול הוא לו, ומתניתין קתני הכשרה לרותח ובריתא קתני הכשרה לצונן עכ"ל. הא קמן דנקט הרשב"א דהכשר נעיצה אינו אלא להסיר השמנונית שעל פני הסכין, וסותר לכאו' למש"כ לעיל מיניה שמועיל להפליט בליעות הסכין.

אך באמת ל"ק מידי, דהן ודאי בהך סברא גופיה חולקים הרמב"ם והראב"ד ז"ל מה היא פועלת הנעיצה.

הרמב"ם (והוא הי"מ שהביא הרשב"א) סובר דשיפה ונעיצה תרי עניני הכשר הן, ותרי דיני איכא, **א.** דינא דמתני' הכשר לרותח, וזהו לענין להפליט הבליעות שבסכין, ומהני לחתוך בו רותח, וכדתנן הסכין שפה והיא טהורה, משמע לגמרי טהורה אף לרותח דומיא דשפוד ואסכלא דמהני להו ליבון והגעלה לגמרי אף לחתוך בה רותח. **ב.** דין הכשר נעיצה דגמ' דינא אחרינא הוא, שבא לנקות ולשפשף הסכין משמנונית שעל פניו. ואדרבה מהא גופיה דהש"ס חילקן לתרתי, במתני' תנן שיפה, ובברייתא תני נעיצה, זה לרותח וזה לצונן, בע"כ דתרי דיני הכשר נפרדים המה, זה לבליעות וזה לשמנונית שעל פני הסכין.

ומשא"כ הראב"ד ס"ל דשיפה דמתני' היינו נמי נעיצה [וכעין פרש"י], והיינו הכשר הסכין גופיה דומיא דשפוד ואסכלא דמהני לבליעות גופייהו, אלא שמ"מ אין הכשר שיפה ונעיצה גדול כ"כ להכשיר אף

ג. והרשב"א לא גרס בגמ' מחליא ליה לשמנוניתא, רק מחליא ליה, דלרשב"א הנידון הוא לא מצד השמנונית אלא מצד הפליטות שבסכין.

לרותח, אבל הא מיהא חד דין הכשר נינהו, וכולן להפליט מגוף הסכין, זה לרותח וזה לצונן וחריף, וא"ש.

ח] פעולת נעיצה מה היא

הנה עד השתא נתבאר הא דמהני הכשר נעיצה, לפי הרמב"ם והרא"ה בבד"ה, הוא להעביר ולנקות השמנונית שעל פני הסכין, ואינו הכשר בגוף הסכין להפליט ממנו הפליטות, והא דמהני אף לחיתוך חריף, דלשיטתם[ד] אין החריף ולא הדוחקא מפליט בליעות מגוף הסכין, ומעלת החריף אינו אלא להבליע השמנונית שעל פני הסכין בכולו, ומשא"כ סילקא ולפת שאינם חריפים סגי כדי נטילה או קליפה.

ולפי שיטתם אפשר דאה"נ יועיל גם ניקוי בצמר פלדה וכדו'[ה].

אמנם להרשב"א והראב"ד דחריף ודוחקא מפליט מגוף הסכין[ו], ובע"כ מהני נעיצה להכשיר גוף הסכין, [ולשיטתם בודאי לא מועיל ניקוי חיצוני של הסכין], תו צ"ב מ"ש מרותח דלא מהני ליה.

ואפשר לומר שלפי הרשב"א והראב"ד נעיצה מפליטה הבליעות עכ"פ מקליפת הסכין ולזה סגי לחתוך דבר חריף, שדב"ח אינו מפליט אלא מקליפת הסכין, ואילו לרותח לא מהני נעיצה, דרתיחה בודאי מפליט מכל עובי הסכין, ולזה בעינן ליבון והגעלה דוקא להכשיר את כל עובי הסכין.

ומהלך זה מבואר בש"ך (סי' י' סק"ו) שכתב וז"ל מיהו אם הסכין ב"י אפילו נראה לעין שהוא נקי מכל שומן ושחט בה צריך קליפה וכו' וטעמא דכיון שהוא ב"י בולע בית השחיטה מה שבקליפת הסכין ואע"ג שאין כח בחום בית השחיטה להפליט בלעו של סכין כמ"ש הרשב"א וסיעתו דלהכי מהני נעיצה עשרה פעמים בקרקע קשה אפילו הוא ב"י וכו' אלא **שאם נעצה והלכה לה אותה הקליפה הדקה** אין כח בחום ביה"ש להפליט הבלוע לפנים מאותה קליפה וכו' עכ"ל.

הדי שהש"ך נקט דהנעיצה מהני להפליט מקליפת הסכין, וזהו הכשרו לשחוט בו, שהשחיטה נמי מפליט ע"י חום ביה"ש כדי קליפה. ועפי"ז יש להבין דלהכי מהני נעיצה לחתוך חריף, שבכח חריף לפלוט כדי קליפה, ומשא"כ לחתוך רותח לא מהני נעיצה, שמפליט מכולו[ז].

ד. כלומר של הרא"ה והרמב"ם, הנה ברא"ה מפורש כן דאינו אלא משום שמנונית שע"ג הסכין דס"ל דאין חריף מפליט מגוף הסכין כנת' בדבריו בבד"ה ב"ד ש"ד עמ' לד. ד"ה גרסינן, והו"ד לעיל אות ד'. וכ"ה שיטת הרמב"ם כמבואר בדבריו פ"ט הכ"ד ובכס"מ שם. ואזלי כפי' א' ברש"י חולין קיב. ד"ה קישות.

ה. וכדרך שפרש"י ז"ל בע"ז עו: בד"ה ונועצה וכו' וי"א משפשפה בבגד צמר שאינה חלק ומעביר שמנוניתה. עכ"ל. אלא שאין כ"כ ראיה, שהרי לרש"י תרתי בעינן שיפה ונעיצה ומש"ה ס"ל דסגי בשפשוף בבגד צמר, אבל שפשוף בבגד צמר לחוד אפשר שאין מועיל, וכ"כ הב"י סוס"י קכא', עיי"ש. וע"ע חולין ח: שמקנח סכין שחיטה אבלוייתא עיי"ש.

ו. להראב"ד צונן ודוחקא אף בלא חריף, ולהרשב"א חריף ודוחקא וכמשנ"ת.

ז. ולפי זה פשוט דלא מהני שפשוף הסכין בצמר פלדה וכדו' דבעינן נעיצה דוקא להפליט מקליפת הסכין.

ועי"ש בגליון רעק"א בש"ך שם, וכן ברעק"א (סי' צו' בש"ך סק"ט) עיי"ש.

ט] נעיצה לפי דעת המחבר ורמ"א

והנה עד עתה ביארנו ב' מהלכים בתועלת הנעיצה, **א.** להסיר השמנונית בעין, וכ"ה לדעת הרא"ה ורמב"ם, **ב.** להפליט מקליפת הסכין, וכ"ה לרשב"א והראב"ד.

אמנם אכתי איכא לעיונא טובא בד' השו"ע.

דהנה בשו"ע (סי' קכא' ס"ד) מבואר דין נעיצה בקרקע, וכתב שם דמהני אפילו לחתוך בה דבר חריף כמו צנון, והרמ"א הסכים לדבריו. וצ"ע טובא, דאנן קיי"ל שאם חתך דבר חריף בסכין של איסור או בסכין של בשר, משערין ששים כנגד כל הסכין, כמבואר בשו"ע (סי' צו' ס"א ועוד בכמה דוכתי) וכ"כ להדיא בטור שם, ומעתה תקשי טובא איך מהני נעיצה לחתוך דבר חריף, הא מפליט מכל הסכין כולו, ונעיצה לא מהני אלא להפליט מקליפת הסכין, וכמו דלרותח לא מהני נעיצה משום דמפליט מכולו ה"ה לדבר חריף, וצ"ע.

והמוכרח בדעת השו"ע דאה"נ נעיצה אין בכוחה להפליט הבליעות מכל עובי הסכין ולכן לרותח לא מהני נעיצה, מ"מ הא מיהא מהני להקליש ולבלבל הבליעה בכל הסכין שלא יהא שוב בכח החריף להפליטו, ומשא"כ להשתמש בה רותח הרי יכול להפליט הבליעות בכח הרתיחות, ולזה בעינן הגעלה דוקא.

ויסוד מהלך זה איתא בפמ"ג (סי' י' משב"ז סוף סק"ו) עיי"ש שכתב כן לענין השחזת הסכין שמבלבל הבליעות בכולו, ומהני לרמב"ם אף לרותח, דמקליש ומבלבל הבליעות בכולו, עיי"ש, וה"נ נימא כן אף לדידן לענין נעיצה שמבלבל ומקליש הבליעות בכולו, אלא שאינו דומה להשחזת סכין שאף לרותחין מהני הכשרו, ואילו נעיצה נחית חד דרגא שמבלבל בכולו ואין בכח החריף להפליט, אבל בכח הרתיחה יפליט, ולכן לא מהני נעיצה רק לדבר חריף ולא לרותח. או כלך לדרך זו, הנעיצה מבלבל ומקליש הבליעות שבקליפת הסכין [כמשמעות לשון הש"ך] אלא שמתוך כך כשהחריף יפליט מתוך גופו של הסכין ויעברו הבליעות דרך קליפת הסכין לצאת חוצה, יפגמו ויקלשו ע"י פגימת הבליעות שבקליפתו, משא"כ רותח מפליט ע"י הרתיחה ישירות מגופו של הסכין עצמו והמה בליעות משובחות וצריך לזה הגעלה או ליבון[ח]. וזהו ביאור שיטת השו"ע דמהני לחריף ולא לרותח.

ואמנם בד' החכ"א תקשי סתירה הנ"ל, דבסי' מט' דין ב' ג' כתב דחריף מפליט מכל הסכין ובעי ששים כנגד כל הסכין, ואילו בכלל מז' דין ח' כתב דנעיצה מהני אף לדבר חריף כצנון ומליח דעל ידי נעיצה מעביר ומפליט מה שבקליפת הסכין, עכ"ל. וצ"ע דאם מפליט בנעיצה רק מקליפת

ח. ומצינו ברש"י קיב. ד"ה קישות, דחריף מפליט ומבליע יותר מרותח, וכ"כ פר"ח בריש סי' צו', ואכמ"ל.

הסכין האיך מהני נעיצה לחיתוך דבר חריף המפליט מכולו, וצ"ע[ט]. וע"ע חו"ד (סי' צא' סק"ד).

י] מסקנא דמילתא

המזרם מכל האמור, מצינו ג' מהלכים בפעולת הנעיצה, **א.** לרמב"ם ורא"ה ניקוי הסכין משמנונית שעליו, ולשיטתם אפשר דאה"נ מהני שפשוף בכל דבר'. **ב.** מפליט מקליפת הסכין, כ"ד הרשב"א כמ"ש הש"ך. ולפ"ז מוכח דחריף נמי אינו מפליט אלא מקליפת הסכין, **ג.** מבלבל ומקליש בליעות שבכל הסכין, ולכן מהני אף לחריף המפליט מכולו, דתו אין כח בחריף להפליט לאחר הנעיצה רק רותח יש בכוחו להפליט מכולו, ולזה בעינן ליבון או הגעלה.

ולכן למעשה נראה שאין לסמוך על שפשוף בצמר פלדה וחומרי ניקוי כי אין מפליטים בכך הבליעות שבסכין.

וכמדומה שכהיום א"א בקיאים בנעיצה [שיש בזה כמה וכמה פרטי דינים, עיי' טוש"ע סי' קכא' ס"ז]. ועבדינן ליה הגעלה.

ט. ובעיקר הדין אי חריף מפליט מכל הסכין או רק מקליפת הסכין, שנקטנו בפשיטות שמפליט מכולו, וכדמוכח בטוש"ע (סי' צו') יעויי' בזה בפמ"ג שם סי' י' משב"ז סק"ו, שכן נקט בפשיטות, וכתב שכך מורים בעלי הוראה מובהקים עיי"ש, וכמפורש בטור ריש סי' צו'. מיהו ברעק"א בש"ך שם (ובסי' צו' בש"ך ס"ק ט') מ' דס"ל דחריף אין מפליט אלא מקליפת הסכין. **ונפק"מ לדינא** חתך בצל בסכין בשרי כמה צריך לשער בששים, האם נגד כל הסכין או נגד קליפת הסכין.

י. וכ"כ הכס"מ פ"ט הכ"ד, וצויין לעיל הערה ד'.

ענייני פסח

הגאון רבי **פינחס ברונפמן** שליט"א
רב מערב ב"ב אב"ד בקהילתנו

בדין מכירת חמץ ביום י"ד ניסן אחרי חצות ובבין השמשות של יום ט"ז

שאלה:

בעל מחסן מוצרי מזון בתל-אביב המשווק לחנויות מכולת, מכר לפני פסח לבעל מכולת ערבי מוצרי מזון שיש בתוכם חמץ ושלחם לחנותו של הערבי. ובי"ד ניסן התקשר אליו הערבי שאינו מעוניין בסחורה והוא בדרך להשיבה אליו, ובעל המחסן ביקש ממנו להשאירה ברשותו מחמת חג הפסח, אך הוא סירב וחזר ואמר שהוא כבר בדרך להחזירה. בעל המחסן שלא היה בר אוריין, פנה אל מגיד השיעור שלו ושאל מה עליו לעשות, ומגיד השעור שאלו האם עשה מכירת חמץ, וענה: שאמנם אמרו לו שצריך לעשות וכבר לקח טופס מכירה, אך כיון שלא ידע כיצד למלאו כדין לא השיבו לרב, אך בזמן שריפת חמץ ביטל את החמץ באמירת "כל חמירא וחמיעא" וכו'.

ומגיד השיעור יעץ לו: שכשהגוי יגיע יבקש ממנו לשכור בכסף את השטח של כל המחסן ויניח שם את הסחורה ויאמר לגוי שיקנה את כל החמץ שברשות בעשרה שקלים כנהוג במכירות החמץ אצל הרבנים.

ולמעשה, הגוי הגיע סמוך מאד לכניסת החג והוריד את הסחורה למחסן של היהודי והלה עשה כנ"ל והשכיר לו את המחסן בעשרה שקלים ומכר לו את הסחורה ששם בעשרה שקלים ואמר לו שכעת כל החמץ שלו ואחרי פסח יעשה עימו חשבון, ונפרדו בסוף המו"מ הנ"ל כעשר דקות לאחר השקיעה.

ולאחר הפסח בא לשאול מה דין החמץ, ומגיד השיעור שואל האם יעץ כראוי או ששגה בהוראתו.

תשובה:

השו"ע [או"ח סימן תמ"ג] כתב וז"ל "חמץ משש שעות ולמעלה ביום י"ד אסור בהנאה", עכ"ל. ופסק כדעת הרמב"ם פ"א חו"מ הלכה ח', ודעת הרא"ש [פ"ב פסחים ס' ד'] דאיסור החמץ מדאורייתא. ומקורם מגמ' פסחים דף כ"ח. ותניא חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו וכו'. ויליף ר' יהודה דחמץ לפני זמנו אסור בלאו מדכתיב לא תאכל עליו חמץ, ופרש"י משעת שחיטה

דהיינו משש שעות ולמעלה שחמה נוטה להעריב. ור' שמעון פליג בביאור הפסוקים [ע"ש], ופסקו הרמב"ם והרא"ש לפני זמנו כר' יהודה דאסור מדאורייתא ולאחר זמנו כר' שמעון דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מדרבנן.

ובעל העיטור [ח"ב הלכות ביעור חמץ קכ"ה]. פסק כר' שמעון, ומ"מ ס"ל דאסור לאכלו לפני זמנו, דאף לר' שמעון אסור חמץ לפני פסח בהנאה מדרבנן, ובעל המאור [דף ג. דף ז. ד"ה מני] ס"ל כר"ש וכתב דע"י אכילת חמץ מקיים מצות עשה דתשביתו. ופסק הב"י כמו הרמב"ם, וכתב, והגס בהוראה להתייהר בפני עמי הארץ להורות קולא בדבר על סמך בעל המאור ראוי לנזיפה, שאין דברי הבעל המאור עומדים לפני רבים האוסרים.

ולענין בל יראה הסכימו כמה פוסקים דלא עובר בבל יראה כל זמן שלא הגיע פסח, וכן דעת המ"א בסימן תמ"ג בשם המ"מ [פ"א חו"מ הלכה ח'], וכן דעת הראב"ד שם. [לשיטת רש"י ב"ק דף כ"ט, ופסחים דף ד' [ד"ה בין לר"מ] דמשש שעות ולמעלה עובר לר' יהודה גם האיסור בל יראה בל ימצא. ולכו"ע לר' יהודה משעה שביעית ולמעלה עובר בעשה דתשביתו. וכתב החזון איש [סי' קי"ח] נראה דעשה דתשביתו כולל ב' מצוות, א) הוצאת חמץ מרשותו. ב) ביעור חמץ מהעולם כדין איסורי הנאה. ועיין בשער הציון סימן תמ"ג ס"ק ב' שהביא מחלוקת הפוסקים אם עוברים בבל יראה אחרי חצות.

והנידון דידן דאיירי בהפסד מרובה [כי התברר שכל החמץ שהוחזר וכל החמץ שבמחסן עומד ברשותו] יש לסמוך על שו"ת נוב"י תנינא סימן ס"ג, דיכול לתת לנכרי את החמץ ולא יעבור על בל יראה, וע"כ החמץ יהיה מותר לאחר הפסח. דלפי הנ"ל על חמץ לאחר שש להרבה פוסקים לא עובר על בל יראה, ומשו"ה שרי לאחר הפסח. אכן אינו יכול למכור את החמץ בקנין כסף כיון שאינו ברשותו משום שאסור בהנאה. אלא צריך שהנכרי יקנה את החמץ במשיכה. ואע"ג דהתורה העמידה חמץ לאחר זמן איסורו ברשות ישראל כל זה אם אחרים לא זכו בחמץ אבל אם נכרי זכה בחמץ זה [ולגביו אין איסור הנאה] לא יעבור ישראל על בל יראה, והחמץ מותר לאחר הפסח. וע"כ יבקש בעל הסחורה מהנכרי לקחת את החמץ לרשותו, ולאחר הפסח יכול לקנות בחזרה מהנכרי.

ועוד אפשר למכור לנכרי בקנין חצר אם הנכרי עומד על יד הקרקע שמשכירים לו אפי' לאחר זמן איסורו. דחצר בסמוך לו קונה מדין יד ולא מדין שליח, ויש יד לנכרי, ונמצא שהחמץ יצא מרשות ישראל. ולפי זה יכול ישראל לומר לנכרי להחזיר את הסחורה למחסן, ולהקנות לו בסמוך לו את מקום החמץ, עם החמץ ביחד, ולא יעבור ישראל יותר על בל יראה. וכיון דבחמץ לאחר פסח פוסקים כמו ר' שמעון יהיה מותר החמץ בהנאה לאחר פסח.

ובנשמת אדם [הלכות פסח שאלה א] כתב במי שמכר חמץ לאחר חצות ב"ד, אם מכרם בהקפה אפי' היה המכירה בפסח מותר לקבל דמים. ולגבי חמץ עצמו כתב נהי דמבואר בגמר' דלאחר זמן איסורו לא יכול לבטל. מ"מ אם מכר לא נאסר

בהנאה לשיטת הסוברים דלא עובר בבל יראה, אע"ג דעובר בעשה דתשביתו מ"מ קנס, שקנסו חכמים לאסור חמץ שעבר עליו הפסח, אינו אלא בעבר על לאו דבל יראה ובל ימצא ולא על זה שביטל עשה דתשביתו. והביאור בזה דהתורה העמידה את החמץ ברשותו רק אם לא זכה בהם אחר, אבל בנידון דידן כיון שהגוי זכה בחמץ, תו לא העמידה התורה את החמץ ברשות ישראל ולא עבר על בל יראה. ולשיטות הסוברים בדעת הרמב"ם דעבר גם אחר חצות בלא דבל יראה, כתב הנשמת אדם דנאסר החמץ לבעלים אבל לאחרים הסתפק דאפשר רק בעבר עליו הפסח נאסר בבל יראה. אבל לא בנמכר לפני פסח.

ובמ"ב כתב בסימן תמ"ג אות א' אף שאינו עובר בבל יראה עובר בכל רגע ורגע שמשהה החמץ בביתו על מ"ע דתשביתו שאור מבתיכם דקאי על ע"פ משש שעות ולמעלה ומבואר מדברי המ"ב דאע"ג שעובר בכל רגע על תשביתו אין זה סיבה לאסור את החמץ אחרי פסח. ובחזון איש סימן קי"ח אות ד' כתב דגם אם עבר על עשה דתשביתו קנסו רבנן לאסור את חמצו אחרי הפסח. אמנם לר"ש אחרי חצות לא עוברים כל רגע על תשביתו אלא זה זמן של המצוה, וא"כ לשיטתו אם מכר את החמץ לפני הפסח לא עבר על עשה דתשביתו, והחמץ לא נאסר, ומסיק שם החזון איש דלהלכה יש לסמוך על הפוסקים כר"ש ולהתיר חמץ שנמכר לפני הפסח. ונמצא להלכה גם למ"ב, וגם לחזון איש החמץ לא נאסר מצד מצות עשה דתשביתו.

אמנם בנידון דידן שהגיע החמץ לביתו סמוך לשקיעת החמה, והיה יכול למכור את החמץ רק בבין השמשות יש מקום להסתפק, האם אפשר למכור את החמץ בבין השמשות. וגם שמא בין השמשות הוי כבר לילה וא"כ החמץ נאסר בהנאה גם להפוסקים כר"ש. והשאלה הראשונה אם מותר למכור את החמץ בבין השמשות, נראה דכל שבות התירו בבין השמשות אם זה צורך מצוה והדבר נחפז, כמו שכתוב בשו"ע סימן שמ"ג דמותר לעלות על אילן או לשוט ע"פ המים להביא לולב או שופר. וכן כל השבותיים שאסורים משום גזירה התירו לצורך מצוה בבין השמשות לצורך מצוה. אפי' אם קבל על עצמו תוס' שבת נמי מותרים השבותים עין בסימן רס"א ובבה"ל שם, ובסימן שמ"ב בבה"ל [ד"ה מותר לו ביה"ש]. בפרט בנידון דידן דיש איסור בל יראה בל ימצא.

ובענין בין השמשות דהוי ספק לילה, ואפשר שכבר חל איסור בל יראה בל ימצא א"כ החמץ נאסר כבר, ובמכירתו חשיב כחמץ שעבר עליו הפסח. יש לדייק דנחלקו בגדר בין השמשות ר' יוסי ור' יהודה ואמרינן בגמר' שבת דף ל"ה הלכה כר' יהודה לענין שבת וכר"י לענין תרומה, ור' יוסי ס"ל בין השמשות כהרף עין, וזמנה ג' רבעי מיל לאחר שנתכסה החמה. וכבר כתבו הפוסקים דבשעת הדחק יש לסמוך על שקיעה דרבי יוסי, כגון לענין תפילת מנחה [עיין מ"ב סימן רל"ג ס"ק י"ד]. וע"כ נראה דגם בזה כיון שיש הפסד אפשר לסמוך על שקיעה דר' יוסי, וגם לר' יהודה בין השמשות הוי ספק באיסור דרבנן לאחר שמכר את החמץ וזכה

בו הנכרי בקנין חצר אין עוברים על בל יראה. [כמו שכתב בנוב"י] ואיסור אכילת חמץ לאחר הפסח אינו אלא מדרבנן, ע"כ אין לאסור את החמץ הנ"ל לאחר הפסח.

ויש לדון בענין זה עוד לקולא לפי מה שכתב הרמב"ן [בפרשת בא] על פסוק ושחטו אותו כל עדת בני ישראל בין הערביים ז"ל ויזכיר בהן לשון רבים ערביים בעבור שהם שתים וכו'... אבל שקיעת החמה והוא כמו שעה ורביע על דעת רבותינו, אינו זמן שחיטה ואינו נקרא בין הערביים אלא הוא ערב יום, ואמר הכתוב שנשחט את הפסח בין הערביים כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות למעלה עד תחילת השקיעה וכו'... עכ"ל.

ולפי זה הזמן שאחרי השקיעה אע"פ שנחשיב אותו ליום לכל הדינים מ"מ אינו זמן של שחיטת פסח, ולפי זה נראה דלא נאמר בו איסור אכילת חמץ מצד הלאו דלא תאכל עליו חמץ, פירוש על קרבן פסח, וכיון שאין זה זמן הקרבה אין בו איסור חמץ. ולפי זה גם אין בו איסור הנאה, אלא אין להנות ממנו מצד תשביתו, ועל זה שעובר על עשה דתשביתו לא קנסו חכמים לאסרו אחרי הפסח.

ובאבי עזרי פ"ד ממעשה הקרבנות ה"א הביא בשם הגרי"ז ז"ל, שמעתי מפי מרן הגאון הגדול רבי יצחק זאב הלוי סאלאוויציק (שליט"א) שאחד שאל את אביו הגר"ח ז"ל לפי מה שכתב הרמב"ם פ"א הלכות חו"מ שהאוכל חמץ ביום י"ד - מחצות היום לוקה מן התורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ ולמדו מפי השמועה הפירוש דבר זה לא תאכל עליו חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערביים, לשיטת ר"ת מתחילת השקיעה אף שהוא יום אינו זמן שחיטת פסח ונמצא שאין אז איסור אכילת חמץ מצד הלאו לא תאכל עליו חמץ. והשיב לו הגר"ח שאף שהדם נפסל בשקיעת החמה אין הפירוש שאין אז זמן שחיטת פסח, דכל יום י"ד מחצות הוא זמן שחיטת פסח, אלא שהוא פסלות מה שאיפסל בשקיעת החמה. וע"כ נאמר בזה הלאו לא תאכל עליו חמץ. ולפי זה אין להקל בשקיעת החמה גם לר' יוסי דס"ס זמן הקרבת פסח הוא.

וכוונת השואל היתה להקשות לדברי התוס' בזבחים דף נ"ו. [ד"ה מנין לדם] שכתב דנפסל הדם מתחילת שקיעת החמה אע"פ שלכל הדינים עדיין חשיב יום. וזה ילפינן מפסוק ביום הקריבו את זבחו, ולזה בענין שני פסוקים דבלילה לא יכול לזרוק כיון דכתיב ביום צוותו, ומפסוק ביום הקריבו את זבחו, ילפינן דמתחילת השקיעה הדם נפסל, וממילא א"א להקריב שום קרבן אחרי השקיעה הראשונה. ועל זה תירץ הגר"ח דלשיטת התוס' אין זה פסול אלא פסול בדם, אבל מצד הזמן שפיר חשיב זמן הקרבה וע"כ יש איסור אכילת חמץ גם לאחר שקיעת החמה. וה"ה לאחר השקיעה לר' יוסי.

אמנם מדברי הרמב"ן הנ"ל מבואר דבין הערביים זה זמן הקרבת קרבן פסח, ולאחר השקיעה לא חשיב בין הערביים, וא"כ קשה לשיטת הרמב"ן, דלאחר השקיעה נפקע איסור אכילת חמץ מצד הלאו לא תאכל עליו חמץ וגם איסור הנאה מהחמץ.

ולפי זה יש עוד צד להקל דוקא לאחר השקיעה למכור את החמץ לנכרי דאין בו איסור הנאה. אמנם דבר חידוש הוא שלא מוזכר בפוסקים שלאחר השקיעה עד צאת הכוכבים אין איסור אכילת חמץ.

וע"כ נראה לבאר דברי הרמב"ן לפי מה שכתב השאגת אריה סימן י"ז דלשיטת הרמב"ן דין בין הערביים נאמר דוקא בשחיטת קרבן פסח אבל בזריקת הדם לא נאמר דין בין הערביים, וחשיב כשאר קרבנות שא"א לזרוק את דמם, מחמת שנפסלו בתחילת השקיעה. ודין לא תאכל עליו חמץ לא נאמר על שחיטת קרבן פסח אלא על עשיית קרבן פסח. וכיון דמצד זריקת הדם עדיין חשיב זמן הקרבת קרבן פסח, ישנו לאו לא תאכל עליו חמץ.

ובמתני' פסחים דף ס"א, שחטו קודם התמיד כשר ובלבד שיהיה אחד ממרס בדמו עד שיזרוק התמיד ואם נזרק כשר, וכתב רש"י שצריך להקדים את התמיד דכתיב יאוחר הדבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, מתמיד שנאמר בו בין ערביים בלבד. ומבואר מדברי רש"י לא כמו שכתבנו לעיל שדין יאוחר נאמר על השחיטה בלבד, אלא נאמר על הזריקה נמי, ולפי זה קשה מה שתירץ הגר"ח דדין לינה הפוסל בקדשים הוי פסול בדם אבל מצד זמן ההקרבת קרבן פסח גם זמן של אחר בין הערביים עד הערב חשיב זמן הקרבה, ולפי זה צ"ע דלכאורה אחרי בין שקיעת החמה פקע איסור לא תאכל עליו חמץ וגם איסור הנאה של חמץ.

והנראה בזה דאיסור לא תאכל עליו חמץ אינו איסור חמץ הנוהג בזמן הקרבת קרבן פסח אלא הוי זמן מחודש של איסור חמץ, חוץ משבעת ימי פסח שהתורה הזהירה באיסור חמץ נוסף עוד זמן איסור מחצות של יום י"ד, ולפי זה אין לחלק בין לפני השקיעה ולאחר השקיעה, משום דזמן איסור אכילה להנאה של חמץ כבר חל. אמנם לפי זה צ"ע בדברי רש"י במתני' דף ס"ה: דתנן אלו דברים דוחים את השבת שחיטתו וזריקת דמו, וכתב שם רש"י משום דכתיב ביום צוותו להקריב את קרבניהם, ביום ולא בלילה. ולפי דברינו דבשחיטה ובזריקה נאמר דין בין הערביים, היה צריך להביא את הפסוק דכתיב בין הערביים. ואם נאמר דזריקה כשירה בין הערביים אתי שפיר דהביא פסוק ביום צוותו שהוא משותף לשחיטה ולזריקה, אמנם לפי הנ"ל צ"ע, מדוע הביא פסוק ביום צוותו, ואפשר דחד מתרי נקט.

והמדדכי [פ"ק דפסחים] הביא דאם חל ע"פ בשבת אופים מצות בליל יו"ט, וס"ל כהירושלמי [פ"ב פסחים, עיין בטור סימן תנ"ח] דאיתקש פסח למצה, וכיון דאין אפיית מצות דוחה שבת אופים מצות בליל החג. ומבואר מדברי המרדכי דלילה הוי זמן הקרבת קרבן פסח, כמו שכתב הגר"ח, אלא א"א להקריב משום דאין מקריבים אחרי בין הערביים. אמנם הטור שם, והשו"ע בסימן תנ"ח הביאו שאופים בערב שבת אחרי חצות. וביאור בזה דלילה לאו זמן קרבן פסח הוא, וע"כ אין צורך לאפות בלילה, וכיון שהדבר כרוך עם הרבה חששות עדיף לאפות בערב שבת.

במקראי קודש חלק ב' סימן ד' כתב דהוקשה אפיית מצות לצליית

קרבן פסח, וכיון דצליית קרבן פסח בלילה גם אפיית קרבן פסח בלילה. ואע"ג דצליה לא עבודה היא, ולא בעינן כהונה, וגם הבעלים יכולים לצלות, צריך לומר דאינה עבודה לענין כהונה, אבל בקרבן כן חשיב עבודה. וס"ל גם דלילה לאו זמן הקרבת פסח מ"מ אפשר לאפות מצות בלילה.

והיוצא מכל הנ"ל דאין צד להקל טפי במכירה בבין השמשות, ומ"מ אם מכר את החמץ לפני בין השמשות דר' יוסי, בקנין חצר מהני להתיר את החמץ לאחר הפסח, ואם הנכרי בעל המכולת יסכים לבקשת בעל המחסן לקבל את החמץ לרשותו, וישלם לו עליו דמים לאחר הפסח, הדמים לא יאסרו בהנאה. ואע"ג דכתב הח"א דלהסוברים דחמץ אסור בבל יראה אחרי חצות נאסר החמץ בהנאה לבעלים, ומותר לאחרים, כיון דרוב הפוסקים סוברים שלא עבר על בל יראה, ואיסור חמץ לאחר הפסח דרבנן יש לסמוך על זה ולהתיר את החמץ בדיעבד גם לבעלים עצמם.

ועדיין יש לדון בערב פסח אחרי חצות שבעל החנות הודיע לו ששולח חזרה את הסחורה, האם היה מותר לו להסכים שנכרי יביא את הסחורה למחסנו, או היה צריך לומר לו לזרוק מיד את החמץ לים, או לאשפה, או הנכרי יעשה עמו כרצונו. והנה בשו"ע או"ח סימן ת"מ סעיף ד' כתב ז"ל ישראל שהפקיד חמצו את ישראל חבירו או אצל עכו"ם אע"פ שקיבל עליו הנפקד אחריות עובר אף המפקיד. ובבה"ל הביא בשם הגר"ז הלכות פסח דאם הניח חמץ ברשות של נכרי ולא השאיל לו הנכרי מקום אינו עובר מדאורייתא כיון שלא מונח לא בביתו ולא ברשותו, וא"כ הנידון דידן נמי כיון שהנכרי לא השאיל לו מקום לא עובר מדאורייתא, אלא חייב לבערו מדרבנן לפוסקים שאחרי חצות יש איסור בל יראה, ובל ימצא, וכיון דהוי ספיקא דרבנן יש לסמוך על רוב הפוסקים המקילים וס"ל דאחרי חצות לא עובר בבל יראה, וע"כ יכול הנכרי להביא את החמץ לביתו של היהודי, ויקנה לו מקום כנ"ל.

והט"ז, והפמ"ג [במב"ז סק"ד], והמקו"ח חולקים על השו"ע הרב וס"ל דגם בהניח בלי דעתו עובר בבל יראה, וכן דעת החזון איש [סימן קי"ח ס"ק ו'] וכתב לדעת הרא"ש כל מקום שמניח שם חמץ חשיב בתיכם, ומתפשט שם גבולך על מקום שמונח בו חמץ. ולשיטתם נראה נמי דהבעלים לא מחוייבים לומר לנכרי לזרוק את החמץ, משום דלא מהני הפקר לאחר זמן איסורו. אלא יכול לומר לנהג הנכרי לזכות בחמץ ע"י כליו שהמכונית שלו נחשבת ככלי לזכות בו את החמץ, או שיעשה כמו שביארנו לעיל שיקנה לו מקום במחסן, ויזכה לו את החמץ בזמן שהנכרי עומד סמוך למקום שהשכירו לו.

ובביה"ל [סימן תמ"ג ד"ה אסרוהו בהנאה] כתב דזה פשוט שמשעה שישית ולמעלה אסור למכור לנכרי, אמנם אם בדיעבד מכר את החמץ לנכרי בדרכי הקנין המועילים מצדד הביה"ל להקל. וע"כ נשאלת השאלה האם מגיד השיעור הנ"ל עשה כראוי בעצתו למכור לנכרי ע"ח השכרת המקום. ונראה נידון דידן דהוי הפסד מרובה, לסמוך על הפוסקים שביטול חמץ מהני גם על חמץ ידוע, וע"כ החמץ מדאורייתא יצא

מרשות ישראל ולא עבר עליו בבל יראה וכן אינו מחוייב בהשבתתו. וכן: הענין של השכרת מקום ומכירה אינה חזרה מהביטול אלא רק את הביטול גם ע"י הוצאה מרשותו ושפיר מהני גם לכתחילה ולא רק בדיעבד, וע"י מכירה זו מתיר את החמץ אחרי פסח.

והנה מדברי הרמ"א בסימן תל"ד מבואר דמדאורייתא מהני ביטול גם של חמץ בעין, דכתב: אין לבטל ביום רק לאחר שריפת חמץ כדי לקיים שריפה בחמץ שלו. והנה הבכור שור [בחידושים לפסחים דף כ"א] כתב בפשיטות שביטול מהני גם לחמץ בעין, וכ"כ הקצוה"ח [סימן קצ"ד סק"ג] דקנין דרבנן מהני בחמץ משום דמדאורייתא סגי בביטול, וכן הביא המקור חיים [סימן תמ"ח] וכן הביא בספר בכור שור [פסחים דף כ"א:] דביטול מדאורייתא מהני גם לחמץ בעין. וכ"כ האחיעזר [ח"ג סימן א' אות ג' ד"ה ומה] דמדאורייתא מהני ביטול גם לחמץ ידוע וכל איסורו אחר הביטול אינו אלא מדרבנן. אמנם בשו"ת פ"ו סימן י' הביא ראיות דלא מהני ביטול לחמץ ידוע אך הסכמת רוב הפוסקים דמהני ביטול גם לחמץ בעין. וע"כ שפיר מהני מכירת חמץ באופן הנ"ל גם לאחר זמן איסורו, ועי"ז אפשר להתיר חמצו לאחר הפסח.

ועוד נראה מדברי החזו"א [סימן קי"ח אות ד'] דגם באיסור הנאה דרבנן אפשר לסמוך על שיטת ר"ש דחמץ לא נאסר בהנאה בי"ד אחר חצות.

ולסיכום הדברים:

א') המגיד שיעור שיעץ לבעל המחסן למכור את החמץ לנכרי, יעץ נכון.

ב') אין הבדל בין מכירה שבין השמשות למכירה שלפני בין השמשות.

ג') ועוד יש להוסיף לכל הנ"ל: דב"ד מוכרים מכח זכין לאדם שלא בפניו כל חמץ שרצה הבעלים למוכרו או ששכחו או נאנסו מלמוכרו [כמו שהביא במקראי קודש ח"א סימן ס"ט בשם הבד"ץ בירושלים] ובנידון דידן שבעל המחסן רצה למכור את חמצו ונתעכב מכך מחמת חוסר הבנתו, שפיר נמכר חמצו מדין זכין.

הגאון רבי **מתתיהו דייטש** שליט"א
רב ואב"ד רמת שלמה ירושלים

בסוגיא דמוצא חמץ בביתו ביום טוב פסח

בירור יסודות בהל' מוקצה, בדין טלטול מן הצד ובדין טלטול בגופו

הנני לבאר בס"ד ההלכה דהמוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי, למה אסור לו לטלטלו ולהוציאו מרשותו כדי לבערו שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

וביותר יש לבאר למה אינו יכול לטלטלו כאן בטלטול מן הצד, או בטלטול בגופו, כדקיי"ל בכל איסור מוקצה בשבת.

ובתוה"ד יתבארו לן בס"ד יסודות ושורש ההל' דטלטול מוקצה מן הצד, וטלטול בגופו, ממקורן בש"ס ובדברי רבותינו רוא"ח אשר מפיהם אנו חיים, עד ההלכה למעשה בזה.

א) איתא בגמ' (פסחים דף ו' ע"א), אמר ר"י אמר רב המוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי. ומבואר דאסור לטלטל ולשרוף את החמץ ביו"ט, ונחלקו רבנן קמאי ז"ל אי איירי דוקא בביטלו, אבל בלא ביטלו, יוציאנה וישרפנו, כדי שלא יעבור עלה בבל יראה ובל ימצא מדאורייתא. דהנה רש"י ז"ל כתב בהדיא (בד"ה כופה) דאיירי דוקא בביטלו, דאינו עובר עוד בב"י וב"י, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי. וכ"כ הר"ן ז"ל בסוגיין, והטור (בסימן תמ"ה) בשם אחיו הר"י ז"ל, שאם לא ביטלו יוציאנו וישרפנו כדי שלא יעבור עליו במזיד, שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג, ויכול לשרפו ביום טוב, כיון שיש קצת מצוה בשריפתו אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכן כתב בספר המצות, עכ"ד.

ב) מיהו התוס' ז"ל (בכתובות דף ז' ע"א ד"ה מתוך) כתבו, דאף בלא ביטלו אסור לשרפו, אע"ג דמפאת מלאכת שריפה היה מותר לשרפו אפילו בביטלו, שאין איסור להשהותו אלא מדרבנן, מ"מ גם כן היה מותר לשרפו, דמאחר ומדרבנן מצוה לשרפו גם צורך זה נחשב כצורך היום, אבל מ"מ בכל ענין אסור לשרפו, אף בלא ביטלו, משום איסור מוקצה, שאינו יכול לטלטלו ולשרפו . וכן כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ג מחו"מ ה"ח), דאפילו בלא ביטלו אסור לו לטלטלו ולבערו.

ג) ולכאורה תמוה, וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעקור איסור דאורייתא דבל יראה ובל ימצא. וביאר שם הכס"מ בזה, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם, ועוד דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך

קום ועשה, ולעבור על בל יראה, בשב ואל תעשה הוא, וכיון שברצונו היה לבערו, אלא שחכמים אסרוהו לבערו, אינו עובר עליו, דלא אסרה תורה בל יראה ובל ימצא, אלא כשברשותו היה לבערו, ואינו מבערו, אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס הוא מפאת איסור מוקצה. [והאריכו בזה טובא האחרונים ז"ל, ואכמ"ל].

ג) ולהלכה, הנה בשו"ע (סימן תמ"ו סעיף א') סתם בזה"ל, המוצא חמץ בביתו אם הוא בחול המועד יוציאינו ויבערנו מיד, ואם הוא יום טוב, יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו. והוסיף עלה הרמ"א ז"ל בזה"ל, לפי שלא יוכל לטלטלו ביום טוב, גם לשרפו במקומו אסור, עכ"ל. וסתימת לשון המחבר ז"ל משמע דבכל גווני כופין עליו כלי, אף בלא ביטלו, והיינו כדעת הראשונים ז"ל דאסור לשרפו אפילו בלא ביטלו, וכמש"כ המ"ב (בס"ק ו'), עיי"ש. ובשו"ע הרב ז"ל (סימן תמ"ו סעיף ו') כתב, דלענין הלכה במקום שנוהגין כסברא הראשונה [דדוקא בביטלו כופה עליו כלי, אבל בנתחמץ בפסח, יפרנו וישליכנו לנהר ואם אין לפניו נהר ישרפנו או יפרנו ויזרה לרוח], אין למחות בידם, אבל במקום שאין מנהג, יש להחמיר כסברא האחרונה, דאף בלא ביטלו כופה עליו כלי ואין לטלטלו ולשרפו משום איסור מוקצה.

ד) ובעיקר סוגיין, נילאו רבנן בתראי ז"ל, דלכאורה יש היתר לטלטל החמץ על ידי קנה וכדומה, וכמו שהתיר הט"ז ז"ל (בסימן ש"ח ס"ק י"ח) לגרור המוקצה על ידי סכין מן המפה, דכיון דלא נגע בהם הו"ל טלטול מן הצד, ומותר. ופסק כן המ"ב (סימן ש"ח ס"ק קט"ו), עיי"ש. וא"כ כל מוצא חמץ יתחייב לבער כך את החמץ לטלטלו על ידי קנה ולזרקו לביהכ"ס, דמהני לקיים בזה מצות ביעור, כמבואר במ"ב (סימן תמ"ה סק"ה), עיי"ש. [ויעויין בספר מועדי ישראל (סימן מ"ד) שהאריך בזה אם מותר לפרר ולזרות ברוח ביו"ט, עיי"ש באורוכה].

ה) ולכאורה מבואר הדבר בהדיא לאיסורא, דהנה בשו"ע (סימן תמ"ו סעיף ג') כתב וז"ל, גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל החמץ מגגו של אינו יהודי לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה, ואם היה בשבת או ביום טוב, כופה עליו כלי. והוסיף עלה הרמ"א ז"ל בזה"ל, דאסור לטלטלו ביום טוב ושבת, עכ"ל. וכתב עלה שם הט"ז ז"ל (בס"ק ו') וז"ל, פירוש על ידי דחיפה בקנה, דהוי כמטלטל מן הצד, ושמיה טלטול, עכ"ל. והנה כי כן כתב ג"כ הט"ז לאיסורא (בסימן שי"א סק"ב), דאסור לדחוף על ידי קנה דבר שהוא מוקצה, ואכן הוכיח לזה מהאי הלכתא (דסימן תמ"ו ס"ג), דאסרינן טלטול חמצו של גוי על ידי קנה בשבת ויו"ט.

ו) אך כבר הקשו האחרונים ז"ל דלכאורה דבריו סתרי אהדדי, דבדברי הט"ז (בסימן ש"ח סקי"ח) הרי מבואר דטלטול מוקצה על ידי דבר אחר מותר, דהוי טלטול מן הצד, ואילו מדבריו (בסימן שי"א סק"ב ובסימן תמ"ו סק"ו) מבואר דאסור לטלטל מוקצה על ידי קנה. וכתבו ליישב בזה, דלא התיר הט"ז ז"ל אלא כשצריך להשתמש במקום שנמצא שם המוקצה, דבכה"ג הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומשו"ה התיר (בסימן ש"ח) לגרר המוקצה ע"י סכין מן

המפה, דאיירי כשצריך שם למקום המוקצה, אבל להלן (בסימן שי"א) וכן ההיא (דסימן תמ"ו) בנתגלגל חמצו של נכרי לגגו של ישראל, אינו צריך למקום החמץ, ואינו רוצה לטלטל אלא לצורך טלטול המוקצה עצמו, דהיינו החמץ, כדי לסלקו מרשותו, לכן אוסר הט"ז ז"ל, דהוי טלטול לצורך המוקצה. וכ"כ ליישב המאמר מרדכי (סימן שי"א ס"ק כ"א) והמ"ב (בשעה"צ סימן ש"ח ס"ק צ"ה), וע"ע היטב בפרמ"ג (מ"ז סימן שי"א סק"ב) ובתהלה לדוד (הל' פסח סימן מ"ו) מש"כ בזה.

ז) ולכאורה מתבאר מכ"ז, דהיכא שצריך למקום החמץ, יהא חייב לטלטל החמץ על ידי קנה וכדומה, ולבערו כך מן העולם, ומותר לטלטל כך את החמץ כמו כל מוקצה שמתיר הט"ז לגוררו על ידי דבר אחר בצריך למקומו.

ח) וא"כ התינח בנתגלגל חמצו של נכרי לגגו של ישראל, שפיר ניחא לומר דאינו צריך למקומו, ולכן כופה עליו כלי, כיון שאסור לטלטלו, אבל סתימת הלשון בגמ' ובשו"ע דהמוצא חמץ בביתו כופה עליו כלי, משמע דבכל ענין לא התירו דחיפה על ידי קנה אלא כפיית כלי, אף בצריך למקומו.

ח) ויותר מזה יש לעיין, למה באמת לא נחשב כאן הטלטול לצורך דבר המותר, דהיינו צורך המצוה דביעור חמץ, כי הרי בכך הוא מבער את החמץ מביתו, ומקיים חובת ביעור דרמיא עליה, לא מיבעיא כשלא ביטלו הו"ל חיוב מן התורה לבערו, אלא אף כשביטלו עכ"פ הוי חובה מדרבנן לבערו, וא"כ אמאי לא תהא שרי לי' לטלטל החמץ ולהוציאו מביתו על ידי דבר אחר לצורך קיום מצות ביעור חמץ, והו"ל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

ט) ועכצ"ל דהצורך להינצל ממכשול של איסור לא חשיבא לצורך דבר המותר להתיר טלטול מן הצד, דעד כאן לא הותר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אלא אם כן צריך את מקום המוקצה לצורך שבת, וכגון בגורר העצמות מעל המפה, שהתיר הט"ז לגרור על ידי סכין כשצריך למקום שמונחין שם העצמות, משא"כ הכא בנידו"ד, שאין לו צורך בעצם מקום המוקצה, וכל הטלטול הוא רק לצורך החמץ, כדי שלא ישהה בביתו, ובכה"ג לא התירו טלטול מן הצד. [ובזה יש לדון דאף בצריך למקומו של החמץ, באנו לפלוגתת הפוסקים בדין טלטול מן הצד לצורך דבר האסור והמותר, יעויין בבית מאיר (סימן ש"י ס"ח) ובמו"ק (סימן ש"ח) ובתהל"ד (סימן רע"ז סק"ה) העלה שנחלקו בזה המג"א ושו"ע הרב ז"ל, ועימש"כ בזה בתשו' מנחת יצחק (ח"ח סימן נ"ט) ובנתיבות המוקצה (סימן ס"ו) ומה שהאריך בזה מו"ר זצ"ל בספרו בני ראם (סימן פ"א), ואכמל"י].

י) והנראה, דאין להשיב על כך ממש"כ בקובץ שיעורים להגר"א וסרמן ז"ל (פסחים דף ו' ע"א) ליישב קושית התוס' ז"ל שם (ד"ה כופה) למ"ד אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, איך מותר ליטול כלי לכפות על החמץ. ותירץ שם, די"ל דהכא טלטול הכלי אינו לצורך החמץ אלא לצורך האדם להישמר מחשש תקלה, ואדם הוא דבר הניטל, עיי"ש. דאפ"ל דאין תירוץ זה מעלה ארוכה אלא ליישב דנחשב טלטול הכלי צורך האדם להישמר על ידי זה מהחמץ, ואין טלטולו נחשב לצורך החמץ עצמו, אבל אכתי לא סגיא להיחשב משו"ה צורך דבר המותר להתיר עצם טלטול החמץ, כשרוצונו הוא בעיקר גם לטלטל החמץ מביתו, אי נקטינן דצורך מצוה ל"ח כצריך למקומו.

יא) ויש לדייק כן בדברי הפרמ"ג בזה, דכתב (בסימן שי"א סק"ב) וז"ל, חמץ עכו"ם הוא [ולכן אסור לטלטלו בנתגלגל לגגו של ישראל], ומ"מ לצורך מצוה שלא יהא מונח ברשות ישראל ודילמא אתי למיכל לא התירו דחיפה כי אם כפיית כלי כו' עכ"ל. ומריהטא דלישני' משמע דלצורך כפיית כלי ג"כ צריך לאתויי לאיזה צדדי היתר שהתירו משום מצות ביעור ושלא יבוא לאכלו, ולכאורה היינו להתיר עצם טלטול הכלי להניחו על החמץ, ומ"מ לא סגיא הני צדדי היתר להתיר טלטול החמץ גופא לקיים מצות ביעור חמץ, ומבואר כמש"נ.

יב) ויותר מכ"ז לכאורה קשה, דאף אי חשיבא הכא כטלטול לצורך דבר המוקצה, מ"מ אכתי הרי יכול לטלטל החמץ על ידי דחיפה ברגלו, דהוי טלטול בגופו, כמש"כ במשנ"ב (סימן ש"ח ס"ק י"ג), שהותר אף במטלטל לצורך דבר המוקצה, וא"כ כל מוצא חומץ בביתו יהא חייב לבער בדרך זה את חמצו.

יג) ואשר יראה בזה, דהנה בעיקרא דדינא דטלטול מן הצד מותר רק לצורך המותר, צריך ביאור טובא בטעמא דמילתא, דממה נפשך אם נקטינן דתמ"ה שמיה טלטול הרי יש לאסור בכל אופן, דהרי למעשה הוא מטלטל מוקצה, ומאי יורווח לן דהוי לצורך דבר המותר. ולעומת זאת, אם נקטינן דטמ"ה לאו שמיה טלטול, מאי איכפת לן דהוי לצורך דבר האסור, מ"מ תשתרי לי' כיון שאינו מטלטלו כהרגלו אלא מן הצד אין כאן איסור טלטול מוקצה.

יד) והנראה לבאר בזה, דיסוד ההיתר הוא, דלעולם קיימא לן טלטול מן הצד שמיה טלטול, וכמו כל שינוי מלאכה בשבת שאסור מדרבנן, ולכן כל היכא שבכונתו ורצונו הוא לטלטל את המוקצה, יש בזה משום איסור טלטול מוקצה, אע"ג שמטלטלו מן הצד. מיהו היכא שאינו מתכוין ורוצה כלל בטלטולו של המוקצה, אלא הוא מתכוין וצריך לטלטל איזה דבר המותר, ואגב זה נגרר עמו מאיליו איזה דבר מוקצה, שאין לו שום ענין וצורך בטלטולו, כגון שמונח המוקצה על ההיתר, אין זה כלל חפצא של טלטול מוקצה, כיון שאין לו שום ענין וכוונה לטלטל המוקצה, ולא נגרר אלא בשינוי, מן הצד, מחמת טלטול ההיתר, בכה"ג לא גזרו חכמים איסור מוקצה, ומבואר לפ"ז דיסוד ההיתר הוא דאין לו שום התייחסות לדבר מוקצה, ולא מקרי כלל בגדר טלטול מוקצה שאסרו חכמים.

יד) ומיהו אפשר לבאר בזה, דתרי הלכתא נאמרו בדין טלטול מן הצד, והיינו שאם הטלטול הוא לצורך המוקצה, דהיינו שבכונתו ורצונו להעביר דבר המוקצה ממקום למקום, לצורך המוקצה, כגון להצילו מחמה לצל וכדומה, אסור אף שמטלטלו מן הצד, דהו"ל טלטול מוקצה, ובכה"ג קיי"ל טלטול מן הצד שמיה טלטול. אבל כל היכא שהטלטול הוא לצורך איזה השתמשות של היתר, בכה"ג התירו חכמים טלטול מן הצד,

ולא גזרו בזה איסור מוקצה, כיון שאינו מטלטלו כדרך המטלטלין, אלא בשינוי, והו"ל שינוי בעצם המלאכה, התירו בזה חכמים בעושה כן לצורך השתמשות היתר. ולפ"ז מבואר דכל היכא שיש בזה ענין של השתמשות היתר התירו טלטול מוקצה מן הצד.

טז) ונפק"מ בזה לדינא, היכא שצריך לטלטל מוקצה מן הצד לצורך איזה שימוש של היתר, כגון שמונח מוקצה על איזה דבר של היתר, וכדי להשתמש עם ההיתר הוא צריך לטלטל ממנו את המוקצה, כגון מוקצה המונח על הכסא, וצריך לטלטל את המוקצה בכדי שיוכל לשבת על הכסא. וכמו כן אם רוצה לטלטל את המוקצה כדי ליהנות ממנו דבר של היתר, כגון מטלטל שלחן שיש עליו נר ממקום למקום כדי ליהנות שם מאורו, שזה דבר היתר. לפי גוונא קמא, אין להתיר בזה, כיון שלא הותר אלא אם כן הוא מטלטל את ההיתר והמוקצה נגרר עמו מאליו, אבל כאן, שכוונתו ורצונו לטלטל המוקצה עצמו ממקום למקום, לא הותר אף שזה לצורך היתר. אבל לאידך גיסא, מותר לטלטלו, כיון שהותר טלטול מוקצה מן הצד לצורך השתמשות של היתר.

יז) והנראה דנחלקו בזה רבנן קמאי ז"ל, דהנה מקור הלכה זו דהותר טלטול מוקצה מן הצד לצורך דבר המותר, הוא בדברי הראשונים ז"ל שכתבו ליישב סתירת הסוגיות בעיקר דין טלטול מן הצד. דהנה בגמ' (שבת דף קכ"ג ע"א), מסקינן דטלטול מן הצד לאו שמי' טלטול, דהלכה כר"א בר תדאי שפגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערות מאיליהם, וכן בהא דתנן (שבת דף קמ"א ע"א) הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אלא מנענעו בגופו, מבואר בגמרא שם דהיינו משום דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול. וכן משמע בהא דקיי"ל (שבת דף קמ"ב) מעות שעל גבי הכר מנער את הכר והן נופלות, וכן אבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת, ומבואר מכ"ז דטלטול מה"צ לאו שמיה טלטול. ולעומת זאת בגמ' (שבת דף מ"ג ע"ב) גבי טלטול מת המוטל בחמה, משמע דטלטול מן הצד שמיה טלטול, ולכן אסור להופכו ממטה למטה, אע"פ שזה טלטול מן הצד. ותי' התוס' (שם בד"ה טלטול), דיש לחלק, דהכא [בטלטול המת] עיקר הטלטול הא לצורך המת, ולכן אסרינן אפילו שמטלטלו מן הצד, משא"כ לצורך כר וחבית, שמטלטל לצורך היתר, ולא לצורך מעות ואבן, שרינן טלטול מה"צ. וכן תירצו הרשב"א הריטב"א והר"ן ז"ל בסוגיין. וכן קיי"ל להלכה בשו"ע ונו"כ (בסימן סי"א סעיף ח'), עיי"ש. [ומיהו בבעל המאור לא ניחא לי' האי חילוקא אלא מסיק דהוי פלוגתת הסוגיות].

טו) והנה הר"ן ז"ל הוסיף לבאר בהתירא דמתני' לנענע בגופו הקש שעל גבי המטה, וז"ל, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד, שרי, עכ"ל. וכוונתו מבואר דאע"פ שמטלטל את המוקצה ממש, מ"מ כיון שאין רצונו אלא כדי שיוכל לישון במטה, שהוא צורך היתר, הו"ל נמי טלטול

מן הצד לצורך דבר המותר, וגם בכה"ג מותר בטלטול מן הצד. [וי"מ בכוונתו שאינו רוצה כלל את הקש, וזרקו מעל המטה, כ"כ במנחת שלמה (ח"א סימן י"ד), ומיהו בדברות מנחם להגאון הגדול רמ"מ פוקס שליט"א (סימן ל') האריך לבאר דבריו בענין אחר, ועוד האריך בכ"ז בטוטו"ד יעוי"ש בארוכה].

טז) מיהו הרא"ש ז"ל (פ"ג דשבת סימן י"ט) לא ניחא לי' בזה, ומשו"ה נחית לחדש חידוש רבתא לדינא, דהתירא דקש שעל המטה הוא משום דאינו מטלטלו בידים אלא בגופו, וטלטול בגופו מותר אף כשמטלטל לצורך דבר המוקצה. וז"ל שם, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך, [שמנענעו כדי שיהא צף ורך לשכב עליו] מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא לצורך דבר המותר, עכ"ל. ומבואר דס"ל דבההיא דקש שעל המטה ליכא התירא דטלטול מן הצד, כיון שברצונו הוא רוצה לטלטל את הקש בהדיא, ולא יורווח לן שעושה כן לצורך דבר המותר, דהיינו השינה, ומשו"ה הוצרך לחדש דשאני טלטול בגופו דהותר אף לצורך המוקצה ממש.

יז) והנראה דבהכי קא מיפלגי, דהר"ן והתוס' ז"ל ס"ל כגוונא בתרא, דהתירו חכמים טלטול מוקצה מן הצד אם עושה כן לצורך השתמשות של היתר, ומשו"ה שפיר תירץ ההיא דקש שעל המטה, דשרי לטלטל הקש מן הצד לצורך השינה, אע"פ שמטלטל את הקש עצמו, מ"מ מותר, כיון שעושה כן לצורך השתמשות היתר. אבל הרא"ש ז"ל ס"ל כאידך גיסא, דלא התירו טלטול מן הצד אלא כשאין ברצונו כוונה וצורך טלטול המוקצה, ולכן הוצרך לחדש דההיתר דקש שעל המטה הוא כיון דהוי טלטול בגופו, וכמש"נ.

יח) ונראה דמדוייקין הדברים היטב, דהנה דעת הר"ן והתוס' ז"ל משמע בהדיא דס"ל כגוונא בתרא, דהוי תרי הלכתא בדין טלטול מן הצד, דהנה (בדף מ"ג ע"ב ד"ה דכ"ו"ע) כתבו הלשון, נראה לר"י דכן הלכה, דטלטול מן הצד שמיה טלטול. ואילו (בדף נ' ע"ב ד"ה הכל) כתבו דקיי"ל הלכה דטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול, עיי"ש. ולפמש"נ מבואר היטב, דהתם (בדף מ"ג) איירי בטלטול לצורך דבר המוקצה, והכא (בדף נ) איירי בטלטול לצורך היתר. וכמו כן מבואר לשון הר"ן ז"ל בסוגיין (דף מ"ג ע"ב), דפתח בזה"ל, כך הוא עיקרם של דברים, דתרי גווני טלטול מן הצד נינהו וכו' עכ"ל. הרי מבואר דס"ל דנאמרו ב' הלכות בדין טלטול מן הצד, וכל היכא דהוי לצורך היתר קיי"ל שטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול, והותר אף כשמטלטל את המוקצה לצורך ההיתר, וכמש"נ.

יט) אבל הרא"ש ז"ל סתם בדבריו דקיי"ל דטלטול מן הצד שמיה טלטול, והא דהתירו הטלטול בגפה וחררה, אע"פ שמטלטל את המוקצה שמעליהן, תירץ לה שפיר הרא"ש ז"ל לפי דרכו, דאין זה חפצא של טלטול מוקצה כלל, וכמש"כ וז"ל, דהתם אף טלטול אין כאן, כמו פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטלן בידו ואגבן מטלטלין דבר אסור, עכ"ל. וכוונתו מבואר דאין כאן חפצא של טלטול מוקצה כלל, כיון שאין כוונת טלטול כאן אלא לצורך הפגה והחררה,

והמוקצה נגרר מאיליו, ואינו מטלטלו בידיו כלל, וכמש"נ.

כב) והמתבאר מזה, דנחלקו הר"ן והרא"ש ז"ל בתרתי, הן בדין טלטול מן הצד, כשמטלטל את המוקצה ממקום למקום לצורך דבר של היתר, דלר"ן והתוס' ז"ל שריא, ולרא"ש ז"ל אסור, כיון דמכוין לטלטל המוקצה. והן לענין טלטול בגופו לצורך דבר המוקצה, שהתיר הרא"ש ז"ל, אך לפ"ד הר"ן ז"ל אין לנו מקום להיתר זה, ובכל אופן, לא התיר אלא כשמטלטל לתורך דבר המותר.

כא) והנראה דהיינו הך כוונת המג"א ז"ל (בסימן שי"א ס"ק כ"ד), דאחרי שהביא לדברי הר"ן ז"ל בהיתר טלטול הקש מעל המטה, שהוא משום דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר ההיתר, אע"פ שמטלטל את הקש עצמו, מסיק בזה"ל ובאמת ברא"ש משמע דאם כונתו לטלטל המוקצה, אפילו צריך למקומו אסור, ולא שרי אלא בשאין מכוין כלל לטלטל המוקצה, כמו בצנון, עכ"ל. ונתחבטו האחרונים בביאור דבריו, ולפמש"נ נראה ברור דכוונתו הוא, כיון דחזינן דהרא"ש ז"ל נדחק לחדש דטלטול בגופו מותר אפילו לצורך דבר המוקצה מפאת הקושיא דהיתר טלטול הקש שעל המטה, וכנ"ל, ולא ניחא לי' תירוצא דהר"ן ז"ל, מוכח מזה דס"ל דאין להתיר שם מפאת דינא דטלטול מן הצד, כיון שמטלטל שם את המוקצה ממש, וכמש"נ.

כב) ומעתה צריך עיון טובא בדעת השו"ע בזה, דלכאורה דבריו סתרי אהדדי, דהנה פסק (בסימן שי"א סעיף ח') כדעת הרא"ש ז"ל, דכתב בזה"ל, וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור, מותר. הלכך קש שעל המטה דסתמו מוקצה להסקה, מנענעו בגופו, עכ"ל. ולפ"ז לכאורה מוכח דס"ל דאף לצורך דבר המותר ליכא התירא דטלטול מן הצד במטלטל את המוקצה, וא"כ איך פסק לעיל (בסעיף ה') בזה"ל, אם צריך למקום המת, או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד, דהיינו שהפכו ממטה למטה, כיון דלצורך דבר המותר הוא, עכ"ל. ומקורו ברבינו ירוחם (נתיב כ"ח ח"א). והרי לדעת הרא"ש ז"ל לכאורה יש לאסור בזה, כיון שמטלטל את המת ממקום למקום, הרי התכוין לטלטל את המוקצה, ובזה ליכא התירא דטלטול מן הצד אף שזה לצורך היתר, וכמש"נ. [וכמש"כ שם הלבו"ש דכוונת המג"א הוא דלפי הרא"ש ז"ל ליתא להאי דינא דהשו"ע בשם ר"י ז"ל, עי"ש]

כג) והנראה דלק"מ, דשאני הכא, דלא הוי כלל חפצא של טלטול מוקצה, אלא ניעור המוקצה ממקומו, כי אין לו שם כוונה ורצון בטלטול והעברת המת ממקום למקום, וכל ענינו בטלטולו מן הצד על ידי הפיכתו ממטה למטה הוא אך ורק מפני שצריך למקום שהמת מונח עליו, בכה"ג שפיר י"ל דגם הרא"ש ז"ל מודה דשרי לטלטל, דאין זה טלטול אלא ניעור, שמנער את המת כלאחר יד לצורך מקומו, והרי זה דומה למנער המעות שעל הכר ואבן מעל החבית, שאין זה טלטול אלא ניעור, הה"נ הכא, משא"כ התם יש לו ענין בטלטול והעברת המוקצה ממקום למקום, שמטלטל את הקש לישון עליו, ודוקא בכה"ג אוסר הרא"ש ז"ל אף שהוא לצורך דבר המותר, ולכן נאלץ לחדש דהיתר טלטול הקש ממקום למקום

שיוכל לישון הוא מפאת דהוי טלטול בגופו שמותר אף לצורך דבר המוקצה.

כד) והנה מדאיצטריך מרן המחבר ז"ל לאתויי להתירא דנענוע הקש שעל המטה לסברת הרא"ש ז"ל מפאת דהוי טלטול בגופו, דשרי אפילו לצורך המוקצה, לכאורה יתבאר לן לפי זה לדינא, דדעת מרן השו"ע ז"ל, דליכא התירא דטלטול מוקצה מן הצד היכא שמטלטל את המוקצה לצורך שימוש של היתר ממנו, ומשו"ה לא התיר לטלטל את הקש מעל המטה אע"פ שצריך לו לצורך השתנמשות של היתר, דהיינו לשכיבה, דמקרי צורך היתר, וכמש"כ המאירי (שבת דף מ"ג ע"ב) וז"ל, הואיל וראוי לשכיבה הרי צרכו כדבר שבמאכל, עכ"ל, ולא נחית להתירו אלא משום ההיתר דטלטול בגופו דהותר אף לצורך המוקצה.

כה) ומעתה צ"ע, דמצאנו שנחלקו בזה האחרונים ז"ל לדינא, דבפמ"ג (סימן ש"ח מ"ז סקי"ח) נקיט בזה להתירא, ולמד כן מדברי המג"א (סימן רע"ט סק"ט), להתיר טלטול נר המונח על השלחן [באופן שלא נעשה בסיס] למקום אחר כדי להשתמש שם לאור הנר, וכ"ה בהגהות רעק"א (סימן רע"ט סמ"א סק"ט) ובביאור הגר"א (סימן רע"ו סעיף ג') ובתוספת שבת (סימן רמ"ג כלל י') ובבית מאיר (סימן רע"ו סעיף ג'), עי"ש. אך השו"ע הרב ז"ל (סימן שיא סעיף י"ד) פסק בזה בהדיא לאיסורא. [ולפ"ד החזו"א ז"ל דלהלן, פשיטא הדבר לאיסורא]. ומעתה לכאורה איכא לעיוני דמדברי השו"ע הכא יש ללמוד לאיסורא בכי האי גוונא, כמש"נ

כו) אך נראה לחלק בזה, דשאני הכא, בניעור הקש, שהוא בא להשתמש בגוף דבר האסור עצמו, הרי זה חשיבא שמטלטל ממש עם דבר המוקצה, ואסור אף שמטלטלו מן הצד. משא"כ התם, שנהנה מדבר היתר היוצא מהמוקצה, ואינו משתמש עם המוקצה ממש אלא בדבר היוצא ממנו, דהיינו האורה, בכה"ג לא חשיבא שמטלטלו לצורך גוף דבר האסור. וכבר נחית לחלק כן בבית מאיר (שם) בין נענוע הקש לשכיבה, דהוי דבר האסור, ובין טלטול הנר להאיר לו, דהוי כדבר המותר, ודו"ק היטב.

כז) והנראה לבאר גדר הדברים בזה, דעצם ההשתמשות במוקצה אסורה משום איסור מוקצה, כמבואר ברשב"א ז"ל (שבת דף כ"ט ע"א), ומשו"ה מובן החילוק בין טלטול הנר להאיר לו, שאינו משתמש בגוף המוקצה, ובין קש שעל המטה, שמשתמש בגוף המוקצה. [ויעויין בבית הלוי (ח"א סימן י"ב), עיי"ש].

כח) ונראה ליישב בזה מש"כ התוס' (שבת דף נ' ע"ב ד"ה הכל) אהא דאמרינן התם הכל מודים שאם הטמין קדירה בערב שבת בגיזי צמר, ונטלה בשבת, ונתקלקלה הגומא, אסור להחזירה למקומה, ופירש רש"י ז"ל, לפי שמזיז הגיזין לכאן ולכאן, כתבו שם התוס' ז"ל דהכא עדיף מטלטול מן הצד, שצריך לטלטל אילך ואילך כשרוצין להטמין, עיי"ש. ולפמש"נ מבואר היטב, דשאני מקש שעל המטה, כיון שצריך את הגיזין ורוצה שימושם לצורך חימום הקדירה, לכן אסור להזיזים, אף דהוי טלטול מן הצד. [ולפ"ז י"ל דאין מכאן סתירה לדברי הט"ז

דמותר לגרור מוקצה על ידי דבר אחר, ויעויין מש"כ בזה בשו"ע הרב ז"ל (סימן רנ"ט קונ"א סק"ג) עיי"ש בארוכה בדה"ק].

כט) ומיהו מדברי הרא"ש ז"ל שם (פ"ד סימן י') משמע דליכא איסור טלטול בהחזרת הקדירה לתוך הגיזין, דביאר שם דטעם איסור החזרה בגומא הוא משום חשש שפיכה, דכתב וז"ל, דודאי יטלטל הגיזין בידו לתקן מושב הקדירה, ועל ידי הקדירה לא יטלטל פן ישפך התבשיל אם ינענע הצמר על ידי הקדירה, עכ"ד. מבואר דס"ל דלא אתינן עלה מטעם איסור מוקצה.

ל) ולפמש"נ נראה דדבריו מבוארין היטב, דס"ל דלא הוי כלל חפצא דטלטול, וכל כוונתו אינו אלא להחזיר את הקדירה, ונענוע הגיזין הו"ל כנענוע הקש שעל המטה, ודמיא לטלטול בגופו, כיון שאינו מטלטל ממש את הגיזין ואין לו כוונה ורצון לטלטלם בהדיא, אין זה חפצא דטלטול, ודמיא לטלטול הקש לצורך שכיבה הה"נ הכא כשרוצה להטמין הקדירה, ודו"ק.

לא) איברא דרבינו החזו"א ז"ל סלל דרך אחרת בעיקרא דהאי דינא, והעלה דכל הראשונים ז"ל מודים דליכא התירא דטלטול מן הצד אלא אם כן מטלטל דבר המותר עם האסור, כההיא דשכח אבן על כלי, שמטלטל כלי עם האבן, דשם המטלטל הוא על הכלי, אבל אם עיקר הטלטול הוא בשביל המוקצה אפילו אם מטלטל אותו על ידי דבר המותר אסור אע"פ שמכוין לצורך מקומו שהוא לצורך דבר המותר. וכן העלה לדינא, דאין שום חילוק בין טלטול ביד לטלטול בגוף או בשאר האברים, וכל שמעשהו הוא רק לטלטל את המוקצה, אסור לכו"ע אפילו אם מטלטל בגופו, כי אין זה קרוי טלטול מן הצד אלא טלטול גמור ואסור אפילו לצורך מקומו. ומבאר דלא אתי הרא"ש ז"ל והשו"ע כלל לחדש דטלטול בגופו מותר אפילו לצורך דבר המוקצה, אלא כוונתם בהא דשרי לנענע את הקש בגופו אע"פ שכוונתו לשכב על הקש, הוא, מפני שאין במעשיו היכר טלטול כלל, ולכן אין זה קרוי טלטול קש, אלא תשמיש של שכיבה. וחולק עמש"כ המ"ב שמותר לדחוף המוקצה ברגליו, וכן משיג על הט"ז שהתיר לגרור את המוקצה בסכין, עיי"ש בארוכה.

לב) ואתאן מכ"ז לנידון דידן, בדין טלטול החמץ ביום טוב לצורך ביעורו מן העולם. הנה לא מיבעיא לפ"ד החזו"א ז"ל לק"מ, דאין כל היתר לטלטל המוקצה, הן בטלטול מן הצד על ידי דבר אחר, והן בטלטול בגופו על ידי דחיפה ברגלו, וכדומה, ואף בצריך למקומו, אין כל מקום היתר בזה, וממילא כיון שבכוונתו ורצונו לטלטל החמץ מביתו, אין כל דרך לטלטלו, ולכן שפיר אמרינן דלא מצי אלא לכפות עליו כלי, ולמוצאי יו"ט יוציאינו וישרפנו.

לג) ומיהו הנלענ"ד לבאר בזה, דיש מקום לצדד, דאף לכו"ע איכא איסור מוקצה בטלטול החמץ, הן מן הצד, והן בטלטול בגופו. דהנה נילאו הפוסקים ז"ל למה לא יהא מותר עכ"פ לשרוף את החמץ במקומו, ואמאי אסר הרמ"א ז"ל לשרפו אפילו במקומו, וכן משמע סתימת הש"ס והפוסקים דלא אפשר אלא בכפיית כלי עליו. וראיתי במנחת שלמה (ח"ב סימן מ"א) דתירץ בזה, דעצם הדלקת החמץ ושריפתו

מיקרי השתמשות במוקצה, וכמבואר ברשב"א (שבת דף כ"ט ע"א), ולפיכך אסור לשרוף החמץ במקומו, דעי"ז מקרי שמשתמש עם המוקצה, ויש בזה איסור מוקצה, עיי"ש בארורכה.

לד) ומעתה נראה, דהה"נ נמי י"ל לענין ביעורו על ידי טלטול, דהיינו דאם הוא מקיים מצות ביעור חמץ על ידי זה שמטלטלו מן הצד, על ידי קנה, או בדרך טלטול בגופו על ידי דחיפה ברגלו, זה גופא הו"ל השתמשות במוקצה, כיון שבכך הוא מקיים מצות ביעורו מן העולם, הרי זה דומה לשריפתו, דהוי השתמשות במוקצה, ואסור בכל ענין, כמש"נ.

לה) ואף לפי שיטת הפוסקים בדעת הרא"ש והשו"ע ז"ל דמותר לטלטל הקש בגופו כדי לישון עליו, מ"מ שאני הכא, כיון שכל ההשתמשות אינו אלא בעצם גוף המוקצה, דהיינו בחפצא של החמץ, לכלותו ולבערו מן העולם, בכה"ג הו"ל השתמשות במוקצה, ואסור לכו"ע בכל ענין, כמו דאסרינן לשרפו משום איסור השתמשות במוקצה, כמש"נ. [ועוד אולי י"ל דכיון דאינו יכול לטלטלו ביו"ט אלא ע"י קנה, או ע"י דחיפתו ברגל, דחיישינן שמא יבוא לאכלו כיון שאינו יכול לשרפו כמבואר בפוסקים בשו"ע ונו"כ (סימן תמ"ו סעיף ג'), א"כ הו"ל דרכו בכך, דהאריכו בזה הפוסקים אם יש בזה התירא דטמה"צ וטלטול בגופו, ודו"ק].

לו) טרם אכלה דברינו אחלה פני עליון להאיר עיננו בישוב דברי קדשו דשו"ע הרב ז"ל, דלכאורה נראין כסתרי אהדדי. דהנה כבר הובא לעיל מש"כ בשו"ע הרב ז"ל (בסימן ש"ח סעיף ס') וז"ל, אם אין הקליפות ראויות לבהמה כגון קליפי אגוזים שקדים וכיוצא בהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים אסור להעבירן מעל השלחן בין בידיו בין בדבר אחר שבידו כגון לגררן בסכין וכיוצא בו וכו' עכ"ל. וכן האריך בקונט"א (סימן רנ"ט סק"ג), דחשיב כידי' אריכתא, וחולק בזה על הט"ז ז"ל שהתיר לגרור העצמות מעל המפה בסכין שבידו. והנה בהל' ערב פסח שחל להיות בשבת (סימן תמ"ד סעיף י"ג) כתב בזה"ל, מותר לטלטל חמץ בשעה ה' בשבת כו', אבל משעה ששית ואילך שהוא אסור בהנאה הרי הוא מוקצה כעצים ואבנים כיון שאינו ראוי לו לכלום, ולפיכך אסור לטלטלו אפילו על ידי דבר אחר, כגון לדוחפו בקנה, אלא אם כן צריך למקומו, שאז מותר לדוחפו בקנה, כמ"ש בסימן שי"א, אבל ליגע בו בידיו אסור אפילו חל ע"פ בימות החול אלא בשעה שמתעסק בו לבערו מן העולם, עכ"ל. הרי כתב בהדיא שבצריך למקומו מותר לטלטל המוקצה על ידי קנה.

לז) וחשבתי אולי יש מקום להיכנס לבית הדחק ליישב דב"ק ז"ל, דהנה כבר הובא לעיל דהרב ז"ל הביא (בסימן תמ"ו סעיף ה') ב' השיטות אם מותר לטלטל ולבער ביו"ט חמץ שלא ביטלו שנמצא בביתו, ומסיק בזה, שלענין הלכה במקום שנוהגין היתר לטלטלו אין למחות בידם, עיי"ש. וממילא אולי יש מקום לומר, דהכא (בסימן תמ"ד) דאירי בחמץ שלא ביטלו, סמך רבינו ז"ל על שיטת הט"ז ז"ל להתיר טלטולו על ידי קנה בצריך למקום החמץ, בהצטרפות שיטת הראשונים ז"ל דמתירים

לטלטלו אפילו כדרכו כדי לבערו מן העולם שלא יעבור בב"י וב"י מדאורייתא, ודו"ק.

לח) וראי' לדברינו נראה מדברי הריטב"א ז"ל, דס"ל כשיטת הראשונים ז"ל דבלא ביטלו מותר לטלטלו ביו"ט לקיים מצות ביעור חמץ, ומ"מ הצריך שיטלטלנו כלאחר יד או ע"י נכרי, כמש"כ בחידושיו (פסחים דף ה' ע"א) וז"ל, מוצא חמץ ביום טוב בביתו מוציא כלאחר יד או על ידי גוי, דשרינן ליה שבות דרבנן שלא יעבור עליו, ולא סגי הכא שיכפה את הכלי, דההוא למי שביטל, וכן הורו רבותי, עכ"ל. והה"נ אולי יש מקום בזה ליישב דברי קדשו של הרב ז"ל, והנלענ"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק.

וזאת העולה מן המדוב"ר בס"ד.

א. המוצא חמץ בביתו ביום טוב, אסור לטלטלו כדי לבערו מן העולם, וכן אסור לשרפו במקומו. ויכפה עליו כלי. [והתהל"ד התיר לטלטלו בטלטול בגופו].

ב. ומ"מ אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אף אם לא ביטל את החמץ. [וי"א דבלא ביטלו יטלטנו ויבערנו מן העולם, וי"א שייוציאו כלאחר יד או ע"י גוי, וסתימת השו"ע דהה"נ בלא ביטלו יכפה עליו כלי].

ג. מצא ביו"ט חמץ בביתו, שלא ביטלו, לפ"ד שו"ע הרב ז"ל אם צריך למקום שמונח שם החמץ, מותר לגוררו על ידי קנה ולהוציאו חוץ לביתו.

ד. מצא בביתו חמץ שמכרו לעכו"ם, לא יגע בו, ויכפה עליו כלי, או שיעשה שם מחיצה, ובמוצאי החג יכניסנו למקום השכור לגוי שנמצא שם שאבר החמץ שנמכרו לנכרי.

ה. לפ"ד הט"ז והמ"ב מותר לגרור מוקצה על ידי סכין או קנה אם צריך למקום שמונח שם המוקצה. ושו"ע הרב והחזו"א ז"ל אוסרים.

ו. לפ"ד פמ"ג ובית מאיר ז"ל מותר לטלטל מוקצה מן הצד לצורך השתמשות של היתר מהמוקצה, כגון לטלטל שלחן עם נר [שלא נעשה בסיס מערב שבת, כגון שהיה עליו דבר המותר בער"ש] כדי להאיר לו בחדר חשוך. ושו"ע הרב והחזו"א ז"ל אוסרים.

ז. לפ"ד המג"א והמ"ב ושו"ע הרב ז"ל מותר לטלטל מוקצה בגופו [דהיינו על ידי דחיפה ברגלו וכדומה] אפילו לצורך המוקצה, כגון מחמה לצל. [והחזו"א ז"ל אוסר].

ח. מעות או אבן המונח על כסא, וצריך למקומו, מותר לנער המעות והכסא מעליו.

ט. קש המונח על המטה, ובא לישון עליו, מותר לנענע הקש בגופו לעשותו רך וטוב לישון עליו.

י. דבר שדרכו בכך לטלטלו על ידי דבר אחר גם בימות החול, נחלקו הפוסקים אם הותר לטלטלו בשבת אף לצורך מקומו.

הגאון רבי יעקב חיים דוברוב שליט"א
מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

בענין הראוי לקבל קמחא דפסחא

כתב הרמ"א סימן תכ"ט, מנהג לקנות חיטים ולחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר שנים עשר חודש צריך ליתן לזה.

ומקור דבריו בירושלמי ב"ב פ"ק דף ב: איתמר לפסים וזימיות י"ב חודש, אמר ר' יוסי בי רב בון לחיטי הפסח בין לישא בין ליתן, וביארו לשלם מעות חיטים ולקבל מעות חיטים צריך לגור י"ב חודש.

ויש להבין אם צריך י"ב חודש כדי לשלם את המס של מעות חיטים דאחרת אינו נקרא מבני העיר, אך למה צריך י"ב חודש כדי לקבל מעות חיטים, מ"ש מכל צדקה שמספיק ל' יום.

ויש לעיין מי נקרא עני לגבי מעות חיטים, המשנה בפ"ח פאה משנה ז' אומרת מי שיש לו מאתיים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה, ונפסק דין זה בשו"ע יו"ד סימן רנ"ג סעיף א' לגבי צדקה, מי שיש לו מאתיים זוז לא יטול צדקה.

וא"כ לגבי מעות חיטים האם גם זה תלוי במאתיים זוז כמו כל צדקה, או מעות חיטים זה שונה.

ועוד יש לדון מה גדר דין מעות חיטים, אי הוי צדקה רגילה רק לפני פסח נותנים יותר, או הוי כעיין מס שמטילים על כל יושבי העיר לצורך תושבי העיר.

השער הציון שם ס"ק י' כתב לישב, מה המיוחד במעות חיטים יותר משאר רגלים, וביאר שצריך לתת הכל לפני פסח, כדי שהעני יהיה שמח, א"נ כיון שאין לחם לאכול כי אם מצות ירעב, או יבוא לידי קלקול.

משמע מדבריו שזה צדקה רגילה, ורק במעות חיטים צריך לתת את הכל לפני פסח שלא ירעב, או שיהיה שמח בתחילת החג, אבל דינו כמו כל צדקה.

ובמקור חיים לנתיבות כתב, כיון שמצינו רק מי שגר י"ב חודש משלם ומקבל, מוכח דהוי כמו מס, ומצינו מי שיש לו י"ד סעודות אינו מקבל מהקופה, וזה תלוי בל' יום, מעות חיטים כיון שזה מס אפילו יש לו י"ד סעודות מקבל מעות חיטים.

והמקור חיים דימה זאת למי שנוטל מהקופה שדינו בי"ד סעודות, ולא כמי שנוטל מצדקה שדינו מאתיים זוז, ואולי

כיון שנותנים חיטים הוי כקופה, ובעצם שיעורם אותו שיעור, זה לשנה וזה לשבוע.

ובביאור הדבר, הנה המג"א כתב בס"ק ב' עני שאינו דר ל' יום צריך לתת לו מצות, אבל לא צריך לתת חיטים, משמע עני בעצם אמור לקבל מצות לאכול, וזה כמו כל קופה שהיו מחלקים י"ד סעודות, אבל בפסח צריך לתת יותר, צריך לתת חיטים וזה אפילו למי שיש לו י"ד סעודות.

ולדבריו זה לא נכלל בגדרי צדקה הרגילים, אלא מס מיוחד לצורך פסח שיהיה לאנשים ברווח צורכי פסח, ואפילו מי שלא מקבל צדקה רגילה, יכול לקבל מעות חיטים.

ונפ"מ דהפמ"ג בא"א ס"ק ב' הביא אליה רבא, גם ת"ח שאינם פורעים מס חייבים במעות חיטים, והפמ"ג פליג שהמקור הוא שיירי כנה"ג והוא כתב מנהג קושטנדינא, וצ"ע, והמשנ"ב ס"ק ו' כתב ואפילו ת"ח הפטור ממס, ועיין פמ"ג.

וי"ל שתלוי, אי הוי צדקה, א"כ צדקה גם ת"ח חייבים בצדקה, אבל אי הוי מס כמו כל מיסי העיר ת"ח פטור ממיסים.

וי"ל המשנ"ב ס"ל אפילו שזה מס וחייב אותו רק מי שגר בעיר י"ב חודש, אבל גדרו הוא כמו צדקה שתיקנו מס של צדקה, וכיון שעצם הדבר הוא צדקה, גם ת"ח חייבים, והוסיף עיין פמ"ג, שנשאר בצ"ע.

ולדעת המקור חיים יש לדון, מהו גדר העני שמקבל מעות חיטים, שהרי אינו בגדרי צדקה הרגילים, אלא תוספת מיוחדת שנותנים לכבוד פסח, אפילו מי שיש לו י"ד סעודות מקבל מעות חיטים, וזה יותר מסתם עני שמקבל צדקה.

ואולי אפילו מי שיש לו מאתיים זוז יכול לקבל מעות חיטים, אם אין לו ברווח לצורך החג, כי זה מטרת מעות חיטים שיהיה ברווח לצורכי החג.

כתב השו"ע יו"ד שם, עני שאין לו מאתיים זוז יכול לקבל אפילו אלף זוז, ומקורו מהמשנה פאה שם.

ובביאור הדבר י"ל, כיון שיש לו דין עני, יכול לקבל אפילו יותר ממה שצריך לשנה אחת, שהרי הוא עני.

וא"כ יש לדון נפ"מ, אם נותנים לו מעות חיטים הרבה בבת אחת, דבצדקה מצינו כיון שהוא עני יכול לקבל אפילו אלף זוז, אבל מעות חיטים אי הוי מס, ודין מיוחד לצורך פסח, יכול לקבל רק לצורך פסח ולא יותר.

{**ובשיעורי** רבינו הגאב"ד שליט"א, נאות מרדכי מע"כ פרק י"ח הביא לחלק ע"פ האור שמח, בין צדקה שיכול לקבל רק אם צריך אלף זוז, לבין לקט שכחה ופאה שיכול לקבל אפילו אינו צריך, כי זה דין נתינה.

אבל א"כ קשה, השו"ע כתב זאת בדין צדקה, ולמד זאת מלש"פ לצדקה, והרי אין דינם שווה, ומהא שנפסק בשו"ע גם על צדקה, משמע שאין הבדל, ותמיד עני יכול לקבל אלף זוז.}

וכתב הרמ"א אם הולך מעיר לעיר, אם נתנו לו מאתים זוז, יכול להמשיך לאסוף עד שחוזר לביתו, כי הכל נקרא פעם אחת.

וא"כ אם הגיש בקשה לכמה קרנות של קמחא דפסחא, וקיבל כבר מחלק מהם, ויש לו די צרכו, לדעת הרמ"א יש לדון כיון שהכל נעשה בב"א, הוי כמו אלף זוז בפעם אחת ומותר לקבל, אבל אי הוי מס יש לדון שיצטרך לבטל, כיון שאינו צריך כבר.

הגאון רבי דוד יצחק מנדלבוים שליט"א
רב ביהמ"ד דרכי תורה ביתר עילית ומו"צ בקהילתנו

בדין בדיקת חמץ

שאלה:

על דבר אנשים העובדים לפרנסתם ואין יכולים להגיע בזמן בדיקת חמץ ולבדוק את החמץ, האם יש דרך להתיר להם להמשיך לעבוד. וכמו כן אדם שמרגיש שהוא רעב וחייב לאכול קודם הבדיקה האם מותר לו לאכול קודם הבדיקה ע"י שיעמיד שומר, דהא הרמ"א פסק בסי' תל"א ס"ב שאף אם התחיל ללמוד קודם זמן הבדיקה והגיע זמן הבדיקה צריך להפסיק ועל אחת כמה וכמה כשעוסקים בדברי חולין.

תשובה:

א) בגמ' פסחים דף ד. אמר ר' נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, אמר אביי הלכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה ע"כ דברי הגמרא, לכאורה מלשון הגמ' משמע שאין בעיה בעצם זה שהוא לא בודק בזמן שחכמים קבעו אלא זה רק חשש שמא הוא ישכח ולא יבדוק כל הלילה וגם ביום ולכן החמירו שהוא לא יתחיל כלל ללמוד כדי שלא ימשך. עוד רואים מכאן שאביי דיבר על לימוד שעשוי להימשך אבל לימוד שאין עשוי להמשך מותר להתחיל בתחילת הלילה, והוא הדין לכאורה בכל דבר שהוא רוצה להתחיל אם אין חשש שהוא ימשך, וכגון לטעום משהו קל לפני הבדיקה או אפילו לאכול סעודה [באופן שאין לחוש לשכרות] אם הוא שם לו שומר שלא ימשך ויזכיר לו לעשות בדיקה.

והנה בעיקר מצות הבדיקה מה הוא חיובה, רש"י ס"ל שהיא מדאורייתא וכמו שכתב במשנה דף ב., שטעם הבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, פי' שע"י הבדיקה הוא נפטר מחיוב התורה של ב"י וב"י, וכתבו הראשונים בדבריו דהיינו כל זמן שלא עשה ביטול אבל אם הוא עושה ביטול הוי הבדיקה דרבנן, ובי"ד בלילה מבטלים החמץ אחר הבדיקה ולכן הוה הבדיקה דאורייתא. אבל שיטת תוס' היא שהבדיקה היא מדרבנן דהיינו שהחמירו עליו לעשות בדיקה אפילו שמדאורייתא בביטול בלבד סגי, כדי שלא יבא לאכול את החמץ באמצע פסח. [ונפק"מ כשלא בדק ולא ביטל והיה לו חמץ בביתו שלא בידיעתו, שלפי רש"י הוא עובר משום ב"י וב"י כיון שלא קיים את המצוה מן התורה ולא עשה את המוטל עליו, ואילו היה בודק היה נפטר כיון

שסגי בבדיקה, ורבנן חייבוהו לבטל, ולתוס' אינו עובר כיון שאין לו חיוב לבדוק מן התורה וכל זמן שהחמץ אינו ידוע אינו עובר עליו כדמשמע בתוס' בתחילת פרק כל שעה ואכמ"ל], ולכאורה הדין האם מותר להתעסק או לאכול קודם הבדיקה יהיה תלוי בזה, שאם הבדיקה היא דאורייתא אסור לו לאכול קודם הבדיקה, וכמו שפסק המחבר בסי' רלה ס"ב שאסור להתחיל לאכול חצי שעה קודם זמן ק"ש של ערבית ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא ק"ש בלא ברכותיה וגומר סעודתו ואח"כ קורא אותה בברכותיה ומתפלל, והטעם שצריך להפסיק הוא משום שק"ש היא מדאורייתא וכמו שכתב המג"א סק"ה, משא"כ אם הבדיקה מדרבנן, יכול להמשיך לאכול לפני הבדיקה ואין צריך להפסיק וכמו שמצינו בסי' רל"ב ס"ב גבי תפילה שי"א שמותר אפי' להתחיל לאכול ואפי' להשיטות שאסור להתחיל אבל אם התחילו אין צריך להפסיק יעויין שם במג"א והטעם הוא משום שתפילה היא דרבנן.

וכן מוכח מדברי המג"א סי' תל"א סק"ז גבי בדיקת חמץ, שכתב דדוקא מי שהתחיל בהיתר מבעוד יום ס"ל להרבינו יונה (הביאו המחבר בסי' תל"א ס"ב ויובאו דבריו לקמן) שיכול להמשיך ללמוד, אבל מי שהתחיל באיסור חייב להפסיק לכו"ע כיון שהבדיקה היא דאורייתא, ומשמע שאם הבדיקה היתה מדרבנן לא היה צריך להפסיק ללמוד חצי שעה קודם, וכן לא היה צריך להפסיק אם התחיל בהיתר.

ב) ולענין העמדת שומר יש לדון דהנה הרמ"א סי' תפ"ט ס"ד פסק שכשהגיע הזמן אסורים לאכול עד שיספור ואפי' אם התחיל פוסק וסופר מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן א"צ להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אח"כ, והקשה עליו המג"א סקי"א דהל"ל שחצי שעה קודם הזמן נמי אסור כמ"ש סי' רל"ב ורל"ה וכו', ותי' דדעת הרמ"א צ"ל כיון דיש לו זמן לספור כל הלילה וכל היום שלאחריו לא מחמרינן כולי האי ומ"מ צ"ע מנ"ל הא לכן יש להחמיר אך במקום שנהגו שהשמש קורא לספור ספירה אין להחמיר קודם זמנו כמ"ש סי' רל"ב ואפשר דבזה מיירי רמ"א ולכן כתב וכשיגיע הזמן ע"כ, והנה פשטות דברי המג"א היא דס"ל דאין מועיל שומר אחר שמגיע הזמן של הספירה והטעם הוא משום שספירה היא דאורייתא וכמו שכתב המציין ברמ"א, שהחמיר משום שחשש להשיטות דספירה בזה"ז דאורייתא, יוצא איפה שאף גבי בדיקה דס"ל להמג"א שהיא דאורייתא אין מועיל שומר וכן גבי ק"ש אין מועיל שומר, ובמג"א בסי' רל"ב ס"ק ט"ו בדברי הרמ"א שהביא להקל לאכול סמוך למנחה, כתב המג"א, אבל כשהגיע מנחה קטנה מודה שאסור, והיינו אף שיש קריאת השמש לביהכ"נ כדמוכח התם, ואילו המג"א הביא בשם המרדכי להקל אף כשהגיע הזמן והטעם פשטות הוא משום שתפילה דרבנן יוצא לדבריו שלדעת הרמ"א בכל גווני אין מועיל שומר כשהגיע הזמן הן בתפילה הן בספירה ומן הסתם גם בק"ש אין מועיל שומר וע"כ גם בבדיקה לא יועיל שומר ואילו

להמג"א תלוי אם החיוב הוא דאורייתא או דרבנן.

ואילו המש"ב בסי' רל"ה ס"ק י"ז- י"ח כתב גבי ק"ש, שאם אמר לחבירו שאינו לומד שיזכירנו שיתפלל מותר וכן התיר שם אף להתחיל לאכול ע"י שומר וכן בסי' רל"ה ס"ק כ"ט גבי תפילה כתב ג"כ שמועיל שומר אף כשהגיע הזמן יוצא לדבריו שם שמועיל שומר אף במילי דאורייתא כק"ש ולדבריו יועיל שומר בבדיקה אף אם נאמר שחיובה מדאורייתא, ודלא כהמג"א הנ"ל. [אלא דצריך עיון לדבריו למה פסק בספירת העומר שמועיל שומר רק עד זמן הספירה ולא אח"כ מאי שנא מק"ש ותפילה ואולי ס"ל כיון שהספירה היא דבר מועט ולכן אין להתיר להעמיד שומר].

ולכאורה גם מדברי הב"י במה שכתב בדעת הטור בסי' תל"א מוכח שאין דין השומר תלוי באם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן, דהנה הטור בסי' תל"א כתב וז"ל: ולכן יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד לא ילמוד, וכתב ה"ר יונה שאם התחיל ללמוד מבעוד יום שאין צריך להפסיק ונראה לי דכיון שהטעם משום שלא יטריד בלימודו וישכח מלבדוק אין חילוק ואפילו אם התחיל כבר פוסק עכ"ל. ותירץ הב"י את קושית הטור על הר"י וכתב שכיון שדבר זה הוא מדרבנן [פי' הבדיקה היא מדרבנן, וגם הטור הסכים שהיא מדרבנן שכתב שטעם הבדיקה היא שחיישינן שמא יבא לאוכלו וכמש"כ התוס'] א"כ רבנן גזרו שלא יפתח בלימודו אבל לא הצריכו אותו להפסיק, אבל אם היא מדאורייתא צריך להפסיק. מ"מ רואים מדברי הב"י אם החיוב הוא מדרבנן אפשר להקל ולהמשיך וא"כ לכאורה אפשר גם להעמיד שומר. משא"כ לשיטת הטור שצריך להפסיק, מן הסתם גם שומר אינו יכול להעמיד. הא קמן שאע"פ דס"ל שהבדיקה דרבנן בכל זאת הוא מחמיר ע"כ שאין הדין תלוי הא בהא. ואולי אפשר לדחות שאף הטור אע"פ שס"ל שצריך להפסיק היינו כשאין שומר, אבל אם יש שומר יכול להמשיך וללמוד ואולי אף לאכול ועיין בדברי השו"ע הרב לקמן מה שדייק בדברי הטור.

וכן מוכח לכאורה מדברי הב"ח שאין דין השומר תלוי בחילוק האם הבדיקה היא מדאורייתא או מדרבנן, שכתב בסי' תל"א שהר"י סובר שאם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק אפי' בדאורייתא, והביא ראיה מקידוש שבני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום דאינן צריכין להפסיק אף על גב דקידוש הוא דאורייתא, וה"ה נמי בדיקת חמץ ולפי זה גם באכילה יהיה מותר כיון שהתחיל בהיתר, אלא אומר הב"ח שצריך להפסיק כיון שבבדיקת חמץ יש יותר חשש שמא ישכח כיון שזה בא משנה לשנה א"כ אפשר שהחמירו גם לענין הפסקה בזה שצריך להפסיק משא"כ בק"ש ומעריב שהם תדירים ואין חשש שמא ישכח, ולכן יש להפסיק בבדיקת חמץ אפי' מלימוד וכ"ש באכילה, והכריע הב"ח שאעפ"י שנראה כדברי הרבינו יונה מ"מ יש להחמיר כדברי הטור ולהפסיק מללמוד כשהגיע זמן הבדיקה. היוצא מדבריו שאע"פ שהחמיר כהטור היינו רק משום שמא ישכח, אבל בעיקר הדין ס"ל כהר"י, וא"כ אם העמיד שומר שאין חשש שמא ישכח יהיה מותר לו להמשיך לאכול אע"פ שהבדיקה היא מדאורייתא.

ג) אלא נראה שדין העמדת שומר קודם הבדיקה תלוי באשלי רברבי, דהנה בטעם הבדיקה שצריך לעשותה דוקא בלילה מצינו מחלוקת ראשונים, דעת הבעל המאור לפי איך שלמדו בדבריו הרבינו דוד והר"ן שעיקר הטעם הוא מפני שבלילה בני אדם מצויין בבתיהם, ומה שאמרו בגמרא לאור הנר, שאז הוא משובח יותר מאשר לאור החמה ובלילה דרך בני אדם להשתמש לאור הנר [אבל הריטב"א הביא את דברי הבעה"מ וכתב בשעה שבני אדם מצויין ומצוי להם הנר הרי שלמד שטעם הנר הוא לא משום שדרך להשתמש בו אלא שהוא מצוי, ואפשר שזו כונתו שמכיון שרגילים להשתמש בו לכן הוא מצוי] אבל אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו, שאע"פ שאין בני אדם מצויים בבתיהם, אבל הוא מקדים ולא יבא לידי פשיעה, פי' שהטעם הוא רק אחד דהיינו שבני אדם מצויים בביתם ורק מכיון שזה יוצא בלילה אמרינן ליה שיעשה את הבדיקה בנר. ואילו הרבינו דוד אחר שהביא פי' זה וכן הר"ן הקשו עליו, ולכן הביאו את פי' רש"י שהם שני טעמים **א'** שעה שבני אדם מצויים דהיינו בלילה **ב'** שאור הנר יפה לבדיקה יותר בלילה מאשר ביום, ולכן אם בא להקדים ולבדוק ביום י"ג אינו יכול כיון דמחסר מהטעם שצריך את אור הנר וחייב לבדוק בליל י"ד, כ"כ הרבינו דוד [ולפי זה אם יש לו אונס שאינו יכול לבדוק בליל י"ד, צריך לבדוק בליל י"ג כיון שיש את הטעם שאור הנר יפה לבדיקה].

ולהבעה"מ שעיקר הטעם הוא משום שבני אדם מצויין בבתיהם, אם הוא ישים לו שומר שלא ישכח לבדוק, יוכל לדחות את זמן הבדיקה כיון שבני אדם מצויין כל הלילה ואין חשש שמא ישכח, משא"כ אם צריך את שני הטעמים, גם שבני אדם מצויים וגם שבשעה זו יש לו עדיין נר, א"כ אף אם יעמיד שומר יש לחשוש שמא לא ישאר לו נר שהרי הוא משתמש בו לצורך הסעודה ולכן חייב לבדוק מיד בתחילת הערב וכמו שדייק הצל"ח בדברי הר"ן.

והנה הט"ז בסי' תל"א סק"א כתב שצריכים לשני הטעמים, גם שבני אדם מצויים בביתם וגם שאור הנר מבהיק, וכתב שהענין הוא שכשאדם בא לביתו עדיין יש אור ואי אפשר לבדוק, ובאותו זמן הוא צריך להיות פנוי ולא לעשות שום דבר, כיון שחיישינן שמא ימשך מזמן הבדיקה המוגבל שהוא תחילת הלילה, ורק כשממש לילה ואור הנר מבהיק יכול לבדוק. וכדבריו פסקו הא"ר והח"י, ובסק"ב כתב הט"ז שאסור ללמוד אפי' יש לו עת קבוע ללמוד כיון שיש חשש שיביא לו עיון וישכח ויהיה רחוק מביאתו ויעבור על תקנת חכמים שקבעו סמוך לביאתו, ולכן לא דמי לק"ש ולתפילה ששם לא הקפידו שיהיה סמוך לביאתו משא"כ בבדיקת חמץ יש חשש הרחקה מזמן ביאתו שהוא עיקר המצוה, ע"כ ס"ל שעיקר תקנת הבדיקה היא בתחילת הלילה, ולהט"ז בביה"ש אסור ללמוד אבל קודם ביה"ש שרי ללמוד, ובעיקר מח' הטור והר"י הט"ז ס"ל

שגם ר"י לא התיר להמשיך ללמוד אלא ביש לו שיעור קבוע אבל באין לו שיעור קבוע גם הוא מודה שצריך להפסיק, והיינו בלימוד אבל לאכילה לכו"ע צריך להפסיק כיון שאין קבע לאכילה וחיישינן שמא ימשך, והיינו שהט"ז לשיטתו שהזמן הוא מיד בתחילת הלילה ולכן בכל גווני חייב להפסיק.

וכן פסק בשו"ע הרב סי' תל"א ס"ו שכתב וז"ל: ואפילו אם היה עוסק וכו' ואע"פ שעדיין לא קרא ק"ש של ערבית וק"ש היא מצות עשה של תורה וגם היא תדירה בכל יום ויום וכו' אעפ"כ צריך להקדים הבדיקה לפני ק"ש ותפלה לפי שהיא מצוה עוברת שאם לא יבדוק מיד בצה"כ הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים, אבל בק"ש אע"פ שמצוה מן המובחר לקרותה בתחילת הלילה, מכל מקום אינו נקרא עובר על תקנת חכמים אא"כ קורא אותה אחר חצי הלילה עכ"ד.

ותמך יתדותיו דכן ס"ל להראב"ד הביאו הב"ח, שזמן הבדיקה היא בתחילת הלילה שיש עדיין אור [דהיינו בבה"ש כן ס"ל להב"ח והמג"א אבל השו"ע הרב ס"ל שהיינו בצה"כ] וכן ס"ל להר"ן ריש פסחים סוף עמוד א' ורבינו ירוחם, ומהאי טעמא בדיקת חמץ קודמת לק"ש כיון שזמנה הוא בתחילת הלילה, משא"כ ק"ש יכול גם אח"כ, וכן פסקו העולת שבת סק"ב והפר"ח, וכתב השו"ע הרב שלכן אף חצי שעה קודם הזמן אסור ללמוד וכ"ש שאם התחיל שחייב להפסיק, ואין חילוק בין לימוד לשאר דברים וכמו שכתבו הב"ח המג"א הט"ז והעולת שבת שלא לחלק בניהם, ודלא כהח"י סק"ח שכתב שדוקא לענין לימוד יש מחלוקת אם מפסיקים משא"כ במלאכה ואכילה כולם מודים שאין מפסיקים, כיון שיש לו קץ ועיי"ש בקונטרס אחרון שחלק עליו, יוצא איפה שלדבריהם אף אם יעמיד שומר לא יעזור כיון שהוא עובר על תקנת חכמים שיבדוק מיד בתחילת הלילה ונקרא עבריין כמש"כ הש"ע הרב.

וכן נראה להוכיח מהרמ"א בסי' תפ"ט ס"ד גבי ספירת העומר, שפסק וכשיגיע הזמן אסורים לאכול עד שיספור ואפי' התחיל לאכול פוסק וסופר מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן א"צ להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אח"כ, ולכאורה יוצא שדעת הרמ"א שם שא"צ להפסיק ואפי' לאכילה וא"כ הוא סותר את דבריו פה לענין בדיקת חמץ שכתב שצריך להפסיק ללמוד אף אם התחיל בהיתר, ולכאורה היה אפשר לחלק שכיון שספירת העומר היא סמוכה לתפילת ערבית לא חיישינן שישכח מלספור, אמנם יעויין שם בחק יעקב שכתב ליישב קושית המג"א שם, דהרמ"א מיירי שהתפללו כבר מעריב ולכן אין בעיה של אכילה קודם ק"ש, וא"כ שוב א"א לומר שהספירה סמוכה למעריב והדרא קושיא לדוכתא מה החילוק בין ספירת העומר לבדיקת חמץ, אלא על כרחך דהרמ"א ס"ל שבדיקת חמץ היא תקנת חכמים שיעשה מיד בתחילת הלילה כנ"ל, ולכן אף שהתחיל בהיתר צריך להפסיק, וע"כ שוב אין מועיל שומר לפי הרמ"א בבדיקת חמץ משא"כ גבי ק"ש שזמנה כל הלילה, [והיינו לדעת המש"ב שפסק שמועיל שומר אף בק"ש ונראה מדבריו שלמד כן בדעת הרמ"א אבל לדעת המג"א הנ"ל לא יועיל שומר לדעת הרמ"א בכל גווני ומצאתי ג"כ בשו"ת אג"מ

או"ח ח"ד סי' צ"ט שלמד כן בדעת המג"א]. והיינו רק אם נאמר שמיירי שהתפללו מעריב קודם השקיעה אבל אלא"ה אפשר לחלק כנ"ל.

וכן נראה מהמש"ב שם ס"ק כג שכתב שהזמן הוא צה"כ ואפילו אם כבר התפללו ק"ש ותפילה דאם לא כן בלאו הכי אסור משום ק"ש וכו', א"כ חזינן שהוא למד כהח"י שמיירי שהתפללו קודם א"כ ע"כ הרמ"א ס"ל שבדיקת חמץ זמנה הוא מיד בצה"כ ולכן א"א לדחות אותה לאח"כ אע"פ שהתחיל בהיתר.

ובהנ"ל אפשר להבין את המחלוקת בין המג"א והמש"ב דהנה המג"א כתב דמותר לאכול פירות קודם הבדיקה, ודייק הבה"ל מדבריו שמותר לאכול אפילו הרבה ואפי' שהגיע זמן הבדיקה, ואילו הבה"ל עצמו פליג עלי' וכתב, ולי צ"ע דהא אין דומה זה לשאר דברים ק"ש ותפילה שאין מצותה דוקא בתחלת הזמן וכו', משא"כ בבדיקה דקבעו חכמים הזמן לכתחילה תיכף בתחילת הלילה וכו', והיינו דהוא לשיטתו כנ"ל שהזמן הוא בתחילת הלילה. ועיין עוד במש"ב סי' תל"א סקי"א שלמד כן בדעת הרמ"א שלכן צריך להפסיק.

אבל המג"א חולק וס"ל שאין הטעם משום שיש תקנת חכמים על תחילת הלילה אלא משום שזה הזמן שלכתחילה טוב לבדוק כדי שלא ישכח וע"כ התיר בסק"ה למי שיש לו שיעור קבוע בביהכ"נ אחר התפילה שיכול לומר אותו, ודוקא בביתו אסור שאינו מוכרח לקום ממקומו אבל זה בודאי ילך לביתו והביא דין זה מרא"ח סי' ע"ט הובא בכנסת הגדולה סי' תל"א, מוכח מדבריו שהטעם הוא משום שחיישינן שמא ישכח ולכן התירו לו כשלומד בביהכ"נ, אבל לא חיישינן שהוא מתרחק מזמן הבדיקה, וע"כ הקשה עליו הפר"ח [הביאו השעה"צ סק"ז] איך התיר לומר שיעור הרי עכ"פ הוא מתרחק מזמן הבדיקה [אמנם יעויין בשו"ע הרב בס"ט שפסק ג"כ כהמג"א שאם יש שיעור קבוע שיכול לאומרו -אע"פ שפסק שיש דין של תחילת הלילה- והטעם משום ביטול הרבים וגם שאין הבדיקה מתבטלת לגמרי אולם הפר"ח לא ניחא לי' בתי' זה כיון דאם יש דין של תחילת הלילה מה בכך שמבטלים תורה של רבים], ועוד יש להוכיח שהמג"א ס"ל הכי שהרי המג"א ס"ל שאם התחיל בהיתר דהיינו כשהתחיל קודם החצי שעה שלפני הזמן, שיכול להמשיך וע"כ הטעם הוא משום שאין דין שהבדיקה תהיה דוקא בתחילת הלילה וכנ"ל.

והנה בדברי הטור דייק השו"ע הרב, דמדלא הזכיר האיסור לאכול וללמוד קודם הזמן ס"ל שמותר לאכול קודם הזמן וכמו דס"ל בסי' רל"ה גבי ק"ש, ואף משהגיע זמנה אסר רק משום דלמא אתי לאמשוכי אבל עיקר זמנה הוא כל הלילה כמו בק"ש, אלא שאם התחיל ללמוד צריך להפסיק דחיישינן שמא ישכח מחמת העיון משא"כ באכילה שאין צריך עיון יכול להמשיך אפילו אח"כ אלא שאסור להתחיל לאכול כשהגיע זמנה, כיון שכל החשש באכילה הוא שמא יפשע והוא חשש רחוק ולכן לכתחילה לא יתחיל אבל אם התחיל אין צריך להפסיק, יוצא איפה שגם מהטור מוכח -לפי איך שדייק השו"ע הרב- שאין דין שצריך

שבדיקת חמץ תהיה בתחילת הלילה אלא כל החשש הוא שמא ישכח, וא"כ אם יעמיד שומר שאין חשש שמא ישכח א"כ יהיה מותר ללמוד ולאכול אף שהגיע הזמן, ובפשטות מועיל שומר גם לענין פשיעה דהיינו שהשומר יעמוד עליו שלא יפשע ואפילו שהוא אכל הוא יעשה את הבדיקה.

ד) בסק"ה הביא המג"א את הב"ח דס"ל לחלק בין אדם שרגיל להתפלל בביתו שצריך קודם לבדוק ואח"כ להתפלל ובין אדם שאין רגיל להתפלל בביתו, שחיישינן שאם יבדוק לפני התפילה הוא ישכח להתפלל ולכן אמרינן ליה שיתפלל ואח"כ יבדוק, וכתב המג"א וכאן נ"ל שזמן הבדיקה הוא קודם צה"כ ואז יבדוק ואח"כ יתפלל אחר צה"כ ואם לא בדק עד אחר צה"כ יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל כמ"ש סי' תע ואי ליכא אחר יעשה כמו שכתב הב"ח ע"כ, הנה לכאורה מזה שפסק שאם לא בדק לפני צה"כ שצריך ליתן לאחר לבדוק מוכח, דס"ל שזמן הבדיקה הוא תקנת חכמים ולכן אסור אפי' להתפלל קודם לבדיקה, וא"כ הוא סותר לתחילת דבריו שהתיר לומר שיעור קבוע בביהכ"נ אפי' שעי"כ הוא מפסיד את זמן הבדיקה -וכמו שדייק הפר"ח לעיל- ואפשר לומר שהמג"א ס"ל שזמנה הוא כל הלילה, והחשש הוא שאם נתיר לו להתפלל קודם הבדיקה אפשר שישכח והרי בדיקת חמץ היא דאורייתא, ע"כ אמרינן ליה שיתן לאחר לבדוק ולא אמרינן ליה שיבדוק אחרי שיתפלל כיון שאין זו מצוה שכיחה אלא אחת לשנה,

ולהעמיד שומר א"א וכמו שדייקנו לעיל דהמג"א ס"ל שלא מועיל שומר בכל גווני ורק בתפילת מנחה היקל.

ה) היוצא מהאמור דלהמחבר דס"ל כהר"י שאם התחיל אינו פוסק, יהיה מותר להעמיד שומר כיון שאין חשש שיתאחר, ורואים שלא חשש לתקנת חכמים שדוקא בתחילת הלילה מדהתיר להמשיך, ואולי אף לאכילה יהיה מותר וכמו שדייק הב"ח בדברי הר"י, ולא מצינו שהמחבר חולק עליו בזה, וכן לשיטת הטור וכמו שדייק בדבריו השו"ע הרב יהיה מותר להעמיד שומר ואף לאכילה כנ"ל, וכן מוכח מדברי החק יעקב שאמר שרק לגבי ללמוד נחלקו כיון שאין לו שיעור אבל מלאכות שיש להם קיצבה מותר לכו"ע, וכן לפי איך שמשמע בדברי המג"א בסי' רל"ה שכשהחיוב הוא מדרבנן אפשר להקל [אמנם הוא היקל רק עד תחילת הזמן ולא כשכבר הגיע הזמן] א"כ להסוברים שבדיקת חמץ היא מדרבנן וכשיטת התוס' אפשר יהיה להעמיד שומר גם אחר הזמן וכמו שהתירו גבי תפילה [ובפשטות זו סברת המחבר הנ"ל].

וכן לדעת הא"ר סק"ח בשם הנחלת צבי, והמקור חיים סי' תל"א סק"ג ס"ל שאפשר להעמיד שומר בכל גווני.

אבל לדעת הרמ"א, הט"ז, וכן לדעת השו"ע הרב, דס"ל שהתקנת חכמים היא שזמן הבדיקה יהיה בתחילת הלילה וכן לדעת המחזיק ברכה חיו"ד סי' כ"ה שדחה לדברי הנחלת צבי הנ"ל, אסור להעמיד שומר כיון שמתרחק מהתחלת הזמן.

אמנם יעויין בהערוך השולחן שאע"פ דס"ל שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, כתב שמועיל לומר לאשתו שתזכיר לו לבדוק, ויגמור מה שהתחיל ומותר לגמור כל דבר שהתחיל, ואולי ס"ל שאף אם התקנה היתה בתחילת הלילה, מועיל שומר כיון שטעם התקנה הוא, לא סתם כי צריך לבדוק בזמן זה, אלא שרבנן קבעו את הזמן הזה משום שחששו שמא ישכח, וכן מובא טעם זה בירושלמי, ובמהר"ם חלאוה בפסחים דף ד. שכתב שאף להראב"ד הנ"ל הטעם הוא משום שמא ישכח, וכן מוכח בספר המכתם שם, ובנמוקי יוסף בשם הריטב"א, ולפי"ז מועיל שומר כיון שאין חשש שמא ישכח, משא"כ להפוסקים הנ"ל דס"ל שרבנן תקנו זמן בתחילת הלילה ולא משום שמא ישכח, לא מועיל שומר.

אבל להמג"א אין מועיל שומר מטעם שהבדיקה היא דאורייתא ואין לאחר את הבדיקה.

ע"כ לכתחילה אין להעמיד שומר וצריך כל אחד לבדוק מיד בזמן הבדיקה ואין להמתין לאף אחד [ולא כמו אלו שנוהגים להמתין עד שיתאספו כל בני הבית ואע"פ שלוקח זמן עד שכולם מתאספים] אבל בשעת הצורך כשבעל הבית מתעכב ואינו יכול להגיע הביתה למועד הנכון, לא מבעי' אם הוא כבר בנסיעה הביתה ורק מתעכב בדרך, כיון שדעתו היא שכשיבא הוא מיד יבדוק, אלא אפי' הוא עסוק במשהו וכגון שהוא בעבודה ואין לו אפשרות להשתחרר [והיינו כשהוא שכיר והוא עלול להפסיד את עבודתו או שיהיה לו מזה הפסד] ומעמיד שומר שיזכיר לו לבדוק, אפשר לסמוך בשעת הדחק על הפוסקים שמתירים להעמיד שומר ואין צריך למנות שליח שיבדוק במקומו וכן עמא דבר ויש להם על מי שיסמוכו.

אבל להתחיל לאכול אין להתיר בשום אופן על סמך שיעמיד שומר אא"כ הוא מרגיש שאם לא יאכל הוא לא יוכל לבדוק כראוי, מותר לו לאכול וע"י שיעמיד שומר, אבל אין להקל בשופי, ובודאי צריך לנסות קודם לאכול פירות ואפי' הרבה [דבמקרה כזה אפשר לסמוך על המג"א וכמו שדייק בדבריו הבה"ל] ורק אם אין מועיל לו, יכול לאכול ע"י שיעמיד שומר אולם זהו מקרה נדיר ואין להקל בו ראש.

הגאון רבי חיים כץ שליט"א
רב שכונת רמז חיפה ומו"צ בקהילתנו

בדיקת חמץ במקומות ציבוריים

א.

בחיוב בדיקת חמץ נאמרו שני טעמים או שמא לא יבטל בלבו או שמא יבוא לאוכלו (עי' משנ"ב סי' תל"א סק"א). ויש לדון בנושא בדיקת חמץ במקומות שאינם בבעלות פרטית והחמץ אינו בבעלותם – האם חייבים בבדיקה, כיון דסו"ס אין המקום בבעלותם האישית, ואם נאמר דיש חיוב בדיקה יש לעי' אי חיוב בדיקה זו שווה לבדיקת חמץ רגילה לגבי זמן הבדיקה והברכה על הבדיקה.

כתב בשו"ע סי' תל"ג סעיף י' "בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה מפני שהתינוקות מכניסין בהם חמץ". וכתב שם במשנ"ב ס"ק מ"ג, דהשמשים צריכים לבדוק בליל י"ד ויכולים לברך על בדיקה זו. וב'שער הציון' ציין מקורו ל'שו"ע הרב' סל"ו, וחידש לנו המשנ"ב שני חידושים: א. דהמחויבים בבדיקה זו הם השמשים. ב. וחידוש נוסף שיש חיוב ברכה על בדיקה זו, אלא שיש לדקדק בלשונו שיכולים לברך על בדיקה זו ולא כתב דחייבים או דמברכים על בדיקה זו.

מקור דברי השו"ע ציין ב'באר הגולה' 'טור' בשם ה'ירושלמי' וכוונתו דה'טור' הביא דברי ה'ירושלמי' בפסחים בפ"א ה"א "ר' ירמי'ה בעי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מהו שיהו צריכים בדיקה", וספקו של ר' ירמי'ה בנושא זה היה אם מחויבים בבדיקה. וע"ז מקשה ב'ירושלמי' שם, מה צריכה לי'ה שכן מכניסים להם בשבתות ובראשי חודשים. ובפשטות הקשה הירושלמי פשיטא דחייבים לבדוק, כיון דמכניסים בהם חמץ האורחים בשבתות והציבור האוכל שם בסעודה עבור החודש. ולפי"ז בזמננו, שאין האורחים אוכלים שם, וכן אין עושין סעודה לעיבור החודש אין חייבין בבדיקה, וע"ז כתב ה'טור' "הלכך שלנו נמי צריכין בדיקה, לפי שהתינוקות מכניסין בהן חמץ". ולכאורה ב'ירושלמי' לא נקט הך טעמא, דהתינוקות מכניסין. וצ"ע ואולי י"ל משום דלא צריכים לכך כי הטעמים שכתב ה'ירושלמי' עדיפים, אך בזמננו נשאר רק טעם זה, ולפי"ז פסק השו"ע כדעת ה'טור' ומקורו מסברת ה'ירושלמי' דמקום שהוא מיוחד לציבור והתינוקות מכניסין בו חמץ צריך בדיקה, וע"ז דקדק ב'באר הגולה' 'טור' בשם ה'ירושלמי'.

וחזינן דמסברא לא פשיטא לן דחייבים, דהא ה'טור' כתב כן בשם ה'ירושלמי', וה'ירושלמי' חידש דבר זה,

ואילו ל'ירושלמי' פשיטא לי'ה דאיכא חיוב בכה"ג מצד הכנסת החמץ. ונחלקו האחרונים בביאור חידוש הטור.

ועי' בב"ח שם, דכתב דה'ירושלמי' חידש לן דאע"ג דהווי מקום של רבים ואין איסור "בל ימצא" לאף אחד, כיוון דאינו מיוחד לאדם מסוים, מ"מ חייבים בבדיקה, ומימלא אף בזמננו חייבים בבדיקה, למרות שאין איסור "בל ימצא" בכה"ג. אלא דצ"ע דה'ירושלמי' הקשה "מאי תיבעי לי'ה בדין זה פשוט הוא, ולפי דברי הב"ח נתחדש לן חידוש גדול, וצ"ל דהירושלמי ס"ל דאיכא בעלות על בית הכנסת, והבעלים עוברים "בל ימצא" או די"ל דאיכא חיוב בדיקה, שמא יבוא לאוכלו גם במקום שאין עוברים ב"בל ימצא", ולפי"ז בתי כנסת ומקומות ציבוריים שאין עליהם בעלות, יהיו חייבים בבדיקה לדעת השו"ע, כי זהו הכלל שלמדנו מדברי ה'ירושלמי'.

וב'פרישה' סקי"א שם כתב דהחידוש הוא כיון דהחמץ של התינוקות מופקר והאוכלים מפקירים את החמץ ועל חמץ של הפקר ליכא חיוב בדיקה, כיוון שהפקירו קודם לחיוב הבדיקה, ועל חמץ של הפקר אין עובר בב"י, ולא מתחייב בבדיקה. ויש להסתפק בחיוב הבדיקה לפי ה'ירושלמי' אי חייב בבדיקה מצד שמא יבוא לאוכלו, וגם בחמץ של הפקר שמא יבוא לאוכלו, או דאף בחמץ של הפקר איכא חיוב בדיקה, וצ"ע בטעם הדבר.

ולפי"ד צ"ל דהא דפשיטא לי'ה לה'ירושלמי' דחייבים בבדיקה, משום דזוכה בחמץ, כיוון דרשות של בית הכנסת הווי כבעלות, ויכולים לזכות בחמץ ברשות זו. ועי' ב'קצות החושן' סי' ר' סק"א בשם 'אגודה ריש מעילה' דהמוצא דבר בבית הכנסת זכה בו המוצא, ולא אמרינן דחצר בית הכנסת זוכה לבית הכנסת כיוון דאין יד להקדש, וכוונתו דכיון דאין בעלות מוגדרת על המקום, אלא הווי כרשות כוללת בהקדש ולא הווי כחצר השותפין, אלא כבעלות ערטילאית ודומה להקדש, ובסוג זה של בעלות לא נתחדש לנו דין קניין חצר. וע"ז הקשה הקצוה"ח שם דאין בעלות זו דבית כנסת דומה להקדש אלא כחצר השותפין, וממילא מצד קניין חצר יכול לזכות, אלא דאינו זוכה כיוון דאינו יודע שתבוא מציאה ואינו זוכה בחפץ. ולכן הזוכה יכול לזכות כיון דאין השותפין יודעים שתבוא מציאה. ולפי"ז י"ל דאף בחמץ של התינוקות לדעת ה'אגודה' בוודאי אין זוכין, ולדעת הקצוה"ח יתכן דזכה בו, כיוון דאינו יוצא מרשות הבעלים, ולפי"ז לירושלמי פשיטא לי'ה דחייב כיוון דלא יצא מרשותם, ולדידן הווי חידוש, דהירושלמי סבר דזוכה ולדידן י"ל דהווי חידוש. וכן אפשר לומר דחייבים בבדיקה זו אע"ג דאינו רשות שלו, מ"מ איכא חשש שמא יבוא לאוכלו. ולפי"ז נתחדש לנו דיש חיוב בדיקה במקום שאינו שלו מצד שמא יבוא לאוכלו. והנה צ"ע אי איכא חובת בדיקה שמא יבוא לאוכלו בחמץ שאינו שלו וברשות שאינה מוגדרת כבעלותו, דהא ב"שוכר ומשכיר" דנו הראשונים בגדר חיובו של השוכר לבדוק כשהחמץ אינו שלו, ועי' ב'קובץ שיעורים' לדון בצדדי הספק, ואכמ"ל. ושם הווי רשותו ולכאורה לא מצינו דאדם יתחייב ברשות

שאינה רשותו ובחמץ של הפקר, ומ"מ חייב בבדיקה בבית הכנסת מצד חשש זה בלבד.

ונראה דחיוב הבדיקה בבתי הכנסת ובבתי מדרשות הווי חיוב בדיקה בפני עצמו ולא דמי לחיוב רגיל של הבדיקה, וחיוב זה כיוון שאנשים מצויים במקום והוא רשות לציבור, חייבו אותו בבדיקה, וחיוב זה פשיטא לי"ה ל'ירושלמי' כיון שזכה בו, ול'טור' פשיטא לי"ה כיוון שראינו שבמקום חשש שיבוא לאוכלו הטילו עליו חיוב בדיקה וזהו גדר חיובו בדיקה גם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ולפי"ז נתחדש לנו היום בדיקה במקומות אלו.

ויש לדון מי המחויב בבדיקה זו, דיתכן דהגבאים הם הממונים על הרשות הממונית, וממילא יש להם אחריות על המקום, וחיוב אחריות על המקום מחייב בב"י וב"י. וכמו שמצאנו דאפי' אחריות ממונית בלא קניינים מחייבת בב"י וכדחזינן בסוגיא דחמץ של גוי באחריותו ולדעות מסוימות אפי' בגוי אלם שאין לו קנייני שמירה בהם, ואכמ"ל בזה. וא"כ הווי כחיוב בדיקה המוטל על בעלי המקום.

וא"כ כיוון שהוטלה עליהם החובה, גם חיוב הבדיקה נובע מחיוב זה, אך צ"ע אי מחויבים לברך, כיוון דאינו כחיוב הבדיקה הרגיל, אשר מוטל על הגברא, אלא חיוב בדיקה המוטל על המקום. ולכן כתב המשנ"ב **דיכולים** לברך, כיוון דאינם מחויבים לגמרי במצווה, מ"מ אם בדקו – יש מקום לומר שיכולים לברך. ועי' ב'ערוך השולחן' סי' תל"ג סעיף י"ב, דאינו מברך כיוון דהחמץ הווי דהפקר ולא ניחא לי"ה לזכות בו. אך המשנ"ב הכריע כ'שו"ע הרב' דיכולים לברך. ומסתבר דהטעם הוא כיון דסו"ס הוטלה עליהם חובה מסוימת, אלא דלא תיקנו ברכה

והנה לפי"ז בישיבות הלא ראש הישיבה ומנהל הישיבה אינם בעלות ממונית אלא כגזבר הקדש או כאפוטרופוס ובעלות הממון היא כיוון דהם השולטים על הדבר, והווי כחברה וכד'. וא"כ לכאורה החיוב לבדוק מוטל עליהם, אך כיוון דאין בני הישיבות נמצאים בימי הפסח ואין חשש שיבוא לאוכלו, א"כ ליכא חיוב על ראש הישיבה, ובודאי אם יתנה ויאמר שאינו רוצה לזכות בכל החמץ שהשאירו התלמידים והבחורים, לא הוטלה עליו חובת הבדיקה, כיוון דאינו רוצה לזכות בדבר זה.

והנה ב'ספרי הליקוטים' מובא בשם החזו"א דבחורי הישיבה חייבים לבדוק בברכה, וצ"ע דהא אינם הבעלים. וצ"ל דכיוון שנמצאים במקום הוטלה עליהם חובת הבדיקה, או דסבר החזו"א דהוא השוכרים והורה החזו"א דאפי' אינם במקום – חייבים לבוא ולבדוק, למרות שאין המקום של הבחורים, מ"מ כיוון שהחמץ שלהם, חלה עליהם חובת הבדיקה מדין שוכרים, ולמרות שלא יהיו במקום בפסח. וכן הורה הגרש"ז אויירבך (ספר 'שלמי מועד' עמ' שט"ו) אלא דהורה לבחורי הישיבה שאם אינם במקום יבטלו, אך יבערו אחר הפסח (לכאורה יכולים למכור). ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו דיכול ראש הישיבה להפקיע את זכותם וזה כמוש"כ דפקעה זכותו במקום. ובשם האיה"ש, דאין חיוב בדיקה כלל כיון דהבחורים אינם בעלי זכות ממון במקום, ויכולים להכניסם ולהוציאם בכל עת, ומ"מ

לא דנו לחיב את ראש הישיבה בבדיקה, ומסתבר דהווי כרשות של הקדש ואינו רוצה לזכות ולכן פטור. והבחורים אינם כשוכרים לפי"ז.

ב.

ויש לדון על זמן הבדיקה, דב'ירושלמי' מפרש דאיבעיא דר' ירמי'ה הווי אי חייב לבדוק בנר או שיכול לבדוק לאורה, וז"ל ה'ירושלמי' "הכין הוא צריכא לי"ה הואיל ואורן מרובה, מהו שיהא צריך לבדקן בתחילה לאור הנר".

והנה בתלמוד דילן פסחים ח' ע"א מבואר דאכסדרה לאורה נבדקת, ובפשטות א"צ לבודקה בליל י"ד, אלא יכול לבודקה ביום י"ד לאור האכסדרה (וצ"ע אי מברך על כך).

ובשו"ע סי' תל"ג סעיף א' כתב "הבדיקה צריכה שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה, ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו". והנה בט"ז, 'חק יעקב' והגר"א דקדקו מלשונו דלכתחילה יש לבדוק בליל י"ד אלא דאם לא בדק יכול לבודקה לאור החמה, והנה לפי"ז צ"ע ספקו של ר' ירמי'ה בבתי כנסיות ומאי שנא בית כנסת מאכסדרה ומסקנת ה'ירושלמי' שם שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה.

ועי' ב'מרדכי' סי' תקל"א דנקט דה'בבלי' וה'ירושלמי' פליגי, וה'בבלי' סבר דאפשר אף לכתחילה לבדוק ביום י"ד, דלא סבר הך מילתא דאין לחלק בין בדיקה לבדיקה, וה'ירושלמי' סבר דא"א לכתחילה לבדוק ביום י"ד.

ולפי"ז ספקו דר' ירמי'ה הווי נמי כאכסדרה, ופשט הירושלמי דאיכא לבדוק בליל י"ד. ועי' בספר 'אמת ליעקב' להגר"י קמינצקי סי' תל"ג דרוצה לומר דהוא מחלוקת שו"ע ורמב"ם, אי לכתחילה בודקין לאור הנר.

ועי' בב"ח סי' תל"ג דאף לדעת ה'בבלי' אינו אלא בדיעבד, ולא פליגי 'בבלי' ו'ירושלמי' (ועי' בזה בספר 'משנה הלכות' להגר"מ קליין).

והנה לפי"ז יש לדון בזמן הבדיקה דבתי כנסיות אי הוי בליל י"ד או ביום י"ד, ועי' ב'פרי חדש' דבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה לאור הנר, ואכסדרה דיה בבדיקה לאור החמה, ולפי"ז בבתי כנסיות ובתי מדרשות בוודאי יש לבדוק בליל י"ד וכן בישיבות, אא"כ נאמר דכיון דהווי בדיקה מדין אחר לא חייבו אותו בליל י"ד אלא הטילו עליו לבדקה כדי שלא יהא חמץ ואפי' ביום י"ד, ועי' מש"כ לעיל בשם גדולי הוראה דזמננו.

עוד יל"ע אי צריך לבטל חמץ זה, דכיון דלא זכה בו איך יבטלו, ויתכן דיש עליו לבטלו כדין כל חמץ שלו, ובפשטות אין מקום לבטלו כלל, אא"כ דזוכה בחמץ זה.

ויש להסתפק ב"קופות חולים" ובמקומות ריפוי הנמצאים בבעלות כללית ורשות חברות, ורבים משתמשים בהם בפסח, אי מקרי רשותו לעניין חיוב בדיקה, כיוון דסו"ס אינו בעלים על המקום והווי כרשות הקדש, אא"כ נימא דדינו כדין האפוטרופוס.

הגאון רבי **יהודה ליס** שליט"א
רב קהילת אהבת תורה ברכפלד מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

בענין דמי וחליפי חמץ והנאה מחמץ ודוצה בקיומו

מעשה בב' שותפין במפעל שטוחנים בו תבואה וגם אופים בו מעט ביסקויטים, ושותפין אלו א' הוא גוי שבבעלותו שבעים אחוז מדמי המפעל והשאר דהיינו שלושים אחוז הוא של ישראל, ואתא פרוס הפסח והשכיר הישראל חלקו לגוי אחר והמפעל המשיך לעבוד כל ימי הפסח ע"י השותף הגוי שרוב המפעל שלו, וטחן בו תבואה ואף אפה מעט מהנ"ל ומכר את התוצרת לשוק, והביא לו לישראל מעצמו שלושים אחוז מהרווחים כאילו הוא הבעלים, ובא בשאילתו אם מותר לו ליטול הדמים או לא,

ובראש הדברים יש לעיין מ"ש זה מכל מכירת חמץ דשרינן לישראל ליקח את חמצו מיד הנכרי ולאכלו ולמכרו וליהנות מדמי החמץ, אלא דבעלמא במכירת חמץ הרי מוכר לגוי החמץ קודם הפסח והוא משלם מעט תחילת התשלום, ואם ירצה ליקח לעצמו החמץ יצטרך לשלם את שארית תמורתו מלא הסכום, משא"כ הכא לא מכרו כלל חמץ קוה"פ כי לא היה שום חמץ בעין, רק השכירו את המקום והם אפו שם חמץ, א"כ אי"ז שייך למכירת חמץ דעלמא, אלא להך דלהלן,

עוד יש להקדים דאפשר דרוב שימושי המקום אינו של חמץ, כי אפיית הביסקויטים היא מועטת לגבי הריחיים של תבואה שיתכן שאין רובה חמץ, ואפי' בזמנינו ששקלו וטרו בענין לתיתה דידן אי ודאי חמץ הוא ואם יש הך התירא דקמח מן השוק, מ"מ הוא לכאורה רק תערובת חמץ, דבסי' תנג' ס"ה איתא דהאידנא אסור ללתות וכו', ועיי"ש במ"ב סקכ"ז דמ"מ מותר להשהות קמח החיטים הלתותים אם שרן במים מעט וטחנם מיד אחר הלתיתה, וכמדומה שכהיום אין משרים התבואה זמן רב במים, וא"כ אי"ז רק תערובת חמץ והחמץ מיעוט הוא,

ועי' בסי' תמח' ס"ג בביה"ל ד"ה אפילו הניחו וכו' בשם שו"ת הרדב"ז גבי גוים שלתתו חיטים באחש"פ שיהיו מוכנים לטחינה אחר פסח אם מותר לערבם ולטחנם ולמכור לישראל, וכתב שם כמה טעמים להיתר ואחד מהם דלתיתה דחיטים אינה אסורה מעיקר הדין אלא משום מנהג כדאיתא בסי' תנג' וכו', הרי מבואר דחיטים הלתותים אינם חמץ בבירור, א"כ אפשר דרוב אינו חמץ, אך יעויין המשך דברי הביה"ל שהעתיק את דברי הרדב"ז עצמו ושם נראה שהך התירא היינו כי ראה את החיטים ולא היו חמוצים ומבוקעים, א"כ אין שייך לסמוך ע"ז אי לא ידעינן, ושוב שמא הוי ודאי חמץ, אך לכאורה באופן שעושים רק שטיפה מעט ואין משרים אותם במים לא יתכן שיהיה יותר מתערובת חמץ, ועי' בבאה"ט סי' תמח' סק"ב, ועי' במ"ב סי' תנג' ס"ק כד' באורך בזה, ולכאורה למסקנא שם הוי ספק חמץ ולפחות רק תערובת חמץ וא"כ רוב הדמים אינם דמי חמץ, ועי' בארוכה בשד"ח ח"ח מערכת חו"מ ס"ח אות כט' מש"כ בכל ענין זה של תבואה לתותה, אבל כ"ז שייך רק אי נימא דתערובות החמץ בתבואה היא מיעוט ממש, אך אם יש יותר מעט אף אם הוא מיעוט לגבי התבואה, מ"מ בצירוף הבסקויטים הנ"ל אפשר שכבר אין רוב היתר בדמים,

והנה יש לדון מאי טעמא נתן לו שותפו את הרווחים מהחמץ אם משום שהבין שזה נשאר שלו, א"כ כל מה שעבד במפעל בפסח היה להשותפות, וא"כ יש כאן חמץ בשותפות ישראל שנמכר והישראל משתכר באיסוה"נ, ואם מכרו אחה"פ הוי ליה נהנה מחמץ שעה"פ, אלא די"ל דאם אזלינן בתר רובא בזה, א"כ רוב מה שעבד הוא לצורך עצמו דהא הוא רוב הבעלים במפעל, גם הא אפשר דרוב הדברים אינם חמץ וכנ"ל, ואם אזלינן בתר רוב בהמעות א"כ רוב הדמים אינם דמי חמץ, ואם מהני בזה רוב א"כ מותר הדמים שאצל הישראל, דהא בחמץ עצמו שנתערב מותר אם יש רוב מדין חמץ שעעה"פ כדאיתא בסוס"י תמז', ואף דהתם מתירים ברוב רק אם נתערב אחה"פ משא"כ בנתערב בתוך הפסח הא זהו דווקא כי עבר בב"י, משא"כ כאן אף די"ל דהתערובות היתה בתוך הפסח, דהיינו הדמים שקיבל הגוי עבור כל מה שמכר ממעשיו במפעל, מ"מ הרי לא עבר הישראל בב"י, דהא מכר הישראל את כל זכויותיו של פסח ולא היה זה ברשותו לבער החמץ ושפיר מותר ברובא, ובלא"ה הא גם אם אסרו שם היינו רק באכילה משא"כ בהנאה שרי ע"י פדיון והשלכת הנאה לים המלח, וכאן גם לא יצטרך לפדיון כי הוי ג"כ כתערובת יבש ביבש דברובא סגי כמו שמבואר שם, אלא דיש לדון אם שייך הך התירא דרוב ממון וכדלהלן,

גם יש לדון אם שייך בזה ברירה אחה"פ לפמש"כ השאג"א והחק יעקב גבי ישראל שהוא שותף עם גוי בחמץ, אם אמרינן ברירה בדרבנן, דהא חמץ שעעה"פ מדרבנן הוא, וא"כ חלק הגוי מותר, וחלק הישראל לדעת השאג"א ג"כ מותר עייש"ב בטעמא דמילתא, והביאו ג"כ בשע"ת ריש סי' תמח', אך במקו"ח שם האריך לחלוק על דבריו בזה שמתיר ג"כ חלק הישראל, אך חלק הגוי ג"כ לדידיה שרי, וכן דעת הח"י שם להתיר חלקו של הגוי משום ברירה, א"כ שמא גם בדידן י"ל דמשום ברירה מותר חלק הישראל לומר שאינו דמי החמץ אלא משאר הדברים שאינם חמץ, ואף דכאן לא שייך הך ברירה דהא חלק הישראל יהיה אסור לפי"ז, מ"מ י"ל דאיכא משום ברירה לומר דחלק הישראל אינו מהחמץ אלא ממה שאינו חמץ, ויתבאר יותר עפ"י מש"כ התוס' בתמורה (ל' א') ובבכורות (נו' ב') (ועי' תוס' סוטה יח' א' מש"כ בזה) דכל דבר שלא היה ניכר איסורו קודם שנתערב ואח"כ נתערב,

אמרינן דמה שנוטל הוא האיסור והשאר מותרים, וה"נ נימא דמה שהגוי לקח לעצמו דמי החמץ הם, ובפרט שהתעסק בהם בשביל עצמו והשאר מה שנתן לישראל אינם דמי החמץ, מאידך י"ל דהא הדמים היו ניכרים מה של חמץ ומה אינו של חמץ ושמא לא אמרינן ברירה כה"ג, אך י"ל דזהו דווקא לענין תשלומי החמץ ממש דהיינו של מכירת הבסקויטים משא"כ התערובות שיש בתבואה מעולם לא ניכר לעצמו, אך אם לא בעינן לדין רוב בזה מהני אף בלא רובא הנ"ל רק מדין ברירה דשפיר אמרינן בכה"ג נמי,

גם יש לדון אי מהני הך דרובא וגם אי מהני מאי דרוב הממון אינו של חמץ, וזהו אם נכון הוא דתבואה לתותה אינה יותר מתערובת חמץ, ושגם בצירוף הבסקויטים לא יהיה רוב הדמים דמי חמץ וכנ"ל, דהא כל מאי דאשכחינן שריותא דרובא הוא בתערובת ומנלן דגם בדמים אמרינן כן, ובשאג"א הנ"ל דאיירי בשותפות גוי וישראל נראה מדבריו דאילו היה רוב של גוי הוי בזה התירא דתערובת חמץ לאחה"פ דשריא ברובא עיי"ב אפי' ברוב של הבעלות ולא רק בנתערב דבר בדבר, הרי נקט דאיכא משום רובא גם בדמים, אבל יש לדון בזה מהא דאמרינן בביצה לח' ב' דממונא לא בטיל, ואין לומר דהביטול הוא משום איסור חמץ ולא משום ממון דודאי אינו כן דהאיסור הוא מחמת ממון הגוי שהוא דמי חמץ, אבל אין לי בירור בזה דהא מחמת הממון אינו אסור רק מחמת הדמי חמץ שבהם, א"כ אין הביטול על ממונו אלא על האיסור שמעורב בממונו, ועי' בזה בשד"ח ח"ח מערכת חו"מ סי' ח' סכ"א,

והנה מצאנו גם היתר דע"י הבלעה גם לענין חמץ ולא רק לאיסורא דשבת ויו"ט בשכר שלהם, אלא גם לענין חמץ, והוא במקו"ח סי' תנ' בחי' סקי"ב במש"כ הפוסקים לדון בישראל שחכר בית מבשלת שכר ומשלמים בעבור בישול השכר שהוא חמץ, דהא הוי רוצה בקיומו של החמץ במה שמבשלים בפסח ואיך יקח השכירות, וכתב שם בא' מאופני ההיתר שישכיר לגוי על כמה שבועות דאז הוי בהבלעה, ומותר ליטול שכר ע"ז, והביאו במ"ב שם סקכ"ח הרי יש היתר דהבלעה, א"כ לכאורה גם בדידן אם מקבל תשלום עבור כל מה שמתעסקים במפעל אם יש הרבה דברים שאינם חמץ לכאורה הוי כהבלעה ושרי, או שמא יש לחלק בין הבלעה דזמן להבלעה בדמי הדבר, דשכירות לזמן מהני אף לענין חמץ כי יש הבלעה בזמן של פסח, משא"כ הבלעה דדמי חמץ שמא אין הך התירא, אך לכאורה כל טעמא דמהני הבלעה בזמן זהו כי אין כאן דמי חמץ מבורר לעצמו א"כ הה"נ בהבלעה דדמי חמץ מעורבים בשאר דמים דאין כאן דמי חמץ לעצמם,

והנה לענין שבת גבי מרחץ בעיר שעכו"ם וישראל דרים שם אזלינן בתר רובא כמבואר בסוס"י שכו' דאם יש עיר שדרים בה ישראלים וגוים וחיממו הגוים המרחץ בשבת אם מותרים הישראלים מיד במוצ"ש או בעינן בכדי שיעשו דתלוי ברוב, והיה מקום לומר גם בדידן דכיון שיש לו רוב במפעל אין כאן איסור שאפה החמץ לצורך הישראל כי עשה לצורך עצמו אי אזלינן בתר רובא, אך י"ל דשאני הכא שהוא בשותפות וכיון דהשכר לשניהם אי"ז כמו גוי שעשה

לצורך אחרים שאינם בעלים, מאידך הא בסי' רמה' ס"א ברמ"א כתב דבאופן דבימות החול עוסקים שניהם בזה ובשבת עסק הגוי לבדו בזה מותר ליטול ממנו כל השכר, כי הגוי אדעתא נפשיה קעביד, ואין הישראל נהנה ממלאכת הגוי בשבת כי אינה מוטלת על הישראל לעשות, הה"נ בענייננו כן כיון דנסתלק הישראל מלעבוד בפסח שם א"כ עשה הגוי ע"ד עצמו ומותר לישראל ליטול הרווחים, דהוי מתנה בעלמא, אך יש לדון אם היה זה דרך הערמה והגוי השותף הבין שבאמת חפץ הוא ברווחי החמץ דבזה י"ל דלא אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד, מאידך אם כנ"ל מהא דשבת ואמר לו איני עובד כלל במפעל בפסח וכל ענין פסח ענין שלך הוא ולא שלי כלל יהיה מותר, וכן אם היה הקנאה זו לגוי האחר בקנין גמור ואמר בפי' שאינו רוצה רווחים בפסח לכאורה שפיר דמי,

גם איכא שריותא מהא דסי' תנ' ס"ג דישראל וגוי שיש להם תנור בשותפות אומר הישראל לגוי קודם הפסח טול אתה של פסח ואני אטול אח"כ, ובזה מותר לו אח"כ ליטול אפי' ככרות, ואפי' להאוסרים שם היינו במחשב עמו שכנגד הככרות של הגוי יטול הוא דמים, אך באופן שאינו מחשב עמו כלל, וגם מכר לו מקודם לגמרי כמה שיהיה באותו שבוע בלא חשבון שיטול כנגדו אין בזה איסור כלל עיי"ש בפוסקים, ובענייננו עדיף טפי כי אמר לו שאינו מתעסק בשבוע זה כלל ואינו מחשב עמו כלל מה שנטל ואינו נוטל כלל מזה ולא כנגד זה לית ביה בית מיחוש, כי עשה ע"ד עצמו ואח"כ נתן לישראל הוי מתנה ולא יותר, ואפי' כשהתעסק נתכוין לעשות גם בעבורו, הרי כיון שאמר להדיא שאינו מתעסק בזה ואינו חייב לו כלום והכל בשביל עצמו א"כ מתנה בעלמא קיהיב ליה, ואין שייך לומר דגוי האופה חמץ על דעת ישראל בע"כ של הישראל שאמר לו שאינו חפץ בזה ואינו רוצה שום רווחים מזה והוא עושה לעצמו, דיאסר לו לישראל לקחת החמץ מידי הגוי אחה"פ דאיך נעשה של הישראל בע"כ, דאיסורא לא ניחא ליה לזכות, ואף להגר"ז בסי' תנ' ס"ו דכתב גבי ישראל וגוי שיש להם תנור בשותפות דאמרינן דאומר לו קוה"פ טול אתה של פסח ואני אטול אח"כ דמותר, וכתב הגר"ז דאין היתר אלא שבתחילת השותפות יאמר לו כן דאז לא זכה הישראל מעולם במחצית החמץ, אפ"ה מודה הוא שם דאם לא התנה כן יכול למכור קוה"פ את התנור לגוי ויקבל דמים ממנו, וא"כ הה"נ בדידן כך עשה הישראל ונסתלק לגמרי מהני יומא דפסח, א"כ אין בזה כלום במה שנתכוין לעבוד גם בשבילו דאיך יזכה לו והוא עומד וצווח אין לי חלק בזה ואי אפשי בו,

ואין לאסור משום הך דסי' תנ' ס"ד בישראל שיש לו תנור ואפה בו הגוי חמץ בפסח ואפי' בלא ידיעת הבעלים דאסור לקבל בשכרו אפי' מעות דהוי ליה משתכר באיסוה"נ, וזהו אפי' אחה"פ ואפי' נותן לו הגוי המעות קוה"פ או אחה"פ נמי אסור כי הוי משתכר באיסוה"נ דאסור לכתחילה מדרבנן בכל איסוה"נ, אך הא פירשו בו הטעם דבתנור של ישראל וגוי בשותפות דמהני אם אמר לו קוה"פ טול אתה וכו' כנ"ל דכיון דהוי של שותפים ומתחלקים בזמן הוי

ליה בעת ההיא התנור של הגוי לגמרי, משא"כ בכולו של ישראל ואפה בו הגוי דמשלם לו שכר על האפיה בפסח, וע"ז לא מהני אפי' שילם לו מקודם דהא אין כאן שום שותפות דנימא דנתחלקו, ומ"מ גם בזה אם נתן לו כבר מותר להנות בהם, ובענייננו דאמר לו מקודם והוא שותפו מותר אף לכתחילה.

הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א
רב קהילת קצות החושן מודיעין עילית דיין ומו"צ בקהילתנו

שכח לעשות מכירת חמץ

אדם קנה ויסקי סמוך לחג הפסח ושכח לעשות מכירת חמץ, ושאלתו היא האם יש דרך להתיר להשאיר את החמץ עד לאחר הפסח או לא.

הנה יש פתרון לסמוך בשעת הדחק על מכירת חמץ שמזכים הרבנים למי ששכח למכור את חמצו, אלא שזה תלוי בחידושו של הקצות דאמרינן "זכין לאדם" ולא "זכין מאדם", דיש אחרונים שחלקו על הקצות, ויתכן לסמוך על זה בשעת הדחק במקום הפסד מרובה.

והנה יש מקום לדון ולהתיר עפ"י החוק הקיים כיום שאפשר להחזיר כל מוצר שקנו תוך ארבעה עשר יום, וא"כ אם הוא יתחרט ויאמר שהוא חוזר בו ומבטל את המקח ולאחר הפסח יביא את החמץ לאותו סופר מרקט ששם הוא קנה, וא"כ למפרע הוי של המוכר, ואם המוכר עשה מכירת חמץ, הרי הויסקי נכלל בכלל המכירה, ואינו נאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח, ואינו עובר בב"י.

וביאור הדברים, דהנה נפסק בשו"ע חו"מ סי' ר' סע' י"א, בזה"ל: הנוטל כלי מבית האומן על מנת לבקרו, אם היו דמיו קצובים ונאנס בידו חייב, שהואיל ודמיו קצובים מעת שהגביה נעשה ברשותו, ואין המוכר יכול לחזור בו, והוא שיגביהנו כדי לקנות את כולו, ויהיה אותו חפץ הנמכר חביב על הלוקח, אבל חפץ שהמוכר קץ בו והוא מבקש ורודף למכרו הרי הוא ברשות המוכר עד שיפסוק הדמים ויגביהנו הלוקח אחר שפסק, ואם גילה דעתו שאינו חפץ בו ונגנב או נאבד קודם שיחזירנו י"א שהוא כשומר שכר וי"א שהוא כשומר חנם, עכ"ל השו"ע.

הנה מש"כ שהיו "דמיו קצובים", דאז הוא נחשב כלוקח וחייב באחריות מדין לוקח, וה"ה אם פסק דמים הוי כלוקח, ומש"כ לחלק אם החפץ חביב על הלוקח או שהוא דבר שקשה למוכרו, דבזה תלוי אם הוי דינו כשואל או לא. דבשואל בעינן שכל הנאה שלו, ולכן בחפץ שקל למוכרו כל ההנאה היא של הלוקח, משא"כ בחפץ שהוא קץ בו, ורודף למוכרו הוי גם הנאה של המוכר ולא הוי כשואל.

ומצינו סתירה בין הסוגיות, דבנדרים לא. הגמ' מחלקת בין אם הוי זבינא

חריפא [שקל למוכרו] לבין זבינא דרמי על אפיה [שקשה למוכרו], מאידך, בסוגיא בב"ב פ"ח. לא מחלקינן בזה, אלא אם קייצי דמיה או לא, וביאר הנתיבות [בסי' קפ"ו] דהלוקח כלי מן האומן לבקרו, אפשר לחייבו מדין שואל ומדין לוקח, דמדין שואל אין לחייב באחריות אונסין, אא"כ הוא זבינא חריפא, משא"כ בדבר שקשה למוכרו אין לחייבו מדין שואל אלא מדין לוקח, ודוקא כשדמיו קצובים חשיב כלוקח שחייב באונסין, והסוגיא בנדרים באים לחייבו מדין שואל והסוגיא בב"ב באים לחייבו מדין לוקח.

והנה בזבינא חריפא ודמיו קצובים אפשר לחייבו מדין לוקח ומדין שואל, וכתב הנתיבות, דנ"מ באופן שגילה הלוקח דעתו שרוצה להחזיר את החפץ למוכר, דאז מדין לוקח אין לחייב באחריות אונסין, אבל עדיין אפשר לחייבו באחריות מדין שואל, ומדין לוקח בעינן שיגלה דעתו לפני המוכר ולא סגי שיגלה דעתו בפני עדים, ומדין שואל חייב באחריות עד שיחזירנו למוכר.

והנה בקונה מסופר מרקט ומגלה דעתו לפני עדים שהוא חוזר בו מהמקח, בין אם חיובו מטעם שואל ובין אם חיובו מטעם לוקח, הרי הוא חייב באחריות החפץ עד שיחזירנו לבעלים כפי הנדראש בחוק, וא"כ אם חייב באחריות על החפץ הוא עובר בב"י והחמץ נאסר לאחר הפסח. אלא דיש לדון ולומר, דכיון שהסופר מרקט מכר את כל החמץ לנכרי, חיוב האחריות הוא כלפי הנכרי, דהרי מתברר למפרע שחלה מכירת החמץ לפני פסח, וכלפי הנכרי מבואר במשנ"ב בסי' ת"מ סק"ה דמה שנפסק בשו"ע דא"י שהפקיד חמצו אצל ישראל דאם הוא חייב באחריותו הוא עובר בב"י וחייב לבערו, היינו דוקא שקנו מידו, דאל"ה אין דין שומרים לעכו"ם כמבואר בחו"מ סי' ש"א סע' א' וסע' ד', ועוד, דמבואר בקצות בסי' קכ"ו ס"ק י"ז, דאם המפקיד מוכר את החפץ שברשות הנפקד, לא חל על הנפקד חיובי שמירה, כיון שלא קיבל על עצמו חיובי שמירה כלפי השני, וכן נקט במחנ"א הל' שומרים סי' כ' דאינו נעשה שומר כלפי השני עד שיקבל עליו, והוכיח כן מהרשב"ם, יעו"ש. וכן נקט הפנ"י בגיטין י"ג: ובשיעורי ר' שמואל גיטין סי' קנ"ד הוכיח מהרמב"ם הל' שכירות שכן חל חיוב שמירה כלפי השני, עכ"פ יש צירוף נוסף לומר שאין חיוב שמירה כלפי הנכרי.

אלא שידידי הגאון הגדול ר' שלמה זעפראני שליט"א, אב"ד מודיעין עילית, כתב בתשובה שיתכן שלפי החוק הקנין חל והוא בגדר מכאן ולהבא למפרע, וממילא חשיב שהחמץ קנוי לו בפסח, ולא ראיתי את התשובה, אבל לכאו' לפי מה שפסק השו"ע ביור"ד סי' קע"ד ס"א דאם מכר שדה לחבירו וא"ל לכשיהיו לי מעות תחזיר קרקע לא קנה וכל פירות שאכל ריבית קצוצה הוא ומוציאין אותם בדיינים, מבואר דאם מוכר שדה ויכול לחזור בו כל אימת שירצה לא חשיב קנין, ויעוי"ש ברמ"א דאף אם לא התנה אלא כך המנהג בעיר, דינא הכי, ומסתבר דאם החוק לא מתייחס להדיא מה גדר החוק, בפשיטות הגדר הוא כמו שנפסק בשו"ע.

ועדיין יש לדון דלכאו' למכירת החמץ של הויסקי זקוקים לדין ברירה דהיינו שנתברר אחר הפסח שהמכירה שנעשתה לפני פסח כללה גם את זה, ובדאורייתא אמרינן דאין ברירה, ויתכן דאם ביטלו את החמץ לפני פסח, א"כ המכירת חמץ היא מילתא דרבנן, ויש לצרף את דברי הנתיבות בסי' ש"א ס"ק ח' דבממון נקטינן דיש ברירה. (ושמעתי שיש חולקים על הנתיבות, אבל יש לצרף את דעתו).

וכתבתי מה שנלע"ד להלכה, ולמעשה עדיין צ"ע, ויתכן דבצירוף אם הרב של המקום עשה זיכוי למי ששכח למכור את החמץ, אפשר להקל במקום הפסד מרובה.

הגאון רבי **מאיר מינצר** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

מכר את החמץ בקנין שספק אם קונה בגוי

כ' בשו"ע סי' תמ"ח סעיף ג' חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפי' הניחו שוגג או אנוס ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי וכו' מותר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרנה לו מכירה גמורה בדבר מועט, ובמגן אברהם ס"ק ד' כ' בשם המשאת בנימין דצריך להקנות לגוי בכסף ובמשיכה כיון דיש מח' אם גוי קונה בכסף או במשיכה, וכמש"כ בשו"ע יו"ד סי' ש"כ לגבי הקנאת בהמה ליפטר מבכורה דבעי' להקנות בכסף ובמשיכה או בהקנאת מקום, אבל בדיעבד קנה בכסף לחוד משום דרוב הפוסקים ס"ל כרש"י, ועוד כיון שהחמץ אינו ברשותו אלא שהתורה אוקמה ברשותו בגילוי דעתא סגי כמש"כ בב"י סי' תל"א, עוד כ' המג"א דעוד כ' המשאת בנימין דאם הקנה לו במשיכה לחוד בלא כסף קני, ועי"ש בחק יעקב ובמחצית השקל דכ' דהאחרונים כ' דאדרבה רוב הפוסקים ס"ל כר"ת דלא קונה בכסף אלא במשיכה, אלא דאין נפק"מ וכמש"כ המשאת בנימין לשיטתו דבמשיכה לחוד מהני בדיעבד אע"ג דרוב הפוסקים ס"ל דקונה בכסף ולא במשיכה, א"כ ה"ה לדידן מהני כסף לחוד, והטעם דבחמץ בקנין כל דהו סגי רק שגילה דעתו דלא ניחא ליה בחמץ, וכ"כ במשנ"ב ס"ק י"ז, יעו"ש, ובמקור חיים ס"ק ה' הק' דהיאך קונה בכסף מחמת דסגי בגילוי דעת כיון דאינו ברשותו, דהרי המקור של המשאת בנימין דבגילוי דעת סגי ממש"כ הר"ן והביאו הב"י דמן התורה בביטול סגי כיון דחמץ אינו ברשותו דהוא איסוה"נ, אבל הר"ן כ' דלא מהני ליפטר עי"ז מביעור דחישי' שמא לא יוציא מלבו לגמרי, וא"כ כמו שע"י ביטול לא סגי מדרבנן אע"פ שאינו ברשותו, ה"נ במכירה בכסף דנהי דיצא מרשותו בגילוי דעת אך מ"מ במה נכנס לרשות הגוי כיון דלא עשה הגוי קנין המועיל במכירה וא"כ אינו מועיל רק שיהיה כביטל או הופקר חמצו דאסור לאחר הפסח ויעו"ש עוד.

והנה בתשו' חמדת שלמה או"ח סי' א' כ' להקשות דכשהקנה לגוי בכסף לחוד א"כ הישראל מוחזק בחמץ, וביותר הק' שם למה שכ' להוכיח דכשיש מוחזק או מר"ק לענין ממונות מהני גם לגבי איסורים, וא"כ כיון שבדין הממון הישראל הוא מוחזק א"כ גם לגבי איסור חמץ נחשב של ישראל, ויעו"ש שהאריך בדין זה לגבי ביכורים ועוד, עוד הק' דאם לא מהני המכירה ל"ה אפי' ביטול דכונתו למכרו ואם ל"ה מכירה אין כאן כלום, ויעו"ש בסימן ב' תשו' המקו"ח דכ' דהרי בביטלו לא מהני רק דחישי' שמא לא מתכון לבטל ולכך בעי' דיוציא מרשותו כמש"כ הר"ן וכיון שגלי דעתיה דכונתו למכרו ע"כ גמר דעתו וא"כ כה"ג מהני כיון דחמץ אינו ברשותו ורק עשאן ומהני גילוי דעת, ובמקור חיים שם שהק' על ד' המשאת בנימין כ' דמותר מטעם אחר דלאחר פסח הוא מדרבנן והוי ספק דרבנן, וגם בפסח אינו עובר כיון דמדאו' מהני ביטול ויש כאן גילוי דעת ובדרבנן הוי ספק דרבנן, ולכאו' בדבריו מבואר דהוא ככל ספק דרבנן, אבל באחרונים המשמעות דבחמץ שעבר עליו הפסח כיון דהוא רק קנסא לא קנסי', וכ"מ במשנ"ב ס"ק י"ז, ולכאו' דהמקור חיים לטעמיה בס"ק ט' דבי' מ"ט בחמץ קנסי' אפי' בנאנס, משא"כ בכל הקנסות לא קנסי' באונס, דכיון דבפסח עצמו נאסר אפי' באונס יעו"ש, וא"כ גם בזה י"ל כן, אבל באחרונים כ' חילוקים אחרים יעו"ש ובמשנ"ב ס"ק ט', ויעו"ש עוד שכ' דלא מועיל חזקת ממון לאיסורים ולכך לענין חמץ הוי ספק, ויעו"ש מה שפי', אבל באחרונים יעוין בשער"י ש"ה פ"ו ובקה"י ב"מ סי' י"א ואבי עזרי פ"ד מביכורים ועוד כ' דמהני וא"כ יקשה קו' החמד"ש.

ויעוין בביאור הלכה ד"ה ואם מכרו דכ' בשם הפמ"ג דמהני מכירה בדבר מועט ול"א דהוי ביטול מקח כיון דבאמת חמץ אינו ברשותו ורחמנא אוקמה ברשותיה לענין בל יראה ולפיכך כל שמגלה דעתו שאין רוצה בהן ומתרצה שיצא מרשותו ואף בדבר מועט סגי, (אך יל"ע במשנ"ב ס"ק י"ט), ובמקור חיים שם כ' דמה"ט מהני קנין דרבנן למכירת חמץ דגלי דעתיה דרוצה למכרו, ובביאור הלכה דן בד"ה בדבר מועט בקנינים שמהני בדיניהם אם מהני למכירת חמץ, ור"ל דהוי כסיטומתא, ויעוין בשדי חמד מערכת חמץ ומצה סימן ח' אות ט"ו דהביא אחרונים דהטעם דמועיל כיון דהוא רק גילוי דעת, ובמקור חיים כ' דמהני קנינים דרבנן למכירת חמץ כיון דסגי בגילוי דעת, וכ"כ הקצוה"ח סי' קצ"ד ס"ק ד' דמהני קנין אודיתא למכירת חמץ, וכ' כיון דמדאו' בביטול סגי.

ולכאו' י"ל דד' המקו"ח דרק בכה"ג דיש ביטול מהני גילוי דעת דמוציא מלבו לגמרי דרוצה למכרו, וכן י"ל דזה ד' הקצוה"ח בקנין אודיתא דמהני כשביטל, אך דזה תמוה דהרי כל מה שרוצה למכרו כיון שישלם, ואמאי יש כאן גילוי דעת דאם לא חל קנין לא ישלם, אך י"ל דכיון דאם יקח יצטרך לשלם יש כאן גילוי דעת למכירה דאם יקח ישלם, אך יל"ע דלכאו' בד' המשאת בנימין ובמג"א לא מ' דדוקא בביטלו מהני וכן במכרו בדבר מועט אם גם בזה סגי בגילוי דעת וכמשה"ק החמד"ש.

והנה לענין ביכורים מבואר בב"ב פ"א ע"ב דקונה ב' אילנות מביא ואינו קורא דהוי ספק אם קנה קרקע ול"ה אדמתך ואע"פ דהמוכר הוא מר"ק והקרקע בחזקתו בכ"ז הקונה צריך להביא ביכורים מספק, וכ' האחרונים דלדין ביכורים אינו תלוי בדין הממון וסגי שכלפי שמיא הוא אדמתך להביא ביכורים, ולכאו' דהדין אדמתך הוא רק תנאי בהבאת ביכורים יעו"ש בבי' האחרונים הנ"ל ולא המחייב בביכורים ולכן

אינו תלוי בדין הממון, וא"כ י"ל דלגבי חמץ כיון דאינו ברשותו ועשאן כאילו ברשותו דזה יהיה תלוי בדין האיסור ולא יכריע דין הממון ולכך סגי דיש כאן גילוי דעת, עוד י"ל דדוקא כשרוצה להחזיק בחפץ אמרי' דהוא שלו, אבל כשהבעלים רוצה למכרו י"ל דכה"ג ל"א דמוכרע דשלו, ולכן י"ל דאע"פ דהחמץ אצלו נשאר ספק לענין חמץ וא"ש קו' החמד"ש.

אך עדיין צ"ב קו' החמדת שלמה דאם לא חל מכירה א"כ אין כאן כלום דאין מכירה ואי"ז גילוי דעת לביטול אלא למכירה, ויש לדון דכיון דרוצים לעשות המכירה ויתכן דקונה בזה א"כ אין כה"ג עשאן למוכר, וכן לכאו' ע"כ צ"ל דבמשאת בנימין כ' דכשקנה במשיכה לחוד מהני, אע"פ דס"ל דרוב הפוסקים ס"ל כרש"י דגוי קונה בכסף, והרי לא מיירי דמכר בשעת איסורו ובודאי לא בשעת איסורו מן התורה, דמדרבנן נאסר קודם, וע"כ דמכר לפני כן וא"כ בשעת המשיכה עדיין החמץ ברשותו וא"כ איך מועיל המכירה מצד דסגי בגילוי דעת דבשעת איסורו כבר כלתה קנינו ואיך מועיל המכירה, וע"כ דכעון דיתכן דמועיל הקנין ורוצים במכירה סגי בהכי דלא יהיה עשאן, וכן צ"ל לכאו' למש"כ הביאוה"ל במוכר דבר מועט דמהני דסגי בגילוי דעת, וכן בקנין בדיניהם או בקנין דרבנן למש"כ דהטעם מצד דסגי בגילוי דעת.

ולכאו' לפי"ז א"כ כל מה שאפשר לסמוך במכירת חמץ כשלא עושים קנין שמהני מדינא י"ל דזה רק כשגם עשה ביטול, או עכ"פ כשבאמת רוצה למכור דאז יש גילוי דעת, אבל באדם שאינו שותו"מ וכדו' שאינו מבטל וגם אין גילוי דעת ופעמים אין שם כלל חצר ואגב ובודאי דאין משיכה, וגם כששם מנעול כמש"כ בביאור הלכה בד"ה ואם מכרו בשם הפמ"ג דאז אין גילוי דעת, וא"כ כשאין מעשה קנין המועיל בודאי י"ל דלא יועיל מכירה, אך לגבי איסור חמץ שעבר עליו הפסח יש את הסברא של המקור חיים דהוא ספק דרבנן או של הפוסקים דהוא רק איסור מקנסא ולא קנסו בזה.

הגאון רבי משה רוט שליט"א

רב קהילות תפארת נחמן ב"ב וחניכי חברון גני הדר פ"ת ומו"צ בקהילתנו

הכשרת השיש לפסח

יצאנו לדון בהכשרת השייש המצוי בבתים. וחילקנו הדברים לג' חלקים. בחלק הראשון הצענו הסיבות להצריך להכשיר השייש. דהיינו האם השייש בלע חמץ, והאם בפסח אסור להשתמש בו. בחלק השני הצענו אופן ההכשרה של השייש, הנחת כיסוי אי מהני, והי מינייהו עדיפא. בחלק השלישי הצענו הדעות אי מהני להכשיר השייש המצוי בימינו. וכן המנהג הרווח לכסות השייש בנייר כסף או ב'טפט'. בסוף הדברים בררנו התועלת בערוי מכ"ר עם אבן מלובנת.

חלק א': הסיבות להצריך להכשיר השייש

האם השייש בולע

לכא' יש לדמות השייש דידן להא דהצריך המחבר סי' תנ"א סעי' כ' להגעיל 'שולחנות' שמניחין עליהן קדרות. ויצאנו לדון בדברי המחבר, האם חיוב מדינא, ובפרט לדידן בני אשכנז שאזלינן בתר הוראות הרמ"א.

וז"ל המחבר סי' תנ"א סעי' כ' "שולחנות ותיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין, לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדרות לתוכן". והיינו שקדרה חמה שהיד סולדת בה היא כ"ר, ופעמים נשפך ממנה תבשיל על השולחן, והוא בליעה מערוי מכ"ר. והיות שקיי"ל ש'כבולעו כן פולטו', לכן מגעילין את השולחן בערוי מכ"ר. והוסיף המ"ב, שיש שהחמירו גם לכסות את השולחן שמא נשאר חמץ בעין, ומצדד כהא"ר שבשולחנות 'פשוטים' (חלקים) אין להחמיר. והאחרונים הקשו דברי המחבר אהדדי, שבסעי' ו' כתב לילך אחר רוב תשמיש הכלי, ולא חייש למיעוט השימוש, ואמאי חייש בשולחנות למה שלפעמים נשפך מהקדרה. ותינח לרמ"א שם שחש גם למיעוט תשמיש, אבל למחבר קשיא.

ולכא' יש לתרץ ע"פ מה דאיתא בחזו"א (קי"ט ט"ו) ז"ל, "לא נאמר למיזל בתר רוב תשמישו אלא בחילוף צונן וחמין, או בחילוף בישול ותשמיש ע"י האור, ובזה השוו חכמים מדתן להקל בהכשר של רוב

התשמיש. אבל כלי שרוב תשמישו בהיתר ומיעוט באיסור, ודאי צריך הכשר, ולא שייך להתיר מדוכה שנדך בה חמץ פעם אחת משום רוב תשמישה בתבלין". והיינו שיש להבחין בין **כח** ההבלעה ובין **מה** שנבלע. דלענין כח ההבלעה אזלינן בתר רוב, אבל לענין מה שנבלע לא אזלינן בתר רוב. ויש להכריח כדבריו מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' צ"ד גבי הכניס בטעות כף חולבת לקדרת בשר, מה דין הכף[א]. ולפ"ז בשולחנות לא אהני לדעת המחבר מה שרוב תשמישן בהיתר, ויש לחוש למיעוט התשמיש שנשפך חמץ.

אכן זה אינו, דבשולחנות איכא תרתי לטיבותא, דלבד ממה שרוב הנבלע אינו חמץ, דהיינו היתר, גם כח ההבלעה, רובו אינו בחמין. וביותר, רוב השימוש הוא באופן שלא נבלע כלל, שעיקר מה שמשתמשין בשולחנות הוא, שמניחין עליהן קדרות חמות, ואין הבלוע מהקדרה יוצא בלא רוטב. ונהי שא"א להקל מהטעם דרוב הנבלע הוא היתר וכמ"ש החזו"א, סו"ס אין כאן רוב כח הבלעה בחמין, והדרא קושיא מדוע חש המחבר למה שנבלע בשולחנות שאינו אלא מיעוט.

וב'אוד לציון' (חלק ג') תירץ, שהמחבר החמיר כן ממנהגא ולא מדינא. ודייק כן מלשון המחבר שכתב 'רגילין'. והעיד שיש מבני ספרד בירושלים שלא חשו לחומרא זו. וקצ"ע דנמצא דעת המחבר ממנהגא להחמיר כדעת הרמ"א לחוש למיעוט תשמישו. ולא משמע כן באחרונים בסי' תנ"א, ששנו ושילשו שלדעת המחבר לא חיישינן למיעוט תשמישו. ושמא יש להוסיף על דבריו את משמעות הפר"ח ז"ל, "לאו דווקא (השולחנות שאירי בהם המחבר), אלא ה"ה לשולחנות שאוכלים עליהם כל השנה, הוי **מידי דשכיח** שנשפך עליהם מרק וצריכין ערוי". ומשמע שהחמירו כן רק במידי דשכיח.

ומבואר בשעה"צ ס"ק קמ"ד ובס"ק נ"א, שבדיעבד הכל מודים ליזיל בתר רוב תשמישו, ומה שהחמיר הרמ"א לחוש למיעוט תשמישו, הוא לא מדינא ממש. ולהאמור נמצא, שגם המחבר שהחמיר בשולחנות, הוא רק לכתחילה. ומעתה עולה, שבין למחבר ובין לרמ"א, לכתחילה יש לחוש לבליעות בשייש.

השימוש בפסח

יש לעיין מאי אכפת לן במה שהשולחנות בלועות מחמץ, והרי אופן השימוש בפסח הוא, שמניחין עליהן הקדרות, וקיי"ל שאין הבלוע יוצא בלא רוטב. ושמא חש המחבר למה שכתב הרמ"א סעי' א' שכל כלי שצריך ליבון או הגעלה אסור להשתמש בו אפילו צונן בלא הכשר. אכן זה אינו, דטעם הרמ"א מבואר במ"ב שמא ישתמש בו בחמין, ומסתבר לחוש כן דווקא בדבר שפעמים רגילים להשתמש בו בחמין, אבל שולחנות, מוכח במחבר, שאין רגילין להניח עליהן תבשיל חם (דאי רגילין לא היה צריך לחוש ש'פעמים נשפך').

והנה למהרי"ו שציין המ"ב, שפעמים מניחין פשטיד"א חמה או פת חם ולכן הצריך גם אבן מלובנת, ניחא, שיש לחוש שיעשו כן גם בפסח, ולכן יש לאסור גם השימוש בצונן[ב]. אמנם גם לדעת המחבר יש לבאר בתרתי מדוע הצריך להגעיל השולחנות. א'- יש לחוש שמא יניח הקדרה באופן שיהיה רוטב על השולחן. ובשייש דידן מצוי ביותר שיש עליו רטיבות. ואף שהחו"ד סי' צ"ב הקל שלא סגי ברטיבות מועטת, מאן מפיס כמה רוטב איכא. וגם לאו כו"ע מודו לחו"ד. ב'- יש לחוש לפוסקים שלכתחילה יש לחוש שהבלוע יוצא בלא רוטב, וכפשטות משמעות לשון הרמ"א ביו"ד סי' צ"ב סעי' ח', שאסור להנגיע ב' קדרות על האש. וכן דייק הפמ"ג מ"ז סי' צ"ז סק"ג מהט"ז. והפמ"ג ביו"ד סי' ק"ה בש"ד כ"ב החמיר טפי, שלכתחילה אין להנגיע ב' קדרות על האש אף שהן ריקות ואין בהן תבשיל (האג"מ נחלק, שטעם הרמ"א שלא להנגיע קדרות שמא יטוף מקדירה לקדירה, ראה בבה"ש סי' צ"ב באורים). והכא חמירא, דהפמ"ג אסר כשהקדרות נוגעות בצד החיצוני שלא בלע, ואנן איירינן שהקדרה נוגעת בצד שנבלע החמץ. וביותר נראה לחוש לזה לכתחילה בפסח דאיסור חמץ במשהו, דסגי במעט שנפלט בלא רוטב לאסור הקדרה. ובפמ"ג (תנ"א) כתב שבדיעבד אין מקור לחששא זו, ולזה ציין בשעה"צ סקל"ח שהפמ"ג 'מפקפק בזה', והיינו לענין דיעבד. ומ"מ לענין לכתחילה, משמע במ"ב תנ"א סעי' ד' ש'מחומרא דפסח', זו אחת הסיבות שהצריך הרמ"א ליבון לחצובה.

חלק ב': אופן ההכשרה של השייש

כיצד מכשירין

נתבאר במחבר, שיש לערות על השולחנות רותחין מכ"ר. והמ"ב הוסיף, שיש שהחמירו גם לכסות את השולחנות שמא נשאר חמץ בעין, ומצדד כהא"ר שבשולחנות 'פשוטים' (חלקים) אין להחמיר. והשייש דידן דמיא ל'שולחנות', ומנקין אותו היטב והוא 'פשוט', וא"כ לכא' סגי בערוי מכ"ר.

אמנם למבואר במ"ב סקקי"ד ממהר"י וייל, יש לחוש שפעמים מניח דבר גוש חם על השולחן, ולכן בעינן ערוי מכ"ר עם אבן מלובן. ויש להוסיף טעם נוסף, שמבואר במ"ב סק"צ, שיש לחוש שחתכו על השייש דבר חריף עם בצק. והחכמ"א החמיר טפי, שחש שחתכו על השייש דבר חריף לחודיה בסכין שבלוע בו חמץ. ולא יועיל לזה ערוי מכ"ר, דבלע בכל עוביו.

ערוי מקומקום חשמלי

אופן ההגעלה המצוי היום הוא, שמערה מים מקומקום חשמל. ויש לדון בזה

א. יש לדחות דמיירי בכף בת יומה, ולא אהני רוב תשמישו אלא באינו בן יומו, דזהו טעם המחבר ליזיל בתר רוב תשמישו, כהרמ"ע מפאנו, של"ג חכמים באב"י במיעוט התשמיש.

ב. חכ"א העיר שלא מצאנו לחוש כן, דמה שגזרו צונן אטו חם היינו דווקא באותו שימוש ממש, אבל לא מצאנו שגזרו סוג שימוש שאין בו שאלה אטו סוג שימוש אחר.

בתרתי, א'- שמעתי בשם הרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין זצ"ל לפקפק על אופן זה, שאין הכל מודים שגוף החימום החשמלי חשוב כאש. דאף שקיי"ל כהרמב"ם לענין בישול בשבת (מ"ב ר"ס שי"ח), שמתכת שהאדימה חשובה כגחלת של אש, מ"מ לאו הכל מודים בזה, ולדבריהם לא הוי חמי האור אלא חמי טבריה. ואיתא בשו"ע סי' תנ"ב סעי' ה' דמה שבלע בחמי האור אפ' בכלי שני, לא יהני להגעילו בחמי טבריה. והיות שעיקר הבלע השכיח בשייש שנשפך מקדירות שעמדו על האש, שמא לא יהני הגעלה במים שנתחממו בחשמל. ב'- גוף החימום שוהה בתוך המים, והדפנות אינן מתחממות מהאש. וא"כ יש לדון שמא הדפנות מצננות המים. ואעפ"כ ה'עולם' מקילין בזה, ראה בפסקי תשובות סי' תנ"ב אות ט'.

קומקום חשמלי עובד

נתבאר לעיל שלא סגי בערוי מכ"ר, אלא בעי גם אבן מלובנת (כאן סתם המ"ב שערוי מכ"ר עם אבן מלובן חשוב כהגעלה בכ"ר, ובסקפ"ז הביא פוסקים שלא חשוב טפי מערוי מכ"ר. והטעם נראה כמ"ש המ"ב סקנ"א בשם הא"ר שיש לסמוך להקל זה בדבר שאין רוב תשמישו בזה). והנה התועלת באבן מלובנת, שה'תתאה' אינו מצנן המים, דהאבן מחממת המים תדיר. וא"כ יש לצדד שיהני לערות מקומקום חשמלי בעודו מחובר לחשמל ופועל. דהפמ"ג סי' צ"ב מ"ז כ"ה ושפ"ד ל"ב כתב שכל שמחובר לאש לא אמרינן ביה תתאה גבר. וכעי"ז כתב בסי' צ"ה שפ"ד י"ח דערוי שמחובר לאש אוסר הכל ולא רק כדי קליפה (קצ"ע מדוע בסי' צ"ה כתב לש' 'אפשר'). אכן צ"ע אם אפשר לסמוך על זה, דהפמ"ג כתב לחומרא ואנן בעינן לסמוך על זה לקולא להגעיל השייש. ובעיקר מה שאבן מלובנת מהני, ראה בפסקה מיוחדת בסוף המאמר.

אופן הערוי

בשעה שמערה המים יש להקפיד שהשייש יהיה יבש, ולא יהיה רטוב, שלא יצנן המים, מ"ב תנ"ב כ'. ולכן המערה מקומקום חשמלי לא יוליך את ידו 'קדימה', שאז המים שכבר שפך מקדימין אותו, אלא ימשוך ידו לאחור, שנמצא שופך על המקום היבש. עוד יש להקפיד שהקילוח יגע בכל המקומות, וכן כתב הפמ"ג תנ"א א"א י"ד במי שמגעיל צלחת גדולה שתשמישה בערוי מכ"ר "צריך שהקילוח יהא נוגע בכל המקומות מבפנים ומבחוץ עליו".

לאחר כ"ד שעות

יש להקפיד לערות לאחר כ"ד שעות מאז שניקה השייש, כדעת המ"א, והחק יעקב מקל שסגי כ"ד שעות לאחר השימוש האחרון, ראה שעה"צ סי' תנ"ב סקכ"ה[ג].

ג. ברמ"א סי' תנ"ב סס"ב משמע שמותר להכשיר השייש בער"פ לאחר חצות. ומשמע שאינו ראוי. והטעם ראה בשעה"צ סקי"ג ובשעה"צ סי' תנ"ח סק"ג.

חלק ג': השייש המצוי בימינו | ביסוי השייש בנייר כסף או ב'טפט'

האם אפשר להכשיר שייש

יש לדון שמא אפ' ערוי עם אבן מלובנת לא יועיל בשייש דידן, דאולי הוא חשוב ככלי חרס, שהתורה העידה עליו שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. דיש ב' מיני שייש, יש אבן חצובה ('גרניט' 'חברון'), ויש שייש 'יצוק' ('קיסר'). שייש חצוב הרי הוא ככלי אבן שמהני בו הגעלה, סי' תנ"א סעי' ח'. אכן השייש היצוק, הוא אבן שייש טחונה (93%) בתוספת דבק וצבע (7%).

ונחלקו האחרונים בטעם דחמיר כלי חרס טפי מכלי אבן. דעת המ"א סי' תנ"א סק"ד דלבנים הנשרפים בכבשן יש להם דין כלי חרס שלא מהני להו הגעלה, ואם נתיבשו בחמה יש להם דין כלי אדמה שמהני להם הגעלה. ומבוארת דעת המ"א שרק בגלל שנשרפו בכבשן אינו פולט. והיינו שעצם מה שחיבר החול לכלי אחד לא גרם[ד], דהחול עומד בצורתו הטבעית, ואמרינן ביה כבולעו כך פולטו, אבל כשנשרף בכבשן שוב אינו יוצא מידי דופיו לעולם[ה]. והפמ"ג הרע"א ומ"ב סקי"ח העתיקו דעת המ"א ללא חולק. אכן היד יהודה (סי' ס"ט ב'ארוך' סס"ק פ"א) וחזו"א נחלקו על המ"א. ומהיד יהודה משמע שנקט שכל חיבור חול הרי הוא ככלי חרס. ובחזו"א נראה שנקט שעצם החומר ממנו מיוצר הכלי חרס (טיט) גרם[ו].

והנה ליד יהודה ולחזו"א פשוט שלא תועיל הגעלה בשייש יצוק. ולדעת המ"א ומ"ב, לכא' תועיל הגעלה, לפי שאינו נשרף בכבשן אלא מתיבש בדבק. אכן זה אינו מג' טעמי, א'- הרע"א ציין לספיקת הפמ"ג ר"ס תס"א בלבנים שנתיבשו בחמה ואח"כ נשרפו בכבשן, אי מהני להו הגעלה. והמ"ב חש לזה, ודייק בלשונו כאן בסקי"ח "שנתיבשו **רק** בחמה" (במ"א לא כתב 'רק'), ומשמע שהחמיר בזה. וכפי ששמעתי מהג"ר משה נאומבורג שליט"א מישיבת מיר בירושלים, השייש היצוק, אף שבתחילה לא נשרף בכבשן אלא מתייבש מאליו, מ"מ אח"כ מכניסין אותו לתנור לחזקו טפי. ב'- שמא חיבור של דבק אלים כחיבור של כבשן, ומאן מפיס שהוא כנתיבש בחמה. ג'- המ"א מיירי

ד. היד יהודה וחזו"א כתבו שהמ"א פירש שמה שכלי גללים שמהני בהו הגעלה (ראה בה"ל סעי' ח'), היינו מה שעשוי מגללי בהמה שחיברום, והם נחלקו עליו שהכוונה לאבן שייש.

ה. נסתפקתי אי החיבור דכבשן אלים, או שהכבשן שינה את טבע החול עצמו.

ו. כלי זכוכית: הרמ"א ס"ס תנ"א נקט לדינא כהפוסקים דכלי זכוכית הם ככלי חרס שלא מועיל להם הגעלה. והנה הזכוכית מיוצרת מהחול, שממיסים את חלק הזכוכית ויוצקים כלי. ולכל אחד מהאחרונים יתבארו דברי הרמ"א לפי דרכו. ליד יהודה הטעם בגלל עצם חיבור הגרגרים של הזכוכית. למ"א הטעם בגלל שגם נצרף בכבשן. ולחזו"א גלל שחומר הזכוכית גרם. והגר"א נימק החומר בזכוכית (והעתיקו מ"ב) בגלל ש"תחילת עשייתו מהחול". ומשמע כהחזו"א. ולדעה החולקת על הרמ"א וס"ל שמהני הגעלה לכלי זכוכית, יש לומר שחיבור הזכוכית עדיפא מחיבור החול, דבחיבור החול הדביקו גרגירי החול, וכל גרגיר נשאר לעצמו. אבל בחיבור הזכוכית נתאחדו כל הגרגרים לחתיכה אחת ממש, דומיא דחיבור המתכת, ולכן מהני ליה הגעלה. ודעה המקילה טפי שזכוכית לא בלע, ס"ל דזכוכית שיע ולא בלע.

בתערובת חול ומים, אבל בשייש יצוק יש תוספת דבק וצבע, ומאן מפיס שהוא פולט[ז]. ובדרכ"ת קכ"א סס"ק כ"א כתב, שיש אומרים שרוב החומר ממנו מיוצר הכלי, הוא קובע את תכונתו. וקשה להקל בזה כמ"ש המהרש"ם א' נ"ג גבי כוסות שנעשו מתערובת של ב' מיני חומר האחד רוב והשני מיעוט, "כיון שא"א לברר, הרי זה כעצמים בבטן איך נבוא להקל"[ח].

עוד אמר לי הג"ר משה נאומבורג שליט"א, שנתברר אצל יצרן שייש, שגם בשייש החצוב מבליעים חומר שממלא חללים הקיימים באבן, וסותם חריצים וסדקים קטנים. גם רגילים למרוח חומר בזמן הליטוש של השייש, כדי שיבריק. ומאן מפיס שמהני לזה הגעלה.

חייס עלה

גם אם נתפוס להקל שמהני הגעלה בשייש דידן, בין בחצוב ובין ביצוק, בימינו רבים חוששים לעשות כן שמא יוזק השייש. ובפרט בשייש היצוק, ששמעתי מכמה שערו רותחין מכ"ר ללא אבן מלובנת וניזוק השייש והכיור. ומאחרים שמעתי שהתחילו לערות ושמעו 'קולות' ומיד הפסיקו הערוי. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל שבעינן גם אבן מלובנת, בודאי חוששין לנזק. ומעתה גם אם יעשה כן לא יהני, שמא חייס עליה ולא יערה כהוגן, ראה תנ"א א'. ויש לצדד בזה לקולא, שנתבאר לעיל אות ח' שמעיקר הדין אזלינן בתר רוב תשמישו שהוא בצונן, וא"כ גם אם חייס ולא יערה כדין, מדינא הוא מותר.

חלק ד': כיסוי השייש

כיסוי השייש

כתב הגר"ז סי' תנ"א סעי' ס"ה, שתנור שא"א ללבנו (כדין כלי חרס) ולכן אין להניח תבשילין על גגו, אעפ"כ אפשר להניח עליו טס ברזל, ועל גבו להניח תבשיל, ע"כ. ושמענו מדבריו שאהני כיסוי להניח עליו תבשיל. וה"נ בשייש דידן, אפשר לכסותו ולהניח עליו תבשילין. **ואדרבה עדיפא כיסוי מהגעלה,** בגלל הסדקים שיש בחיבורי השייש בצד של החרסינה ובצד שכנגד (ה'קנט'), שלמבואר ברמ"א סעי' ה' אין להגעילן. ואף שלכתחילה אין להנגיע כלי חם לכלי, הכא עדיפא, שהחמירו בב' קדרות אפ' ריקות, לפי שמבשלים בהן. אבל בדידן הוא צריך לעבור כלי נוסף, מהשייש לכיסוי ומהכיסוי לקדרה, ובזה לא מצאנו שהחמירו. ועכ"פ הגר"ז התיר טפי, להניח התבשיל על הכיסוי עצמו.

ויש להעיר בזה, שהמים שמצטברים בין השייש לברזל כובשים את השייש עם הברזל (תמ"ז סקל"ט)[ט]. אכן יש בזה כמה צירופים להקל, א'- לאו כו"ע מודו שיש כבישה מכלי לכלי. ב'- הוא נטל"פ עד שנכבש. ג'- סתם פליטת כלים של חמץ היא משהו (שעה"צ מ"א סי' תמ"ז). ג'- לא ברירא שהשייש בלע חמץ. ד'- לא ברירא שיש בכאן מציאות של 'כבוש', הן בגלל כמות הרוטב והן בגלל שבעינן כ"ד שעות מעל"ע. ועכ"פ נכון להקפיד שלא להניח קדרות חמות על הכיסוי'.

כיסוי 'טפט'

אפשר לכסות בכל מה שירצה, ובלבד שיהיה כיסוי חזק שלא יקרע בקל. ורבים מכסים בנייר כסף. **ובשנים האחרונות** רבים מכסים השייש ע"י 'טפט' שנדבק. והועילו שלא נכנס מים בין השייש לכיסוי, ושוב אין לחוש לכבישת השייש והכיסוי. ומ"מ לא יניחו עליו קדרה חמה שעלול לימס. ואם הניחו קדרה חמה שיש לחוש לבליעה כדי קליפה, יש לומר שה'טפט' הוא הקליפה.

ואיתא בתשובת חת"ס או"ח סי' ק"ל, שכלים שדבוקים כ'מקשה' אחת, הבלוע עובר מכלי לכלי בלא רוטב. שהרי טיפה שנבלעה בדופן קדירה, מתפשטת בלא רוטב, וע"כ שכל שהוא 'מקשה' אחת, הוא מתפשט בלי רוטב. ולכן טיט שנדבק בתנור שבנוי מלבנים חשוב כ'מקשה' אחת, והבלוע מתפשט גם ללא רוטב, עכ"ד החת"ס. וראיתי מי שכתב ע"פ דברי החת"ס שה"ה טפט שנדבק, דהבלוע בשייש מתפשט לטפט. וכמדומה שזה אינו, דהחת"ס מחלק בין ב' מיני דברים הנדבקים, דטיט הדבוק בתנור ברזל הוא רק 'מחובר', וטיט הדבוק בתנור לבנים הוא 'מקשה'. ורק מה שנעשה 'מקשה' אחת מתפשט בלא רוטב. וכמדומה שטפט הדבוק לשייש דמי טפי לטיט הדבוק בתנור ברזל, ולא נעשה מקשה אחת.

מכל האמור עולה, שהעיקר הוא הכיסוי, ורק חשש כבוש יש בו. ויזהר לא להניח כ"ר חם. ואמר לי הרב משה נמבורג שליט"א מישיבת מיר בירושלים, ששוחח עם איש מקצוע, ונתברר שגם בשייש החצוב מורחים שכבה מבריקה לאטום הסדקים ולהחליק. **עוד נתברר לו,** שהשייש היצוק עובר ליטוש חזק מאוד, ומבריקין אותו. ואפשר שהוא אוטם אותו כזכוכית. ולפ"ז אין חילוק בין סוגי השייש, ובכולם סגי בכיסוי.

היוצא מדברינו, שסגי במה שיכסה השייש בנייר כסף או בדבר אחר, ובלבד שיהיה מחומר חזק שלא יקרע. ועדיפא מאשר יגעיל השייש בעירוי רותחין מכ"ר. ויש שמסלסלין ומערים מכ"ר וגם מכסים השייש. וישתדל שלא להניח כ"ר שהיס"ב על הכיסוי.

ז. ראה מ"ב סקקמ"ב שסמנים מעכבין את מי ההגעלה שלא יפליטו מה שבלוע בתוך הענ"

ח. שמעתי שבספר 'הליכות שלמה' כתב בשם הגרשז"א זצ"ל שמהני הגעלה לשייש קיסר.

ט. חכ"א העירני שבכה"ג לא חשוב כבישה כדמוכח ברמ"א ביו"ד ק"ה א' בדעה המקילה שאין כבוש במה שמעל למים, דכל שאינו בתוך המים ממש לא חשוב כבישה. ולדעתי זה אינו, דחזינן בפוסקים שמים בתוך כלי הוי כבוש. ויש שרצו לחדש שכבישה הוא מצדדין דווקא, אבל מלמטה לא חשוב כבוש. וחידוש. והראיה יש לדחות, דהכבישה מועילה רק למה שנוגע במים, ואטו חתיכת בשר גובה חמישים אמה שרויה בטפח של חלב, וכי כולה כבושה, אתמהה.

י. לכא' יש מקום להחמיר שלא להניח כוס שמערה לתוכה מקומקום **שעדיין עובד**, לחוש לדעת הפמ"ג (שי"ח א"א ל"ג) שהכוס חשובה בכה"ג כ"ר, והגרח"ק זצ"ל מסר כן בשם החזו"א. אכן זה אינו, דהם איירו לענין כח המים שבתוך הכוס, ואנן חיישינן לחום הכוס עצמה, והחו"ד כתב ביו"ד שכלי ראשון הוא דווקא מה שדופנותיו עמדו על האש. אכן הפוסקים שהחמירו בדבר גוש, ע"כ שלא ס"ל כהחו"ד, ולדבריהם אפשר שגם הכוס אתי לכלל דבר גוש. ויש לדחות. ועפ"כ הוא חומרא יתירה.

בשולי הדברים בררנו הוראת מהר"י וייל, דכשמערה רותחין על השולחנות,
יוסיף אבן מלובנת

התועלת להגעיל עם אבן מלובנת

א'- המ"ב הביא ממהרי"ו לחוש שפעמים מניח פשטיד"א חמה על השולחן, ופמ"ג הוסיף לחוש למה שמניחין פת חמה, ולא סגי בערוי אלא בעי גם אבן מלובנת. **ב'-** צ"ב, שמבואר בשעה"צ תמ"ז י"ז שגם דבר גוש אינו אוסר אלא כדי קליפה משום דתתאה גבר, ואמאי לא מהני ערוי. ומקור שעה"צ שם במקור חיים לבעל החו"ד, ואזיל לשיטתיה ביו"ד סי' צ"א סק"ה שלעולם אמרינן תת"ג, אפ' בקדרה ע"ג מאכל. **ג'-** אפשר לבאר המהרי"ו ע"פ היש"ש שלא אמרינן תת"ג בכלים (בפמ"ג תנ"א א"א ל"ח לא משמע כן, שקיים חומרת מהרי"ו בצרוף ב' חומרות, שלא אמרינן תתאה גבר בכלים, ושהוא דבר גוש, ולא קיי"ל כחומרות אלו בדיעבד עכ"ד). **ד'-** אכן הוא אינו עולה יפה עם לשון המהרי"ו, שם מבואר חידוש גדול, ז"ל (קצ"ג) "רותחין ע"י עירוי לבד אינם מועילים לשולחנות, משום דלפעמים משימים עליו פשטיד"א חם והוי השולחן כלי ראשון, ואין מועיל גרידה לשולחנות דלא הוי אלא כמו קליפה". ומשמע שהשולחן עצמו הפך להיות כלי ראשון, ולכן לא תועיל קליפה. וביד יהודה קכ"א ל"ז תמה היאך אפשר שהשולחן הפך להיות כלי ראשון. והמ"ב תיקן הלשון "והוי כאילו השתמש בכלי ראשון", ולא העתיק החומרא שלא מועיל גרידת השולחן. וא"כ יש לקיים דבריו כהיש"ש, וחידוש. **ה'-** ביד יהודה תירץ נהי שבלע רק כדי קליפה, מ"מ אלים הבליעה טפי, דהפשטיד"א קלט את החום ישירות מהאש, ולא כמו מים שקלטו החום ע"י אמצעי, דהיינו דופן הכלי, ולכן בעינן אבן מלובנת. **ה'-** עוד יש לקיים הוראת מהרי"ו ע"פ הפמ"ג תנ"א מ"ז ט' שצלחת ('טעל"ר') שמניחין עליה דבר גוש חם, לא מהני הגעלה ע"י ערוי מכ"ר, "כי מים מתקררין וגוש בכלי שני דינו ככלי ראשון" עכ"ל [יא]. **ו'-** עוד יש לקיים הוראת מהרי"ו ע"פ הפמ"ג שם שמה שקיי"ל שערוי מכ"ר מבשל כ"ק הוא "לחומרא ולא ולקולא", דהוא פלוגתא בראשונים, ומה שמהני ערוי מכ"ר להגעלה הוא רק למה שתשמישו ע"י ערוי מכ"ר, דכבולעו כך פולטו. ואף שגם בליעה דדבר גוש אינו בתורת ודאי, והוי ספק ספיקא, מ"מ אין לסמוך ע"ז לכתחילה [יב].

יא. כאן החמיר הפמ"ג, וכן בסקל"ח. אבל במ"ז ס"ס תנ"ב גבי כלי נחושת, מקל. וביו"ד צ"א שפ"ד ססקי"ח מקל.

יב. יש שקיימו חומרת מהרי"ו ולאו מטעמיה, משום שרגילין ללוש בצק על השייש והוא דבר חריף שנבלע, ולכן לא סגי בערוי מכ"ר, ראה בית שאור סעי' כ"ב והדף שעורכין עליו הבצק סעי' י"ז, ובמ"ב סקצ"ג. אכן התם הוא גלל שמשהין זמן מרובה, לכה"פ לילה, ולא שכיח.

הגאון רבי **משה שולזינגר** שליט"א
רב קהילת מקדש שלמה אופקים ומו"צ בקהילתנו

אופן הכנת ובדיקת הבית לפסח

פתיחה

חשיבות לדעת מה חיוב הניקיון הנדרש מן הדין ומה אינו מן הדין

הנה ישראל קדושים הן ומהדרים במצוות, ובפרט מצוה זו של 'תשביתו' מהדרים בה מאד שאפילו משהו חמץ בל ייראה ובל ימצא, ולא מבעיא חמץ גמור שיתכן שמדינא הוא, אלא אף חשש חמץ נמי, והנהגו הנהגות אף שאינן מן הדין, וכבר כתב השו"ע (תמ"ב ס"ו) נהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ ויש להם על מה שיסמוכו. וביאר המשנ"ב רצה לומר דאין ללגלג על המנהג לומר שהוא מנהג שטות וחומרא יתירא אלא יש בזה סמך מן הירושלמי וכו'. וכן יש עוד הרבה דוגמאות של הנהגות מיוחדות שסלסלו נהגו נשים צדקניות להכשיר הבית מחשש של חמץ. וכיוצ"ב נהגו הרבה הידורים וחומרות בעניני המאכלים בפסח. ובודאי שכל אחד יש לאחוז במנהגי אבותיו וללכת בדרכם וכו'.

מ"מ חשיבות גדולה לדעת גדרי המצוה של 'תשביתו', מה חיוב מצד הדין, ומה אינו אלא חומרה ומה הוא הידור וסלסול, ושיודעים מה הדין ובמה יוצאים ידי חובה קל יותר לקיים הדברים בשמחה, ולא נמצאים בחששות שמא לא השלמנו חיובינו, ואולי עוד אנו נכשלים בבל יראה.

כמובן, שאין לזלזל בשום מנהג וחומרא כמבואר בשו"ע הנ"ל לענין לגרר הכתלים, (אגב, היום זה כלל לא שייך ואכ"מ) ויש לכבד ולהעריך מי שמתאמץ לדקדק במצוות. אך יש לידע מה נדרש מן הדין, ומהו רק חומרה, ומה מיותר לגמרי מדין 'תשביתו', ואינו אלא ניקיון בעלמא, ובזה יהיו רגועים שעושים מה שצריך, אכן אין לזלזל ברצון הנשים שהכל יהיה מבריק, אך אם יודעים שאינו נצרך כלל לדין פסח, (רק משום ניקיון ליו"ט כשאר יו"ט) או שיותרו ע"ז, ואפילו אם לא, בכל זאת יעשו זאת בלא עול, בבחינת אינו מצוה ועושה, בלא פחד שמא לא נעשה כדין. וכל ערום יעשה בדעת.

מלבד זאת אם לא יודעים להבחין, מה חיוב מעיקר הדין, ומה חומרא חשובה,

ומה הידור בעלמא, יתכן מאד, שלבסוף מחוסר זמן בהתקרב ימי הפסח, יראה שאינו מספיק לעמוד בכל המטלות, ונאלץ לוותר על חלקם, ובידיעתו שהרבה זה רק חומרות ואינו מעכב, יוותר על מה שנראה לו פחות חשוב. ויתכן שמחוסר ידיעה יוותר על דברים שחובה מעיקר הדין, במקום לוותר על החומרות יתירות. לכך יש לדעת היטב מה חייבים מעיקר הדין, ואי אפשר לותר עליו, ומה אינו אלא חומרא בעלמא וכשאי אפשר אפשר לוותר ע"ז.

זמן הבדיקה בליל י"ד ולפניו וכללי הבדיקה

זמן הבדיקה

א. הנה תיקנו חז"ל בדיקת חמץ בכניסת ליל י"ד בניסן, ולאור הנר דווקא, דאור הנר יפה לבדיקה, וכדילפינן לה בגמ' מקרא. לאפוקי אבוקה, ולאפוקי אור יום. וטעם התקנה בזמן זה, מבואר בגמ', שבשעה זו בני אדם מצויין בבתיהם, ומשום הכי יש להזדרז לבדוק מיד בתחילת הלילה, ומבואר שהיו בודקין בעוד היה קצת דמדומי חמה מעט אחר צאת הכוכבים, (תל"א משנ"ב סק"א) אך כהיום שמתפללים מעריב יותר מאוחר, א"כ ממילא הבדיקה היא קצת מאוחר יותר, ומ"מ יש להיזהר להזדרז להתחיל מיד לאחר מעריב בבדיקה, כיון שאינו ענין רק של זריזים מקדימים, אלא ענייננו בעיקר התקנה שיבדוק בתחילת הלילה. ומה"ט כ' בביה"ל ר"ס תל"א דאף שבעלמא לא קפדינן על אכילת פירות אפילו הרבה קודם מצוה, דלעולם חשיבי רק **יצויין** עוד, שהדברים הם לענין ההנהגה לכתחילה, הראוי לנהוג כן לבני תורה בביתם, אכן יש אופנים של שעת הדחק מכל מיני סיבות, כגון שמתארח אצל מישהו שאינו מדקדק כ"כ, או שנמצא בבית חולים וכדומה, בזה יש כמה וכמה אופנים שיש להורות באופן אחר, ובכה"ג יש לעשות שאלת חכם על כל ופרט בפני עצמו, ובתפלה אל השי"ת שלא נכשל בדבר הלכה ונזכה לקיים הכל בשלימות ועוד האי שתא לאכול מן הזבחים ומן הפסחים. אכי"ר.

בדיקת יום

ב. בדיקת יום לא מהני, כיון שצריך לבדוק בחורים ובסדקים, ולזה בעי נר, ואף אם ישתמש בנר מ"מ שרגא בטיהרא מאי מהני. כמבואר בגמ' (וכ"ה במשנ"ב תל"ג סק"א). מלבד מי שלא בדק בליל י"ד, שמחויב עכ"פ לבדוק ביום י"ד. אולם מבואר בגמ' ח'. ובשו"ע ס"א, דאכסדרה לאורה נבדקת, (ונחלקו הפוסקים לענין מה איירי הגמ', אי לענין יום י"ג, ולפי"ז מבואר דמותר להקדים הבדיקה קודם. וכן דעת רש"י והרי"ף וכפי שהביא בשעה"צ סקי"א, או שהכוונה לענין דיעבד, או לעניין מי שלא בדק בליל י"ד דבעי לבדוק ביום י"ד, דיכול לבדוק לאורה, כ"כ מג"א ועוד וכן דקדוק לשון השו"ע עיין במשנ"ב היטב).

כטעימה, מ"מ הכא יש להקפיד שלא ישהה כדי לקיים עיקר הדין.

בדיקת ליל י"ג ושאר לילות

ג. ולענין לבדוק קודם ליל י"ד, (דהיינו או לבדוק אכסדרה לאור יום, או שאר מקומות בלילות לאור הנר) יש כמה נידונים אי אריך למעבד הכי. דעת רוב הפוסקים דמהני לכתחילה, וי"א דלא מהני ומ"מ סגי שיבדוק חדר א' בליל י"ד, ונבאר הדברים בס"ד.

ד. ראשית מצד הברכה, דכתבו הפוסקים, דלא תיקנו ברכה רק על בדיקת ליל י"ד, וכמו דאשכחן ברמ"א בסימן תל"ו ס"א גבי המפרש והיוצא בשיירא תוך ל' יום, דחייב מדינא דגמ' לבדוק ביתו קודם צאתו, מ"מ לא יברך על בדיקתו, והטעם ביאר במשנ"ב (תל"ג, סק"ד) בשם הגר"א דדוקא בליל י"ד דלמחר שורף החמץ, נמצא דהבדיקה היא תחילת הביעור, ע"ז תיקנו ברכה, משא"כ כאן שלא עומד לבערו עתה מן העולם וישתמש בו בשאר הימים, ואינו אלא מבערו מבית זה, א"כ לא שייך ברכת ביעור על מעשהו.

ה. ומעתה, כיון שאינו מברך על בדיקתו, יש כאן חיסרון של מצוה בלא ברכה, וכדתנן הערום לא יתרום, כן הביא השעה"צ (תל"ג סק"ה) בשם החק יוסף. ויש לעיין אי לעניין זה מהני מה שישייר חדר אחד. (פירוש, מאחר דמבואר דהא דתנן הערום לא יתרום, אינו משום 'הפסד מצוות ברכה', שהרי אף אם אחר יתרום ג"כ הוא לא יזכה בברכה, אלא ענינו הוא, משום 'שלימות המצוה', דהא מבואר בכמה מקומות שמצוה בלא ברכה חסר בגוף המצוה (עיין ברכות דף מ' בפירושא דקרא 'ולא שכחתי' היינו שלא שכחתי מלברך עליו, וזהו בכלל וידוי מעשר,

הרי דהוא משלימות המצוה, וכמו שמתודה שלא אכל ממנו באנינות ובטומאה, ה"נ מתודה שלא הפריש בלא ברכה, הרי שהוא שלימות בגוף הקיום, והרחבנו הדברים במקום אחר) וא"כ יש לעיין מאי מהני מה שיברך ביום האחרון על חדר א'.

ו. ויתכן לומר כיון שבדיקת כל הבית הינה מצוה אחת, שהרי אם יבדוק רק חלק מהבית ויישאר חמץ בשאר החדרים אינו מועיל כלום, א"כ נחשב שהכל מצוה אחת ארוכה. וא"כ יתכן שפיר שאם מברך לבסוף מהני על כל המצוה למפרע, ואף שעבר כמה ימים, מ"מ כיון שהכל נחשב המשך אחד עד הביעור, לכך מהני נמי הברכה גם למפרע, ולכך סגי שישייר חדר א' לליל י"ד ויברך עליו. ועיין.

ז. טעם נוסף הביא המג"א סק"כ, ע"ד השו"ע בסי"א שכתב דהמכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוון לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד. ונתבאר בזה ב' טעמים, או משום שכיבוד אינו עולה במקום בדיקה, דאכתי יש לחוש לחמץ בחורים ובסדקים וכדו'. ב' אפי' אם בדק בחורים ובסדקים, ג"כ צריך לחזור ולבדוק בלילה כדינו, כדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ולזה סגי שיבדוק בלילה רק חדר אחד. משא"כ אם החיסרון משום שכיבוד אי אפשר לסמוך עליו במקום בדיקה משום חורין וסדקים, א"כ לא מהני כלל, וצריך לחזור ולבדוק בלילה את כל חדרי הבית. (כ"כ במג"א תל"ג סק"כ בשם התרומה"ד, והו"ד במשנ"ב סקמ"ה ובשעה"צ שם, ואף שבשעה"צ פקפק קצת בדברים

מ"מ לא פליג עליה) וע"ע במשנ"ב סק"א ובשעה"צ סק"ה.

היום לא בודקים הכל בליל י"ד- טעם הדבר

ח. והנה כהיום מנהג רוב העולם שמנקים הבית היטב לפני פסח, ובבדיקה בליל י"ד לא בודקים את כל הארונות וכל המקומות שמכניסים בהם חמץ, רק בדיקה כללית, ומסתמכים על מה שניקו קודם, ועל הי' פתיתים שמצניעים בבית. ויש לעיין כיצד סומכים על זה, הא נתבאר בשו"ע הנ"ל (תל"ג סי"א) דאין לסמוך על כיבוד הבית, ואדרבה כתב הרמ"א ע"ד השו"ע דכל אדם צריך לכבד בגדיו לכבד חדריו קודם הבדיקה. הרי דאף לאחר הכיבוד צריך עוד בדיקה.

ט. ויש בזה ב' מהלכים, יש שנוקטים שאכן כל המקומות שצריכים בדיקה מדינא, חייבים גם לאחר הניקוי, ואכן כן עושים, כל לילה לאחר שגמרו לנקות ארון או מקום מסוים עושים בדיקה, (יש שעושים עם נר ויש שעושים עם פנס) וכן הכיסים בודקים לאור השמש במרפסת בצהרי היום, ומסתמכים על עיקר הכרעת ההלכה דאפשר לבדוק אף קודם ליל י"ד, רק שיהיה גם בדיקה בליל י"ד, לקיים הבדיקה עם ברכה כתיקונה, וכדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. וכמשנ"ת לעיל. (ואדרבה נוהגים כן דווקא, ולא משאירים את כל הבדיקה ללילי"ד, כיון שלפי מציאות הבתים שלנו היום, יש הרבה מה לבדוק, ואם יעשו הכל בליל י"ד, תכבד העבודה ולא יעשהו בישוב הדעת כתיקונה). וזהו מנהג נפלא.

י. אך יש רבים שאין נוהגים כן, וס"ל דאין צריך לזה כלל. וס"ל שהניקיון שאנו עושים גורם שהדבר שניקו נהפך למקום שאין מכניסים בו חמץ, כיון שמנקים באופן שלאחר מכן אין חשש חמץ האסור, לא שייך כלל תקנת הבדיקה בכה"ג, וליכא נמי על פי רוב בזמנינו חורים וסדקים, ואינו טעון בדיקה כלל.

יא. ויש להדגיש דהא מבואר להדיא בשו"ע דהכיבוד לא מהני אפילו אם מתכוון לבדוק בו, וביאר במשנ"ב (סקמ"ה) שהכיבוד אינו בדיקה גמורה, שמא נשתייר חמץ באיזה גומא. והיינו דעל גומא וכדומה לא מהני אלא בדיקת נר וכתקנת חז"ל (ומ"מ משמע שעל אמצע הבית כן היה מועיל, ועיין). לכך אין לסמוך על ניקיון לבד אפילו שנעשה לשם פסח ובשימת לב שלא יהיה חמץ. **אא"כ הוא בגדר בירור שלא יכול להיות שנשאר חמץ** וכגון שהוציא את המדפים מהארון וניקה באופן הנ"ל שלא שייך שנשאר כזית, וגם פחות מכזית או פירורים עבר עליהם בבירור עם חומר הפוגם, בכה"ג יש לסמוך אך אם עשה ניקיון בעלמא באופן שאין בירור שלא יכול להיות משאר חמץ לא יצא ידי חובת בדיקה רק אם יעמוד באופן שתיקנו חז"ל. (יסוד הדברים כבר מוזכר בשע"ת תל"ג סקי"א עי"ש וכן הזכירו בשעה"צ תל"ב סקי"ב עי"ש). ואין לסמוך להקל יותר מזה וע"ז וכיוצ"ב נאמר אמרה ומהאי קרא אמרה כי ישרים דרכי ד' צדיקים ילכו בם וכו' ותן לחכם ויחכם עוד.

ונבאר מעט שורש הדברים, כיצד יש לנקות לפסח, ובאיזה אופנים יש להחשיב שלאחר הניקוי הוי כמקום שאין מכניסים בו חמץ שא"צ בדיקה.

חיוב ביעור על פחות מכזית

יב. ראשית יש להזכיר הא דנחלקו גדולי האחרונים, האם יש חיוב בדיקה על חמץ פחות משיעור כזית, דבסוגיא מבואר גבי שני חצאי חמץ בביתו דיש חיוב ביעור, מחשש שמא אתי לאיצטרופי, משא"כ בחצי זית בבית וחצי זית בעליה או חצי בבית זה וחצי בבית אחר. ויש סתירות בד' השו"ע (תמ"ב ס"ז-ח) והפוסקים, מה הטעם שאם אין חשש שיצטרפו אין חיוב ביעור, האם מחמת שכל שאין בו כזית אין דין חצי שיעור כלל לעניין בל יראה ובל ימצא, או דרק התם אין חיוב ביעור דאירי שהפירורים בטלים לכלי או לבית. ויש בזה אריכות בפוסקים ואכ"מ.

פחות מכזית מטונף קצת

יג. עכ"פ כתב במשנ"ב בסימן תמ"ב סקל"ג ומקורו מד' המג"א, דמ"מ אם הוא גם פחות מכזית וגם מטונף קצת, אין צריך לבער לכולי עלמא. והיינו אף דבעלמא כל שהוא ראוי לאכילת כלב לא מתבטל שם חמץ מיניה אף שהוא מטונף, מ"מ הכא זהו סברא שהוא מתבטל מחשיבות, וכעין הא דמבואר בש"ס ו': גבי פירורים דממילא בטלי. (ובעיקר הגמ' שם יש נידון אי איירי אפילו על יותר מכזית, דהא להנך פוסקים שכל שהוא פחות מכזית בלאו הכי אינו צריך לבער, בהכרח דאיירי על פירורים שהם יותר מכזית, ובכל אופן כיון שהם על הארץ ואין להם חשיבות ממילא מתבטלים, ואינו עובר עליהם כמו על חמץ שביטלו. ולאידך שיטה שאף בפחות מכזית חייב לבער, אינו הכרח, דדילמא איירי בפחות מכזית). ה"נ לענין חתיכות, אף שאינם על הארץ, מ"מ מחמת קוטנם שאין בהם אפילו כזית וגם הם קצת מטונפים קצת, בצירוף זה בודאי שאין בני אדם מחשיבים חמץ זה, וממילא הרי הוא כמבוער, וא"צ לא לבדוק אחריו ולא לבטלו.

יד. הרי נתבאר, דאף אי מחמרינן לבער ואף לבדוק גם פירורים שאין בהם כזית, מ"מ כל שהם מטונפים קצת, א"צ לבערם. מעתה יש ללמוד שכל החמץ שנמצא על רצפת הבית בזמננו שלא מצוי חורים וסדקים (כמובן שיש להזיז המטות וכדומה שיתכן שעף לשם חמץ בשיעור חשוב), אין לחוש לו דהוי בכלל פירורים. ואף בשאר מקומות לא על הארץ, מ"מ כל שהוא מטונף קצת ואין בו שיעור אינו טעון ביעור. (והיינו אפילו אם הוא חמץ ידוע אינו חייב ביעור וכ"ש שאין חיוב בדיקה).

טו. מעתה עיקר צורת ניקיון הבתים שלנו כהיום הוא ע"פ כלל זה, מנקים היטב כל המקומות שמכניסים בהם חמץ, בצורה שלא יתכן במציאות שיישאר פירורים יותר מכזית, כגון שמוציאים מגירה ושוטפים ומשפשפים אותה, דאין מציאות שיישאר שם כזית. ולעניין פחות מכזית, עושים באופן שגם אם נשאר איזה פירורים, יהיו מטונפים קצת, כגון ע"י שעוברים עם חומרי ניקוי שמטנפים מאכילה (אפילו אם אינם ממש פוסלים מאכילת כלב) דתו אינו עובר

עליהם, כמבואר בפוסקים הנ"ל. וממילא אין מה לבדוק באותם מקומות. ועתה נבוא בס"ד לבאר בקצרה אופן צורת הנקיון הנצרך.

בדיקת וניקוי כיסים ארונות תריסים ומשחקי הילדים

כיסי הבגדים

א. כתב הרמ"א בסו"ס תל"ג וז"ל והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים בדיקה. עכ"ל. וכתב במשנ"ב סקמ"ז וז"ל, אפילו אומר ברי לי שלא ניתן בהם חמץ. דמילתא דלא רמיא עלה הוא ולאו אדעתיה, ולכן צריך בדיקה. והעולם נוהגין רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה, ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור, שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר בדיקה. עכ"ל. מבואר שיש לחוש לכיסים ובפרט של הילדים, ומדינא יש לבדקם בבדיקת חמץ, אכן כהיום שיש ריבוי בגדים יש טרחה גדולה בזה, ובפרט כשיש משפחה גדולה ולכל אחד יש כמה וכמה בגדים, לכך יש עצה אחרת וכדלהלן בסמוך.

ב. ולכך העצה לזה היא כך, מתקופה לפני פסח, שבוע או שבועיים כדי מחזוריות של כל מלאי הבגדים, לכבס את הבגדים בכיסים הפוכים. כך שאם יש חמץ בגודל כזית ודאי שיצא מהכיס, ואף אי יש איזה פירורי חמץ פחות מכזית, ע"י הכביסה וחומרי הכביסה יטונף קצת, ותו מתבטל ואינו עובר עליו, וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל. ומ"מ יש מעלה למי שמנער או משפשף בקל בשעת הפיכת הכיסים, כדי שלא יישארו חתיכות חמץ חשובות, כגון שקד מרק או חתיכות בייגלה או ביסלי וכדומה, שעל אף שהם פחות מכזית, מ"מ יש להם קצת חשיבות ולא מתפוררים, ולא כ"כ דמו לפירורים. ובדיעבד אינו מעכב כיון שחומרי הכביסה מטנפים אותם קצת.

ג. אכן בגדים שעברו כיבוס, אך באופן שהכיסים לא היו הפוכים בשעת הכיבוס, לכאורה יש הבדל לענין מה יש לחוש, אם החשש שמא יש חתיכה גדולה יותר מכזית, לא מהני הכביסה, ואף לפחות מכזית לא בכל אופן מהני, דאף שלעניין פירורים בעלמא, אף שהכיס לא היה הפוך בשעת הכיבוס, מ"מ יש טינוף קצת ובטל. אך אכתי איכא למיחש שמא היה בכיס חתיכת בייגלה או בסלי או אפילו שקד מרק שלם וכדומה, לכאורה אינו נקרא מטונף כ"כ, וראוי לאכילה אף לאחר הכביסה עכ"פ באופן זה שלא הפך הכיס בשעת הכיבוס. ולכן נראה, שאותם בגדים שעומדים להשתמש בפסח, ולא עברו כביסה בכיסים הפוכים, יש לבדוק את הבגדים מחמץ, ואפשר או ע"י שיכניס ידו לכיסים וימשש האם יש שם חמץ, או עדיף פשוט להוציא את הכיס ולהכניסו, וכ"ז בלא בדיקה לאור הנר דווקא, אלא מספיק שע"י הפיכתו מרגיש שאין כאן חתיכה שלימה, ואילו לענין שאריות של פירורים בעלמא יש לסמוך על זה שעבר כיבוס.

ד. אך אם לא עבר כלל כיבוס, וממילא לא סגי לבדוק שאין בו כזית או חתיכה

שלמה, אלא יש לבדוק גם מפירורים, כיון שלא עברו תהליך של כיבוס, ולא נפסלו מעצמן, לכן יש להוציא הכיס ולבדקו לאור הנר או פנס, ויותר קל לבדקו במרפסת לאור היום. אך זה מיעוט שבמיעוט. (בגדים שלא עברו כלל כיבוס לפני שהוחזרו לארון וצריכים להשתמש בהם בפסח).

ה. בגדים שלא אמורים להשתמש בהם בפסח, אפשר לסוגרם בארון ולהשכיר לגוי את כל הארון עם תכולתו לגוי, ולעשות היכר ע"י הדבקת הארון או הנחת מדבקה על הארון ולכתוב מושכר לגוי.

ניקוי ארונות ומדפים

ו. ארונות בגדים, אם הם במקום שאין יד ילדים שולטת בהם כלל, אינו נחשב מקום שמכניסים בו חמץ ואין צריך בדיקה, דאין דרך בני אדם להניח אוכל בארונות בגדים, [וגרע אף משמש, דחיישינן בגמ' שהלך לאוצר באמצע הסעודה ופתו בידו ושכחה שם, כיון ששם אין קפידא שלא להניח שם חמץ, ועוד דדרכו כן ללכת באמצע הסעודה. משא"כ ארון בגדים אין דרכו לילך אליו באמצע הסעודה, ואפילו א"כ, מ"מ דרך בני אדם להקפיד שלא ללכלך את ארונות הבגדים ע"י הנחת פת שם. (מלבד מה שיש לחוש לכיסים שדינם כמו שנתבאר לעיל). כמובן היודע בעצמו שאינו כן משתנה דינו.

ז. אך בבית עם ילדים, כל בית לפי ענינו, לפי גודל הילדים ולפי מרצם, אזי הרבה ארונות נחשבים למקום שמכניסים בו חמץ, והדרך לבדוק, ע"י שמוציאים את תכולת הארון, ומעבירים סמרטוט עם מעט חומר על המדף, ואזי בודאי שלא נשאר שיעור כזית, ומה שפחות מכזית יהיה מטונף מעט ע"י החומר חיטוי, כל שאין חורים וסדקים. (כמובן שלאחר הניקוי יש להשגיח על הקטנים שלא יניחו חמץ במקומות שניקו).

ארונות שלא משתמשים בפסח ובוידעם וכדומה

ח. ארונות שלא משתמשים בפסח ובוידעם וכדומה, מומלץ לסוגרם ולהשכירם לגוי, ולהניח דבק ולכתוב מושכר לגוי. וכאמור, היינו במקום שיש לחוש שנחשב למקום שמכניסים בו חמץ, או מחמת הילדים או מחמת הכיסים או מחמת הכלים שיש שם, שיתכן שיש בהם חמץ גמור וכיוצ"ב, דאם לא כן אין צריך לא לבדוק ולא למכור.

ארון הספרים והספרים

ט. כידוע יש חילוקי מנהגים לענין בדיקת הספרים, האם יש לחוש שמא יש חמץ בתוך דפי הספר, ויש לחוש שמא יבא לאוכלו. וכידוע מרן החזו"א זצ"ל הקפיד ע"ז, וכן נהגו תלמידיו. ומנהג רוב העולם לא לחוש לזה, וטעמם כיון שכל החשש הא רק על פחות מכזית שאולי יש איזה פירורים בתוך הספרים, ויש לומר שהם בכלל פירורים דממילא בטלי, כיון שהוא מטונף קצת, ובדילי אינשי מיניה. מלבד מה שעצם הפירורים שאולי נשארו בספרים הם בגדר קצת מטונפים, עוד יש סברא דמאחר שמצוי תולעי ספרים ואפילו בספרים חדשים, א"כ בני אדם בדלים מלאכול מה שנמצא בתוככי הספרים. וא"כ אין ע"ז חיוב בדיקה וביעור כמבואר במשנ"ב תמ"ב ס"ק ל"ג.

י. אכן הא מיהא יש להוסיף כמה הוספות בעניין זה, א'. הארון עצמו דינו כשאר ארונות הבית. דבסתמא הוא כמקום שאין מכניסים בו חמץ, דבני אדם מקפידים שלא להניח דברי מאכל בין הספרים, אולם בבית שמצוי שם ילדים קטנים אינו כן, דאיכא למיחש שמא החביאו הילדים שם דברי מאכל וכמו שכתבנו לעניין ארונות בגדים, וא"כ צריך לבדוק הארון עצמו, ע"י הוצאת הספרים, וניקיון מדפי הארון כשאר ארונות שבבית. והכל לפי העניין כמה יש לחוש לקטנים.

יא. ב. ספרים שרגילים להביא על השולחן וכ"ש זמירות שבת וברכונים וכיוצ"ב, מצוי שדבוק עליהם ממש חמץ, ונהוג להטמינם בארון המושכר לגוי. והיינו לא רק שלא משתמשים בשעת אכילה בפסח, אלא מטמינים אותם, כיון שנראה בהם חמץ בעין, ואע"פ שהוא מאוס, ואינו עובר עליו דדינו כפחות מכזית המטונף קצת, מ"מ כיון שנראה בעין מקפידים להצניעם, ולכתחילה נוהגים להניחם בארון המושכר לגוי.

יב. ג. גם מי שלא נוהג להימנע מלהשתמש בספרים של כל השנה בלא בדיקה, מ"מ הא מיהא **יש להקפיד שלא להשתמש בספרים בשעת האכילה**, היינו באותם ספרים שיתכן שאכלו עמהם, ויש בהם פירורים. והטעם שמא יפול מהם איזה לכלוך ויבא בטעות לאוכלו, ואע"פ שאינו איסור גמור, דודאי לא חיישינן שמא יאכל הפירורים כמות שהם, שהרי מאוסים הם, אלא חיישינן שמא בטעות ייפול לתוך המאכל וכדומה, ויבא בטעות לאוכלם, ואע"פ שלא אחשביה לאכילה מ"מ מחומרא דפסח קפדינן עליה.

תריסים וחלונות ומסילות

יג. יש להבדיל בין ניקיון **לכבוד יו"ט** שזהו דבר חשוב כמו כל שבת ויו"ט, שהבית יהיה נקי ומצוחצח, אך אין עניינו לפסח דווקא (ומאחר שיש כ"כ הרבה הכנות לפסח אפשר לדחות חוב זה), לבין **ניקיון פסח**. ואכן אבק ולכלוך אינו חמץ, לכך אף אם התריסים מלאים עפר ואבק מכל ימות החורף, אין בזה חשש חמץ. **אכן יש לבדוק היטב שאין על המסילות חמץ**, דבזה יש להקפיד לבדוק היטב שאין שאריות של אוכל או ממתקים, הן מצד מה שהילדים השאירו, ובין מה שאולי נפל מהשכנים מלמעלה. ולזה יש כמה אפשרויות, או באמת לבדוק בנר כדין, (בליל י"ד או אפילו בא' הלילות הקודמים, או עכ"פ לאור היום כשיש אור חזק). אפשרות נוספת, לשטוף המסילות עם מברשת וכדומה, ולנקות באופן הנ"ל שחתיכות כזית ודאי שלא יישארו, ולעניין פחות מכזית כיון ששוטף עם חומר חיטוי ממילא נחשב מטונף שאינו צריך לבערו.

צעצועים

יד. הנה בדרך כלל החמץ הדבוק בצעצועים הוא מאוס, אך מאידך גיסא מצוי שיכול להגיע לשולחן האכילה, כיון שמסור לידי הקטנים, וכיון שמאד מקפידים על משהו חמץ בפסח, בפרט הנוגע לאיסור אכילה (והיינו אף שהיה מקום לומר שאף אם ידבק לאיזה אוכל, מ"מ כיון שמאוס ובטל ואין דעתו ע"ז ואין 'אחשביה' כלל, מ"מ קפדינן

לכתחילה אף בזה), לכך משחקים מפלסטיק שאפשר לרחצם משרים אותם במים עם סבון וכך מתנקים. אפשר ג"כ לשים אותם בתוך מכונת כביסה ולכבסם, (אגב, אם הם חלקים קטנים ממולץ להניחם בתוך רשת או סדין וכדומה, כדי שלא יתקעו באיזה מקום בתוך המכונה ויכול לצאת מכך נזק).

ומשחקים מקרטון או נייר, מנקים אותם במטלית לחה וכדומה, כדי שאם יש משהו יהיה לפחות מטונף קצת.

רבים מהדרים שיהיו משחקים מיוחדים לפסח, ובזה ג"כ יכולים לקיים מצות שמחה, דקטנים משמחן בקליות ואגוזים, ויכול ג"כ ע"י משחקים מיוחדים, אך המשחקים שמשאירים יש לעשות כנ"ל.

להימנע מלהניח על שולחן של אכילה בפסח כל דבר שיש בו חשש חמץ

טו. מנהג יפה! להקפיד שלא יניחו כלל משחקים על השולחן שאוכלים עליו, כיון שבכל מקרה אי אפשר כ"כ לשמור על נקיות המשחקים שלא יגררו על הרצפה ובמקומות מלוכלים, ואף שמדינא אין צריך לחוש שהגיע לרצפת הבית הנקי חמץ, מ"מ קפדינן מאד באיסור חמץ בפרט באכילה, כל שלא ידוע שנקי חיישינן שמא ושמא, לכך נזהרים מהשולחן שאוכלים עליו.

כאמור זהו רק חומרא ואין להגיע לידי כעס וקפידא ע"ז, ודי למבין, (אם בכ"ז רוצים לשחק על שולחן שאוכלים עליו, יש אפשרות לפרוס מפה חד פעמית, ולפי המציאות היום הרבה אנשים בלאו הכי פורסים מפה חד פעמית בשעת האכילה, וממילא, אפשר להניח המשחקים על השולחן עצמו שלא בשעת האכילה, וסמוך לסעודה יפרסו מפה חד פעמית מלמעלה, ואז יקפידו שלא להניח משחקים וכדו' על השולחן).

טז. אגב, יש להזכיר שה"ה מצוי שקונים בחנויות או חוזרים מבחוץ עם שקיות שהסתובבו עמם בשווקים ויתכן שהתלכלכו, וכאמור, לעניין אכילה משתדלים ביותר שיהיה בירור של נקיות מחמץ, אזי ראוי להימנע מלהניחם על המקום שאוכלים בו, אא"כ שמים מפה נוספת בשעת אכילה וכדומה.

תיקי אוכל ילקוטים ומזוודות

יז. יש להזכיר עוד כמה דברים חשובים שיש לזכור לנקותם היטב, או אם אין שימוש בהם בפסח יכול להשכירם לגוי. והם תיקי אוכל של הילדים שחזקתו שיש שם חמץ, כאמור אפשר רק להסתכל מלמעלה שלא נשאר שם כריך של לחם וכדומה חמץ חשוב, ולהניחו בארון המושכר לגוי. ואף אם נשאר בו איזה פירורים או חמץ דבוק הרי הוא ברשות הגוי.

יח. כמו"כ ילקוטי הילדים ותיקיות של ילדי הגנים שמצוי בהם חמץ, יכול לעשות כנ"ל, לראות מלמעלה שלא נשאר בה חמץ חשוב, ולהכניסו בארון המושכר לגוי. אך אם מעוניין להשתמש בהם בפסח צריך בדיקה גמורה.

יט. וכן מזוודות ותיקי נסיעות שמצוי שהניחו בהם חמץ גמור במשך השנה, אפילו אם לא השתמשו בהם רק פעם אחת

במשך השנה, נחשב כמקום שמכניסים בו חמץ. ויש לבדקם ככל דיני בדיקה, או לאור הנר ולכה"פ לאור פנס, או שיבדוק ביום י"ג או קודם לאור היום במרפסת שאורה רב, דמהני כמו אכסדרה שלאורה נבדקת. כאמור, אם אינו עומד להשתמש בהם בפסח יכול להניחם בארון המושכר לגוי כנ"ל.

ניקוי מטות ספות וחריציהם

כ. הנה מצוי שאוכלים בחדר שינה כשהולכים לישון, (וכ"ש בבית שמצויים בו ילדים קטנים) וממילא נחשב כמקום שמכניסים בו חמץ, לכך יש לנקות המיטות היטב, וכ"ש ספות העומדות בסלון, ודאי שדרך לאכול עליהם חמץ כל השנה, ויש לבדקם היטב, אכן יש לעיין כיצד יש לנקות את הספות שמצוי בהם שנכנסים פירורים בין המושב לגב הספה וכדומה, וקשה להוציאם.

כא. ולכאורה הכלל הוא, שמה שלא ניתן להוציאם ע"י הכנסת היד או ע"י מקל וכדומה, הרי הוא כמבוער, וא"צ לפתוח הברגים. יתירה מזאת נראה, דכל שאין יוצא בצורה קלה שדרך בני אדם להוציאו, או שייצא מעצמו, ואינו יוצא רק ע"י מאמץ מיוחד לחפור בעומק, נחשב כמבוער ויבטלו בלבו ודיו, (אכן מצוי שילדים מכניסים את ידם לתוך החורים, ומוציאם כל מה שנמצא שם, וא"כ לכאורה הרי הוא בכלל שאינו כמבוער, אך מה שנמצא בעומק יותר מכך הרי הוא כמבוער). ובכל אופן יש לשים לב לכך דהוא מקום שנכנס לשם חמץ ויש לנקותו כראוי.

כב. ובשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל הובא, שהורה בכה"ג לכסות את הספה בכיסוי ולמכור את החמץ, כך שגם לא יעבור עליו כיון שמכרו, וגם ליכא חשש שמא יבא לאוכלו. אכן יתכן שמדינא א"צ לזה אלא כמש"כ, (ונראה שגם בכה"ג יש להדר לבדוק קלות שאין שם חתיכות גדולות כשיעור כזית).

כג. ומי שאין לו כיסוי מיוחד, ואינו כבוד יו"ט להניח סתם סדינים ע"ג הספה, אפשר לייעץ לשפוך חומר לתוך החריצים שבספה ולפסול את כל החמץ שאולי בלוע שם, אך יש להיזהר בזה לא לשים חומר שיכול להזיק לריפוד, ועוד דאם אכן יש לתלות שהוא נפסל מאכילת כלב מחמת החומר הפוסל שנשפך עליו, מסתמא מסוכן גם לבני אדם, ויש לחוש שהילדים יוציאום ויאכלום.

כד. ונראה להמליץ לשפוך חומר חיטוי, שאינו רעיל, אך יכול להפוך את הפירורים למטונף קצת, ולכאורה צריך להועיל, דלכאורה כל החשש הוא על חתיכות של פחות מכזית, ובפחות מכזית המטונף קצת נתבאר לעיל מד' המשנ"ב (תמ"ב סקל"ג) דלכו"ע אינו חייב בביעור, ואף שיתכן שבצירוף כל הפירורים שבחריצי הספה יש שיעור כזית, ובכזית לא סגי במטונף קצת כל שעדיין ראוי לאכילת כלב, מ"מ נראה דמאחר ואין הפירורים מחוברים, וכל אחד הוא מטונף קצת כבר אין לו חשיבות. אולם אכתי לא סגי בזה לחוד כיון שעדיין קיים חשש לסוגי פרורים שלמים, כגון שקדי מרק וכדומה, שיש להם חשיבות, שלא ברור שבמעט טינוף יתבטל חשיבותם, ולכך עדיף לנסות להוציא עכ"פ מה שיוצא בקל, ומי שבידו כיסוי ודאי שעדיף, והשאר יסמוך על מכירת החמץ.

ניקיון המטבח

כלים שלא משתמשים בהם בפסח

א. כלי החמץ שאין משתמשים בהם בפסח, מדינא, אין צריך אפילו למכרם לגוי, אלא ישפשפם היטב כדי לנקותם שלא יישאר בהם כל חמץ בעין, ואף שבלועים מחמץ לא אכפת לן, ומצניעם בפסח במקום צנוע, וטוב לסוגרם בחדר ולהצניע המפתח. כן מבואר בשו"ע תנ"א ס"א, (הענין להצניע את המפתח, הוא כדי שאם ירצה לבא להשתמש כשיבוא לחפש אחר המפתח יזכר שהוא פסח). והטעם שלא אכפת לן שיש בליעות של חמץ בכלים, מבאר המשנ"ב (סק"ה) דאין הבליעות בכלל בל יראה ובל ימצא.

ב. אכן למעשה, מנהג העולם לסגור את כלי החמץ ולהניחם בארון **ולהשכיר את הארון ולמכור החמץ לגוי**, והתועלת בזה, דכיון שמוכר החמץ לגוי, אינו צריך להקפיד שלא יישאר שום חמץ בעין בכלים, ויכול למוכרם אפילו אם מלוכלכים בחמץ, כיון שאינו שלו אלא של הגוי, ואין צריך לבדוק את תכולת הארון (ואף למאי דנהגינן ע"פ הגר"א שלא למכור חמץ גמור לגוי, סגי בהא שמסתכל מלמעלה שאין חמץ גדול וחשוב בתוך הכלים וביניהם, אך אינו נצרך כלל לנקותם, דאין הלכלוך או מעט חמץ הדבוק בכלים בכלל האי קפידא, דודאי שלא חס עליהם, וממילא אין פקפוק במכירה). וכיון שמשכיר הארון שהכלים בתוכו לגוי, תו אין צריך לעשות לו מחיצה עשרה, רק יעשה היכר שלא יבאו להשתמש בהם בפסח. וכן ראוי לעשות.

ג. כלי חמץ שרוצה להשתמש בהם בפסח, יש לעשות להם הכשרה להוציאם מידי כל בליעת חמץ, ודיני הכשרה רבים הם איזה כלים מהני להו הכשרה ואיזה לא, וכל כלי כיצד הכשרתו, עיין בסימן תנ"א פרטי ההלכות ואין כאן מקום להרחיב בזה.

ארונות מטבח

ד. ארונות שאין דעתו להשתמש בהם בפסח, אין צריך כלל לנקותם, אלא יסגרם וישכירם לגוי במכירת החמץ, (ולמנהגנו שלא מוכרים חמץ גמור, ראוי שיעיין מלמעלה האם יש בהם כזית חמץ או עכ"פ חמץ חשוב), וידביק עליהם דבק להיכר ויכתוב מושכר לגוי. ויכול להכניס בתוכם את כל כלי החמץ שאין משתמשים בהם בפסח וכנ"ל. כמו כן יכניס בתוך ארונות אלו כל מיני מוצרים שאינם כשרים לפסח, ואפילו למנהגינו שאין מוכרים חמץ גמור לגוי, מ"מ כל שאינו חמץ רק שאינו כשר לפסח אין מניעה למוכרם לגוי[א].

א. באופן כללי הסימן לדעת האם המוצר הוא ודאי חמץ או חשש חמץ, או רק חשש רחוק רק שאינו מאושר לפסח, אפשר לבדוק ברכיבים האם מכיל גלוטן חיטה, דאם מכיל גלוטן חיטה בדרך כלל זהו חמץ גמור, או עכ"פ תערובת חמץ גמור, ואם רק עלול להכיל גלוטן חיטה, אינו חמץ רק חשש רחוק, ואפשר לכתחילה למוכרו לגוי. ואם כתוב ללא חשש גלוטן, באופן עקרוני א"צ אפילו למוכרו לגוי, אלא דמקפידים שלא לאכול כל דבר שלא יוצר בהקפדת השגחה מעולה שאין אפילו חשש תערובת משהו בעלמא, הן ברכיבים הן בתהליך הייצור, ועל כן רגילים למוכרם.

ח. ארונות שכן מעוניין להשתמש בהם בפסח, יש לנקותם היטב, אופן הניקיון שלהם הוא כנ"ל בשאר הארונות, עיין מה שביארנו שם. אלא שמטבע הדברים כיון שכאן היה ודאי ממש חמץ, לכן יש לנקות באופן יסודי יותר, אולם לא צריך להתאמצות מיוחדת, כיון שהכלל הוא כנ"ל, שאותם פירורים שהם פחות מכזית, כיון שהעבירו עליהם חומר ניקוי, נחשב כמטונף קצת ונתבאר לעיל דפחות מכזית המטונף קצת לכו"ע אין צריך לבערו. וכ"ש אם משתמשים עם חומר ניקוי פנטסטי וכדומה, שכבר אינו ראוי אפילו לאכילת כלב.

ז. ומ"מ כיון שמניחים מוצרי פסח במקומם, ובפרט אם מניחים דברים ללא אריזה נוספת, א"כ יש מקום לחוש שאם יישאר משהו אולי יתערב באוכלים של פסח שיונחו בארון, ואולי יבא לידי אכילת משהו חמץ, ואפילו שאינו חשוב, מ"מ נהגו להרחיק מאד מאכילת אפילו משהו חמץ אפילו שאינו חשוב [ויתכן עוד דאולי מצטרף עם האוכל, ויחד עם האוכל הוא חשוב, ויש לעיין בזה עוד, אי אוכל פחות מכזית שנמאס קצת, שאינו עובר עליו, דהרי הוא כמבוער, ואח"כ נפל שלא בדעת לאוכל, האם נאסר באכילה, דהא הוא לא אחשביה ומצד עצמו כבר בטל, מאידך בתוך האוכל אוכל גם אותו. ועיין], לכך יש הידור שרוב העולם נוהגים בו, לצפות את הארונות שמניחים בהם אוכלים של פסח בנייר ארונות[ב], ואחר שנוהגים כן, ממילא אין צריך להתאמץ כ"כ שלא יישאר אפילו משהו שבמשהו, כיון שבלאו הכי לא יגיע ליד האוכל.

הכשרת השיש

ז. מאחר שמדינא קשה להכשירם כיום, כיון שהיום השיש הוא לא שיש אמתי מאבן, שיש לה הכשרה ע"י הגעלה ברותחין או ע"י אבן מלובנת וכו', אלא כהיום השישים עשויים מאבן קיסרי, דהיינו יציקה של הרבה אבנים קטנות, ממילא מקובל לדונם ככלי חרס שאין לו תקנה להוציאו מבליעתו. לכך נהוג לכסות את השיש או בנייר כסף עבה או בפי ו סי, שעי"ז אין קשר בין מה שלמעלה למה שלמטה. (אם משתמשים בנייר כסף יש יותר להקפיד שלא יהיה מים מתחת, כך שאם יניח דבר רותח לא יעבור החום עד למטה. משא"כ בפי ו סי אינו מעביר חום, לכך עדיף פי ו סי מאשר נייר). ומ"מ מקפידים לכתחילה לא להניח דברים רותחים על השיש של פסח (ובלאו הכי לא מניחים על הפי ו סי, כיון שזה נמס ויהיה חור וכו'). ואם נפל דבר חם כגון גוש על הפי ו סי או על הנייר כסף העבה המונח על השיש, מותר לאוכלו (כיון

ב. אגב, יש לדאוג שיהיה הכשר על הנייר כדי שלא יהיה חשש עמילן חיטה, ואף שאין כ"כ חשש מדינא כיון שהוא בטל ואין לו חשיבות, ואף אינו מחשיבו באכילתו רק נתחב לידו בטעות, א"כ לא נחשב שאכל חמץ, מ"מ משום חומרא של משהו שבמשהו חמץ בפסח חששו, ויסוד הדברים מבואר ג"כ במשנ"ב סימן תמ"ב סקט"ז אך כאמור זהו הידור. לעומת זאת שאר מצרכי חד פעמי מפלסטיק וכדומה א"צ כשרות לא לפסח ולא לכל השנה. אך כוסות קרטון, וכן מפיונים עבים וכדומה, העשויים מנייר קשיח, ויש בהם שייכות לאוכל, יש להדר בהם להקפיד על כשרות לפסח מחשש עמילן הנ"ל.

שהתתאה צונן ממילא אינו בולע אלא כדי קליפה ואינו יכול לבלוע מלמטה, אך אם יהיה חתיכה גדולה וחמה מאד, ותהיה מונחת זמן ארוך יותר, ויש מים מתחת לנייר כסף, יתכן שיש לחוש, אך בנפילה בעלמא וכ"ש בפי ו סי אין לחוש).

ח. רבים נוהגים שמלבד מה שמצפים את השיש עושים קודם גם הגעלה ע"י עירוי רותחים על השיש של חול. כדי שבכל מקרה יהיה צירוף של הכשר לשיש אם במקרה יפול משהו רותח, (כאמור לעיל נקטינן לעיקר שאינו מועיל, אפילו לעניין דיעבד, ולכן אם יפול דבר גוש רותח על השיש של חול, אין לאוכלו, מ"מ כשיש עוד צירופים יהיה צירוף שעבר הגעלה, ומשום חומרא דפסח עושים כן לכתחילה).

שולחנות

ט. בשו"ע (תנ"א ס"כ) כתב השולחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלים כל השנה רגילים לערות עליהם רותחין לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדרות לתוכן. ומיירי בשולחנות שדרך להשתמש בהם ברותחין וכו'. (וזהו בעצם דינו של השיש הנ"ל שהוא כמו שולחן שמניחים עליו רותחים, שעיקר דינו בהגעלה עיין לעיל) ולמעשה כהיום לא כ"כ נוהגים את זה מכמה סיבות, ראשית, כיון שהשולחנות כהיום בדרך כלל מצופים בפורמיקה, שבפשיטות לא מהני ליה הגעלה, כיון שהוא כמין פלסטיק. ועוד, כיון שבדרך כלל כשאוכלים מאכלים רותחים (מצוי יותר בבשרי) משתמשים במפה, וממילא השולחן לא בולע, ואף אם משתמשים בלא מפה, כמו שיש משתמשים בשולחן מטבח כשאוכלים מאכלי חלב, בלא מפה, ויתכן שהניחו בורקס רותח על השולחן עצמו, וממילא השולחן בלע חמץ מדבר גוש שדינו ככלי ראשון לחומרא, מ"מ בפסח מקפידים שלא להניח כלל אוכלים על השולחנות בלא מפה, ויש מהדרים להניח שתי מפות, וממילא אין לחוש שיגיע בליעות של חמץ לאוכלים של פסח.

ציפוי הקיר כנגד האדים

י. ראוי לכסות בנייר כסף גם את הקיר שכנגד הכירה, ששם רגילים האדים החמים לצאת לשם, מחמת חשש שבלוע שם בליעות של חמץ ועתה בפסח כשיהיו אדים יוציאו את הבליעות מהקיר בחזרה, אך הני מילי באופן שיש לתלות שהאדים המגיעים לשם הם בשיעור של יד סולדת.

יא. ובכלל זה, אין להשתמש בפסח באותו קולט אדים שמשתמש בו כל השנה.

כיורים

יב. כיון שכהיום הכיורים הביתיים עשויים מחרסינה, שלא מהני ליה הגעלה, ומאידך, יש לחוש שהכיורים בלועים מחמץ גמור, ע"י עירוי חמץ מכלי ראשון במשך השנה, או ע"י נפילת דבר גוש רותח, וממילא הכיור בלוע מחמץ. ואם יפול דבר חם על הכיור בפסח יחזור ויבלע ממנו החמץ (ואף שאינו בן יומו, מ"מ בפסח מחמרינן גם על טעם פגום, כמבואר בסימן תמ"ז ס"י).

לכן מקובל להניח כיורים מפלסטיק בתוך הכיורים הרגילים (מלבד זאת רבים נוהגים גם לערות רותחים על הכיור עצמו,

אע"פ שאינו מועיל). ואזי אין שום חשש נגיעה מהכיורים למטה. (גם אם יהיה סתימה בפסח ויהיו מים בין ב' הכיורים מ"מ בדרך כלל לא יהיו המים יד סולדת, וא"כ לא יוכלו להוציא בליעה מהכיורים שלמטה, ואפילו אם יהיו יד סולדת הוא כבר לפחות כלי שלישי, מהדוד שמש או הבוילר, לצינורות ומהצינורות לכיור הרגיל וממנו לכיור הפלסטיק) יש שמשתדלים שיהיה רווח בין הכיורים, היינו שהתחתית של הכיור הפלסטיק לא תשב ממש על הכיור הרגיל, וזאת ע"י שהפלסטיק יהיה פחות עמוק, או להגביה ע"י הנחת דבר מתחת אפשר להשתמש עם משחק של ילדים כמו לגו וכדומה.

ברזים

יג. מאחר ויש חשש שאולי נשפך חמץ רותח על הברז, ובפרט דבר גוש שדינו לחומרא ככלי ראשון, כיון שהברז ממתכת דמהני ליה הגעלה, לכך רגילים להכשירו, ולכן יערה עליו מים רותחים מהמיחם. וראוי לעשות כך, להדליק את המים חמים ולפתוח את הברז מים חמים, וכשנשפך ממנו מים רותחים, באותו זמן לערות עליו ג"כ מים רותחים מבחוץ. ונמצא מוכשר. (כן הובא בשם בעל שבה"ל) וממילא אף אם במהלך הפסח יפול דבר רותח על הברז, לא ייאסר [ואף לדבר גוש שיפול על הברז יועיל, דאף דאם בלע מגוש דחיישינן שהוא ככלי ראשון ממש, מ"מ כיון שהברז מסתמא היה צונן כשנפל עליו, א"כ הוי תתאה צונן, שאינו בולע אלא כדי קליפה ומהני ליה הכשרה ע"י עירוי].

ידיות הברזים

יד. ידיות הברזים, לכאורה אם עשויין מניקל שהוא מתכת, מהני ליה הגעלה כמו הברז עצמו. אך אם הברזים מפלסטיק לא מהני להו הגעלה, ולכך סגי לנקותם היטב, (ויש לעיין אי יגע דבר גוש רותח בברזים בפסח, האם ייאסר מחשש שמא בלע חמץ, ויצטרך ליטול כשיעור כדי קליפה כדין תתאה צונן. ויש לומר כיון שאינו ידוע שבלעו חמץ, ועכ"פ הוי טעם פגום, אף שלדעת הרמ"א תמ"ז ס"י מחמירים בפסח, מ"מ הוי ספק רחוק בדבר פגום ולא חששו, ועוד דמבואר ברמ"א ביו"ד סימן צ"א ס"ד גבי האי דינא דתתאה גבר דבעי קליפה, דבמקום שהבשר צריך קליפה אם לא קילפוהו ובשלו כך מותר בדיעבד, אכן עיי"ש בנו"כ מש"כ ע"ד הרמ"א הללו, ויתכן דלפי"ד אינו צירוף לכאן ואכמ"ל).

טו מהדרין להניח כיסוי על ידיות הברזים, כדי שאף אם יגע בחמין ליכא חששא כיון שהוא יותר מכדי קליפה. והמחמיר תע"ב.

מסננת לברזים

טז. רבים נהגו להניח לפסח מסננת נוספת לברז, משום חשש רחוק דילמא במקורות המים נפל איזה טיפה של חמץ, אך אינו מדינא, כיון שגם למשהו חמץ יש שיעור (אטו אם מישהו זרק פרוסת לחם א' למי הכינרת ייאסר כל מי הכנרת, הרי גם לכל-שהו יש שיעור, כמבואר בש"ס בכמה מקומות דמקשינן כמה הוא כל שהו. ועוד שכהיום יש כמה וכמה מערכות סינון בדרך עד שהמים מגיעים אלינו, וממילא כבר

נסתננו. ואף בברז במטבח בדרך כלל יש מסננת כל השנה).

יז. עכ"פ הא מיהא ראוי לעשות, במסננת שבלאו הכי יש בכל ברז במטבח, **לנקותה קודם הפסח**, שאם נאסף שם לכלוך או איזה תערובת חמץ שהמים לא יעברו שוב דרכם לכך ינקה את המסננת, וזהו חומרא יפה.

בקבוקי ילדים ומוצצים

יח. יש להבדיל למה הם מיועדים, בקבוקים המיועדים רק לחלב, או למטרנה בלבד (המצוי בילדים עד כחצי שנה, שעדיין לא אוכלים דגן), מדינא א"צ לחוש שבלוע בהם חמץ, ואפשר לשטוף את הבקבוק היטב עם חומר ניקוי ויכול להשתמש בו בפסח.

יח. אך בקבוקים המיועדים לדייסה עם דגנים, שזה חמץ גמור ובולע חם, אף דבדרך כלל הוי רק בכלי שני, כיון שאין כאן עירוי מכ"ר ששמים בדרך כלל את המים הרותחים ואח"כ את הדגנים, מ"מ לעניין פסח מחמרינן אפילו במה שבלע בכלי שני, (כמבואר ברמ"א תנ"א ס"א), וכיון שהבקבוקים והפיות עשויים מחומרים שלא מהני להו הגעלה (מפלסטיק או סיליקון וכדומה) א"כ יש להחליפם מדינא.

יט. מוצצי ילדים, כיון שאינו מצוי שישתמשו בו בחמץ חם, א"כ מדינא אין חיוב להחליפם בפסח, אלא ינקם היטב עם חומר ניקוי ודיו.

כלים חשמליים

ניקוי המקרר

א. כאמור לעיל לעניין ניקיון הארונות, ה"ה לענין המקרר, יש להוציא את כל המדפים והמגירות ולשטפם עם חומר ניקוי, ויש מעלה עם חומר פנטסטי וכדומה, שהוא חומר פוסל, וכן לנקות עם חומר את גוף המקרר, כך שבודאי לא יישאר כזית ואף לא פירורים פחות מכזית, ואף אם נחשוש שנשאר משהו שבמשהו, הרי הוא מטונף קצת ואינו עובר עליו. (כמו שנתבאר לעיל מהמשנ"ב תמ"ב ס"ק ל"ג) ואף אם נחשוש שידבק באיזה צורה לאוכל, מ"מ אין אחשביה, ויתירה מזה שהרי נפסלו מאכילת כלב ע"י החומר הנ"ל.

ב. כמו"כ יש לשים לב לעבור עם סמרטוט עם חומר על הגומיות שבצדדים, אין חובה להתאמץ להוציא שאריות של פירורים קטנטנים שספק אם הם מאכל או אבק, מאחר שכבר טינפם ע"י החומר, וכאמור לעיל פחות מכזית המטונף קצת לכו"ע בטל וא"צ לבערו, ויתירה מזאת דמסתמא כבר אין ראויים למאכל כלל, ע"י החומר הנ"ל.

ג. מצוי בתא הקפאה חורי אוורור, (נו-פרוסט) אשר לפעמים נקלטים אליהם פירורי חמץ וקשה להוציאם, ומצד עצמם היינו אומרים שהרי הם כמבוערים, אך לפעמים מצוי שהפירורים חוזרים ונזרקים בחזרה לחלל המקרר או ההקפאה, ואזי יש חשש שיחזרו ואף ח"ו ייאכלו. ומאידך לצפות בנייר כסף וכדומה א"א דנצרך לאוורור. ולכך ראוי לפתוח הברגים המחזיקים אותם ולנקות באופן שלא יישארו

פירורים שיכולים לחזור ולצאת. אם הדבר קשה, יש עצה לעטוף את החורים הנ"ל ע"י גרב וכדומה, שמחד גיסא זה נושם ומאידך לא יצאו הפירורים הנ"ל, ואם זה קשה יתכן שמספיק שישפוך לשם מעט חומר ניקוי שיפסלו מאכילת כלב, ואזי אף אם יצאו אין שם אוכל עלייהו, ויש לעיין בזה.

ד. רבים נוהגים להדר לצפות את מדפי המקרר כולם בנייר או ביניילון וכיוצ"ב, כדי שאפילו אם יש צד שנשאר איזה פירור לא ידבק כלל לאוכלים. ותע"ב.

תנור ומיקרוגל

ה. תנורים שמשמש לחמץ במשך השנה, נוהגים לא להשתמש בהם בפסח כיון שהכשרתם קשה, (דבעינן ליבון חמור) ובמילי דאכילה מקפידים אפילו יותר מכפי הדין, שלא יהיה אפילו משהו.

ו. למעט תנור פרוליטי שיש בו תוכנת הכשרה עצמית, שמגיעה לכ- 400 מעלות חום, בזה אפשר להשתמש בו בפסח. (ויש לבדוק כל תנור לגופו אם מגיע החום לכל מקום) וכבר העירו, שיש לצפות את הגומיות עם נייר כסף כיון דההכשרה לא מהני להם, וכן יש לצפות את כל דלת התנור העשויה מזכוכית, דלדעת הרמ"א (סוסי' תל"א) לא מהני ליה הכשרה כדין כלי חרס, לכך יצפה את כל הדלת מבפנים בנייר כסף עבה ואמיד. (ומ"מ יתכן דמדינא היסק כ"כ גדול כן מהני להו, כמו גבי תנור חרס עיין משנ"ב תנ"א סקי"ג, לכן יתכן שאינו מדינא).

ז. תבניות-אפיה שהשתמשו בהם בחמץ, אי אפשר להכשירם, דהא בעו ליבון חמור ולא יחזיקו בזה מעמד ועכ"פ חייס עלייהו ולא יעשנו יפה) ולכך אין להשתמש בהם בפסח.

ח. מיקרוגל, אע"פ שמדינא קל יותר, מ"מ לא ראוי להשתמש בו בפסח. מ"מ אם אדם נקלע לבית חולים וכדומה, ונצרך לדון לעיקר הדין, האם יכול להשתמש במיקרוגל, יעשה שאלת חכם. (דבמיקרוגל יש מקום להקל ע"י ב' כיסויים).

כיריים גז

ט. לכיריים אלו יש כמה חלקים, המשטח המבערים החצובות הידיות, ונפרט כל א' מהן מה דינו, הנה יש הרבה בני אדם שיש להם כיריים מיוחדות לפסח, ותע"ב. במקרה זה, לגבי הכירים של ימות השנה, יש רק לראות שלא דבוק חמץ גמור בעין, ולהצניעו כדין שאר הכלים שאין משתמשים בהם בפסח, (ויש מהדרים להשכיר לגוי, אף שמדינא א"צ כמבואר בסימן תנ"א ס"א, דאין איסור בל ייראה בבלוע בכלים רק חוששים שמא יש דבר בעין ולא רק דבוק). אך מדינא אין צריך לזה, ולכך רבים משתמשים באותו כירת גז גם בפסח ונפרט צורת הכשרתו בכל חלק ממנו.

א. המשטח, יש לנקותו מחמץ בעין, ואח"כ לכסותו בנייר אלומיניום, כדי שאם יפול עליו חמץ בפסח יהיה מותר באכילה (דאף אם יפול עליו דבר רותח, מ"מ כיון שהתאה צונן, דינו הוא שאינו בולע רק כדי קליפה, ועובי הנייר כבר הוא כדי קליפה. ומלבד זאת מתחת לנייר הוא יבש כמו שבדרך כלל אמור להיות, וא"כ אין יכול לעבור בליעות, דאין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה בלא רוטב).

ב. המבערים, צריכים הגעלה, וכמש"כ הרמ"א (תנ"א ס"ד) לעניין החצובות אך מדינא אין צריכים לזה, ראשית שבדרך כלל הם יבשים, וממילא אפילו אם בלעו חמץ במשך השנה, מ"מ אין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, וכמבואר ביו"ד סימן צ"ב ס"ז, וכן הביא במשנ"ב (תנ"א ס"ק ל"ד), והוסיף עוד דיש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו, כיון שבכל שעה היא על האש, וע"כ ודאי דסגי בליבון קל, ובדיעבד אף אם השתמש בלא ליבון אין לאסור. (ליבון קל דינו כמו הגעלה). למעשה יש שאין מגעילים אותם כלל, רק מכסים אותם בנייר כסף עבה וסגי בהא, אכן בדרך כלל יותר קל להגעיל בבית, שהוא פעולה לא קשה, מאשר לצפות. מפני שלא תמיד כ"כ נח להשתמש במבערים מכוסים, וגם שיש להיזהר שלא יסתמו את פתחי הגז וכדומה.

ג. החצובות, (היינו הברזלים שעליהן עומדים הסירים) יש שמחליפים אותם, אך אם אי אפשר בקל, אין צריך, רק יכסה אותם בנייר אלומיניום, והטעם כמש"כ גבי המבערים, אלא דהכא קצת יותר חמור, מאחר שאין הסברא שכל הזמן נשרף מהאש, כיון שלא כל החצובה כנגד האש. וא"כ אף דלגבי הסירים אם הם יבשים אין חשש, (דאין הבלוע עובר בלא רוטב) מ"מ אם יהיו רטובים או אם יפול אוכל ישירות על החצובה יהיה בעיה, לכך אם מכסים ובדרך כלל אף אם ישפך מעט מרק וכדומה על החצובות לא יירטבו החצובות עצמן, רק הכיסוי, וממילא לא יאסר. (אכן אם ידוע שהיה רטוב באותו שעה שהיה רותח, והרתיחה השפיעה עד למטה במקום החצובות עצמן שיהיה יד סולדת, היה מקום לדון לאסור אך אינו מצוי).

כירים חשמליות

י. יש כמה סוגי כיריים, יש שמועיל להם הכשרה ויש שלא מהני להם הכשרה. הכלל הוא, כשהמשטח שעליו מונחים הסירים הוא ממתכת או סוג ברזל אחר, מהני להו הכשרה, ע"י הגעלה, או ע"י ליבון קל, דהיינו הרתחה עד שקש יכול להישרף עליו.

יא. אך אם המשטח הוא מזכוכית, בין כיריים קרמיות, ובין אינדוקציה שפועל בגלי מגנט וכדומה, כיון שהמשטח שעליו מונחים הסירים הרותחים הוא מזכוכית, א"כ לרמ"א (תנ"א סכ"ו) אין לו הכשרה לפסח, ואף לדעת השו"ע שזכוכית אינן טעון הכשרה, בזכוכית שלנו שמעורבת עם עוד חומרים, יש מחמירים שלא מהני להו כלל הכשרה. וכן קרמיקה דינו כחרס דלא מהני ליה הגעלה. ולפי"ז מדינא אסור להשתמש בהם בפסח.

יב. אולם מצוי בשוק חומר כיסוי (מסיליקון) שעמיד בפני חום הכיריים האינדוקציה שניתן להניחו ע"ג המשטח, וזה מהני שפיר, אם אכן נשאר מתחתיו יבש, גם אם יגלוש מהסירים של פסח. והטעם דהא קיימא לן ביו"ד סימן צ"ב ס"ז דאין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, וא"כ אף אם יש בליעות של חמץ על המשטח של הכיריים אם הכיסוי משאיר אותו יבש אין הבליעות יכולות לעבור.

אגב, זו עצה ג"כ לעניין איסור בשר וחלב, דבכיריים אלו א"א להשתמש בבשר וחלב, וע"י הכיסוי הנ"ל אפשר.

פלטה ובלעך של שבת

יג. פלטה של שבת, חשמלית או בלעך שע"ג הגז, רבים מסלסלים לייחד פלטה חדשה לפסח, משום חביבות חומרא דחמץ, שלא להשתמש באותה פלטה שהשתמשו בה חמץ. ותע"ב. אך מדינא אין צריך לזה, ויש לה ב' אפשרות הכשרה, ולכתחילה עושים את שניהם (אע"פ שבעיקרון סגי בכל א' לבדו), ראשית יש לנקות מכל שאריות אוכל בעין (וא"צ להקפיד על מקומות שיש לכלוך שנעשה מכח שריפה ודומה) ואח"כ יש ב' דרכים, א' הגעלה, ע"י שמדליקים את הפלטה וממתינים שיגיע לחום הגבוה שלו, ובעוד הפלטה רותחת מערים מים רותחים מבחוץ עירוי מכלי ראשון שעמד על האש ועדיין מבעבע (ובפלטה חשמלית, יש להטות אותה מעט, שלא ישפכו מים רותחים על החוטים וגופי חימום פתוחים, ואולי עדיף לנתק את הפלטה מהחשמל לפני עירוי המים כדי שלא יקצר). ובבלעך שעומד על הגז, שיכול להגיע לחום גבוה יותר, סגי שמדליק האש מלמטה, למשך זמן שיהיה רותח כשיעור שקש נשרף, ומסתמא ע"י רבע שעה שיעמוד ריק על אש גבוהה כבר יגיע לשיעור זה, וא"צ גם לשפוך מים רותחים מלמעלה, דהכשרו ע"י ליבון קל וכדין החצובות הנ"ל, ובזה הוכשר. ב'. נהגו גם לעטפו היטב בנייר כסף עבה, כדי שלא יעמוד על המקום שעמד בו החמץ, ומעתה אף אם ייטוף מהסירים ביו"ט של פסח, כל שאין רטיבות מתחת לנייר כסף אין לחוש כיון שאין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה (וכ"ש מכלי לכלי) בלא רוטב. (ומדינא אפילו אם היה עובר ע"י רוטב, הרי עשה ליבון ואינו אוסר).

מדיח כלים

יד. מאחר שקשה לעמוד על דקדוק ניקיונו של המדיח כלים, כיון שיתכן שנשאר שם באיזה פינה חמץ בעין שלא נפסל מאכילת כלב, ויתכן שהמים הרותחים עוברים דרכו ונותן מעט טעם (אפילו פגום) בפסח עצמו, ויעביר אליהם בליעות החמץ, לכך יש להקפיד שלא להשתמש כלל במדיח כלים של חמץ בפסח.

קומקום חשמלי

טו. קומקום חשמלי המצוי, העומד במשך כל השנה על השיש, יש שעשוי מפלסטיק ויש שעשוי ממתכת (כולם הגוף החימום הוא מתכת אך כלפי חוץ יש שהוא מפלסטיק וכדומה ויש ממתכת). בכל אופן ראוי להחליף בפסח לחדשים. הטעם, אף שעיקר מטרתו היא רק לחמם מים, וא"כ אינו חמץ, מ"מ מצוי ששמים ע"ג מאכל להתחמם, ואם הניחו עליו פרוסת לחם וכדומה, הרי שבלע חמץ, אפילו אם אין דרכו בכך, מ"מ כיון שעומד על השיש כל הזמן, מצוי שעף עליו איזה חמץ במשך השנה, וכיון שהוא רותח אפילו אם החמץ היה קר יכול לבלוע כיון שהוא תתאה רותח, לכך אי אפשר להשתמש בו בפסח.

הגאון רבי **אהרן מיטלמן** שליט"א
מרא דאתרא קרית אבי עזרי – חפציבה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו

אפו מצות ב'מים שלא שלנו'

מעשה במאפיית מצות מהודרת, שכל החבורות של המדקדקים והמחמירים הגדולים באים לאפות שם את המצות שלהם. והנה, אחת החבורות הגיעו בשעות הבוקר ואפו בדחילו ורחימו את המצות שלהם, אלא שלאחר שסיימו את האפיה ובאו החבורה הבאה, התברר שהיתה להם טעות מרה, שהחבורה הראשונה לקחו בטעות את ה'מים שלנו' של החבורה השניה, וזה לא היה מים שלהם אלא 'מים לא שלנו'!

כששמעו אנשי החבורה השניה על מה שאירע, אמרו מיד שהם מוחלים להם ומקנים בלב שלם את המים שלהם לחבורה הראשונה. אך כעת התעוררו מספר שאלות:

א. האם המצות כשרות ואפשר לברך עליהם, או שמא כיון שבשעת האפיה הם היו גזולים, אם כן אולי חסר ב'לשמה' ואין אפשרות לתקן את המצות האלו למפרע.

ב. מה היה הדין במקרה שלא היו שמים לב לטעות עד ליל הסדר, וכשהיו מגלים זאת בליל הסדר כבר לא היה אפשר לבקש רשות ומחילה מהחבורה השניה, האם היה אפשר לברך על המצות האלו, או שכיון שהמים גזולים הרי זה מצוה הבאה בעבירה ואי אפשר לברך עליהם.

א. דין מצה גזולה

נפסק בשולחן ערוך (סימן תנד ס"ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. במה דברים אמורים, כשגזל מצה, אבל אם גזל חיטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה, שקנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו".

והוסיף הרמ"א: ולענין ברכה עיין לקמן ריש סימן תרמ"ט. וביאר המשנה ברורה: דשם מבואר דלענין ברכה בכל גווני אין לברך, אפילו במקום דקנה, דהוה ליה בוצע ברך נאץ ה', ובין הברכה דאכילת מצה ובין ברכת המוציא גופא.

הדי לפנינו שאם המצה עצמה גזולה, לא יוצאים בה ידי חובה, אבל אם גזל חטים וכל שכן מים, ועשה בהם שינוי, יוצאים בזה ידי חובה, אלא שלענין ברכה אי אפשר לברך, כי הוא בכלל בוצע ברך נאץ ה'.

ואמנם, אם הנגזל מחל על הגזילה, פשוט שאין כאן חשש גזל ומצוה הבאה בעבירה, ואפשר לברך על המצות האלו.

ולפי זה בעניינו שנודע הדבר לפני פסח והחבורה השניה מחלה לראשונה על המים, פשוט שמצד דיני גזל ומצוה הבאה בעבירה, אין בעיה ואפשר לברך.

אלא שאם לא היה נודע הדבר עד ליל פסח, כך שאי אפשר היה לשאול אותם, לכאורה אמנם היה אפשר לצאת ידי חובה במצות אלו כי המים נקנו בשינוי, דמעיקרא מים ועכשיו מצה, אבל לברך לכאורה אי אפשר כי יש כאן מים גזולים ובוצע ברך נאץ ה'.

ב. האם יש גזילה במים

אמנם היה מי שרצה לטעון שהמים לא נחשבים של החבורה השניה בכלל, מפני שלקחו אותם מההפקר, ואין למים חשיבות ממונית.

אך טענה זו הבל היא, וניכר מתוך דברי הטוען שאינו יודע בכמה טרחות ויגיעות טורחים ויגעים עד שמשיגים את המים, ואחרי טרחות רבות והוצאות כספיות רבות המים מגיעים, ומי שיקח את המים אפשר בהחלט לדרוש ממנו תשלום טבין ותקלין, כי מים כאלו אינם מים רגילים ומי שירצה אותם יצטרך לשלם עליהם הון רב, וממילא פשוט שהגוזלן הרי זה כגוזל דבר השוה הרבה כסף.

ג. שיטת רבי יהודה שאין ממש במים

עוד היה מי שרצה לטעון טענה מחודשת, שאולי אין כאן בעיה של גזל כלל, מפני שמים אין בהם ממש, והוכיח כדבריו מהלכות תחומין. דהנה מבואר בגמרא במסכת ביצה (לז ע"א) לגבי עירוב תחומין, שחפצי הבעלים מותר להוליכם רק כרגלי הבעלים, ואומרת המשנה שאם אשה שאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה - הרי אלו כרגלי שתיהן, דהיינו שמותר להוליך את העיסה רק למקומות שמותר לשתיהם ללכת, מפני שהעיסה שייכת לשתיהן. ורבי יהודה חולק וסובר "רבי יהודה פוטר במים, מפני שאין בהם ממש". דהיינו, שבעל המים אין מתחשבים בו בקביעת התחום של העיסה.

ופירש רש"י: מים אין בהן ממש - אין ניכרות לא בקדרה ולא בעיסה, הלכך אין מעכבות הולכתן. והוסיף רש"י שבגמרא מוקי לה בתבשיל עבה שאין המים ניכרים בו.

ולפי זה יש לדון גם בעניינו, שכמו שאמרו שמים שלא ניכרים לא מעכבים את ההיתר להוליך את העיסה לגבי תחומין, כך מים שנכנסו ולא ניכרים במצה לא מחשיבים את המצה למצוה הבאה בעבירה.

אלא שכמובן יש חילוק גדול בין הלכות תחומין להלכות גזל, כי בהלכות תחומין יש דין מיוחד שמה שלא ניכר אינו קובע לענין התחום, אבל אין זה נוגע כלל להלכות גזילה, שלענין זה סוף סוף יש כאן מים של אחרים בתוך העיסה, וכי יעלה על הדעת שאין זה גזל.

ד. האם דעת רבי יהודה כן בכל התורה

ואמנם, בירושלמי (חלה פ"ב) מבואר שרבי יהודה סובר שהמים אינם נחשבים גם בהלכות אחרות, שכן דנו שם לענין עפר חוץ לארץ שבא לסוריה בתוך ספינה, ודינו שנעשה כסוריה ומה שגדל בו מתחייב במעשרות ושביעית מדרבנן.

ואמר רבי יהודה, אימתי עפר חו"ל הבא לסוריא נעשה כסוריא, בזמן שהספינה גוששת. ואמר רבי חגיי שר' יהודה לשיטתו, שאע"פ שהמים מפסיקים בין הספינה לאדמה, בכל זאת הם נחשבים מחוברים לאדמה, מפני שלדעתו מים אין בהם ממש, וכמו שאמר בהלכות תחומין שבעל המים אינו קובע תחום בעיסה כי אין במים ממש, וכך גם בספינה הגוששת, אף על פי שהמים מפסיקים בין הספינה לאדמה, אין במים ממש ונחשב כאילו הספינה מחוברת לאדמה.

הרי לפנינו שלדעת רבי יהודה יש הלכה כללית במים שאינם נחשבים בכל דיני התורה. ואם כן, שמא אף בהלכות גזל אין בהם דין של גזילה ולא מצוה הבאה בעבירה.

אלא שיש לדחות טענה זו משתי סיבות: א. כל הנ"ל הוא רק דעת רבי יהודה, אבל חכמים חולקים עליו וכן הלכה, לדעתם יש חשיבות למים בין לענין מעשרות ובין לענין תחומין, וכל שכן לענין גזל. ב. גם בדעת רבי יהודה הירושלמי עצמו דוחה את הדמיון בין תחומין למעשרות, ומבאר שאילו אכן לדעת רבי יהודה לא היתה שום חשיבות למים, אם כן למה הוא מצריך שהספינה תהיה "גוששת", והרי אפילו בספינה הגבוהה מן הקרקעית הרבה, אין המים מפסיקים. אלא מוכח שגם לדעתו יש חשיבות למים, ורק בספינה גוששת דעתו שאין המים מפסיקין (ואולם יש לציין שבירושלמי בעירובין פ"ח ה"ו נראה שלא סברו חילוק זה עיי"ש).

ה. גזל בשוגג אינו גזל

עלה בידינו שלקיחת המים היא גזל גמור, ומצה שמעורבים בה מים אלו, יש בה חשש מצה גזולה. ואמנם בנידון דידן פנו אל בני החבורה השניה והם מחלו והקנו את המים לבני החבורה השניה. אך יש להסתפק מה יהיה הדין באופן שנתבררה הטעות רק בליל הסדר, בזמן שכבר אי אפשר לבקש מבני החבורה השניה למחול על גזילת המים. האם האם בכל זאת אפשר לברך על מצות אלו.

ונראה שיש צד גדול מאוד שאפשר לברך ואין בזה חשש של מצוה הבאה בעבירה, וזאת מפני שהגזילה היתה בטעות ובשוגג.

וכבר הביא בתשובות והנהגות (ח"ה סי' רכד) בשם המחנה אפרים (גזילה סי' ז) שאם אדם היה סבור שאוכל את שלו, לא הוי גזלן כלל אפי' אם אכלה, כיון דאינו מכוין להוציאו מרשות בעלים, והוכיח כן מדברי הריטב"א והתוספות בקידושין (נה. ד"ה אין מועל).

אבל מאידך הביא שם שדעת הכסף משנה שאמנם גזל בטעות אינו נחשב גזל בשעת ההגבהה, כיון דאינו מכוין לקנותו, אבל אם אכלה חשיב גזלן אפילו כשסבור שהוא שלו, [על פי זה דן הגר"מ שטרנבוך במי שהדליק נרות חנוכה במנורה של חבירו בשוגג מחמת שהמנורות היו דומות, דהוי מצוה הבאה בעבירה ולא יצא, כי הוא מכלה את השמן].

וכמו כן בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן כד) דן במי שעשה הבדלה ביין שאינו שלו

בשוגג, ומביא את דעת הקצות החושן והנתיה"מ (סימן כה) שגזל בשוגג אינו גזל ואין בזה קנייני גזילה ולא מצוות השבה, ומה שצריך לשלם על זה הוא רק מדין מזיק.

ומכאן נדון בעניינו, שכיון שגזילת ה'מים שלנו' היתה בטעות ובשוגג, אם כן אין לזה דין גזל כלל, וממילא אין מצוה הבאה בעבירה. ואמנם יהיו חייבים לשלם על המים מדין מזיק, אבל אין זה גורם להיות 'מצוה הבאה בעבירה', כי עבירה אין כאן אלא חובת תשלומין גרידא.

ונמצא שמצד מצוה הבאה בעבירה לכאורה אין בעיה להשתמש במצות אלו.

ז. חסרון נוסף בכוונת הלשמה

אלא שיש לדון לפסול את המצות מטעם אחר, שאולי נתינת מים גזולים במצות הוא חסרון בדין 'לשמה'. וזאת על פי דברי הפרי מגדים בהלכות ציצית (סימן יא ס"ק ה) דאם טווה חוטין גזולין, לא הוה לשמה, משום דבשעה שטווה עדיין לא היו שלו.

ומבואר בפרי מגדים שני חידושים, א. צריך להיות בעלים כדי לעשות לשמה, ב. אף אם קונה החוטין עצמם על ידי עצם מעשה הטויה, אין זה מועיל שהטויה תהיה לשמה, מפני שבשעת הטויה עדיין לא היו שלו.

ולפי דבריו לכאורה גם בעניינו יש חסרון בלשמה, דהנה כתב השולחן ערוך (סי' תס ס"א): אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי, ולא על ידי חרש שוטה וקטן.

וביאר המשנ"ב הטעם, דכתיב ושמרתם את המצות ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה, ונכרי וחש"ו לאו בני שימור נינהו. ועוד הוסיף שם דאפילו ישראל עומד על גבן ומזהירן שיכוונו לשם מצות מצה ג"כ לא מהני ואינו יוצא י"ח אפילו בדיעבד.

ועוד כתב המשנ"ב בהמשך דבריו: ובעוונתינו הרבים כמה אנשים מקילין ומניחין לקטן וקטנה ליתן מים לתוך הקמח, ושלא כדין עושין, דנתינת מים לתוך הקמח הוא בכלל לישה לדעת היש אומרים בסי' שכ"ד ס"ג, ולא נפיק ידי חובת מצה במצה כזו אם לא שלוקח מצות אחרות ללילי הסדר לקיים המצות עשה דאכילת מצה, עכ"ל.

הדי לפנינו שצריך לישת מצות לשמה, ולכן היא פסולה על ידי קטנים, וגם נתינת המים היא בכלל הלישה, ולכן אם קטן נתן את המים זה נחשב שקטן לש את המצות והם פסולים לליל הסדר.

ומעתה, לפי דברי הפמ"ג שחידש שבדבר שלא שלו לא שייך לכוון לשמה, ולכן הטווה חוטים שלא שלו פסולים לציצית, אולי גם בנידוננו לא יוצאים ידי חובה, דאף שהוכחנו שגזל בטעות אינו פוסל ואינו נחשב מצוה הבאה בעבירה, אבל יש כאן חסרון אחר, שכיון שהמים לא היו של אנשי החבורה, אם כן הם לא יכולים לכוון לשמה בנתינת המים.

ז. לשמה בדבר שאינו שלו

ומצינו בעוד כמה אחרונים שכתבו כדברי הפרי מגדים שאי אפשר לכוון לשמה במה שאינו שלו, דהנה בשו"ת משיב

דבר (ח"ב סימן עד) נשאל על בכור תם שנשחט בעבירה, ונעבד העור לשם קדושת ספר תורה ונעשה יריעה והתערבבה בשאר יריעות, ולא יכלו להכירה, ועשו מהם ספר תורה, האם מותר לקרות בה.

והשיב דאסור לקרות בו בציבור, והטעם, דאי אפשר להקדיש עור של איסורי הנאה לסת"ם בעימוד לשמה וכן בכתיבה לשמה, דכשם שאי אפשר להקדיש דבר שאינו שלו, הכי נמי אי אפשר להקדיש דבר של הפקר שהרי אינו ברשותו, ומה שמקדיש לא קדוש, ומאחר והוא איסורי הנאה, ממילא אסור לקרות בו בציבור, משום דאין בו קדושת ספר תורה, [ואין לומר שתתבטל יריעה זו ברוב, דדבר חשוב הוא ולא בטלה, יעו"ש].

וכדבריו העלה גם בעונג יום טוב (סימן צה) שדן בשאלה הנ"ל, וז"ל: כיוון דקיי"ל ס"ת בעי עיבוד לשמה והסכימו כמעט כל הפוסקים לפסול בדיעבד בלא נתעבד לשמה, ובסנהדרין (דף מ"ח) מדמינן עיבוד להזמנה... והזמנה הוא מטעם יחוד... ובב"ק (דף סו) אמרינן משכבו ולא הגזול ופי' התוס' דאם גזל עור של חבירו ויחדו למשכב, דאינו מקבל טומאת מדרס דלא מהני יחוד לדבר שאינו שלו... וא"כ דבר ברור הוא דאם גזל עורות של חבירו ועיבדן לשם ס"ת דאסור לכתוב עליהם ס"ת... דלא מהני יחוד בדבר שאינו שלו, וא"כ עורות של איסורי הנאה דקיי"ל דלאו דידי' נינהו ולאו ברשותו קאי... אין לו בו זכות ולא מהני יחודו ועיבודו כמו בדבר שאינו שלו, יעו"ש.

וכעין זה העלה באור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) בביאור דברי הרמב"ם בהלכות ציצית (פ"א הי"א) שכתב שציצית העשויה מצמר קדשים פסולה, והקשה מה טעם הפסול, דבשלמא בציצית של עיר הנדחת כתב הכסף משנה (שם) משום דכתותי מיכתת שיעורא, אבל צמר של קדשים אף על גב דאסור בהנאה הא מצות לאו ליהנות ניתנו, וכתותי מיכתת לא שייך אלא בשל ע"ז ועיר הנדחת. אלא ביאר האור שמח, דכיון דאסור בהנאה תו לא מצי לטוותן לשמה, דאינו יכול להתפיסן במחשבת לשמה, כיון דאיסורי הנאה הוי, ואינו בעלים לטוותן לשמה. והוסיף האו"ש דמדברי הרמב"ם האלה למדנו שאם עיבדו קלף של ס"ת מעור בכור תם שנשחט, דפסולה, דאינו יכול לעבדה לשמה כיון דאסורה בהנאה, יעו"ש.

הדי לפנינו שיטת הרבה אחרונים שאי אפשר לכוון לשמה בחפץ שאינו שלו, וממילא בעניינו שהמים לא שלו, לכאורה לא יכול לכוון לשמה.

ח. חילוק בין לשמה באפיית מצה לשאר המצוות

אלא שיש לפקפק בזה, דהנה העונג יום טוב במקום אחר (סימן ב) מייסד שיש חילוק גדול בין דין לשמה באפית מצות לדין לשמה בשאר המצוות, שבכל הדברים שצריכים לשמה, הכוונה שצריך לייחד את הדבר לשם אותה מצוה, וכגון כשכותב גט צריך לייחד את הכתיבה לשם אותה אשה וכו'.

אבל באפיית מצות עיקר הדין לשמה הוא לשמור שלא יחמיץ, ואם אדם שומר על מצות של חבירו שלא יחמיצו, ואחר כך לוקח את המצות לעצמו, פשוט שאין בזה

בעיה כי העיקר הוא לשמור שלא יחמיץ, ואין זה דומה ללשמה של כל התורה [עד כדי כך שמורינו הגר"מ גרוס שליט"א דן מה הדין במי שכיוון באפיית מצות לשמה של כל התורה, ולא כיוון ללשמה של חימוץ, אם זה נחשב שנעשה לשמה או לא].

ולפי יסוד זה של העונג יו"ט, לכאורה בענייננו אין בעיה של לשמה למרות שהשתמשו במים שאינם שלהם, שכן רק במקרה שצריך לייחד את הדבר לשם דבר מסויים, בזה אמרינן שאי אפשר לייחד חפץ של השני לשם המצוה, אבל כאשר כל הלשמה הוא רק 'לשמור שלא יחמיץ', את זה אפשר לעשות גם במצה גזולה, כי סוף סוף שומר שלא יחמיץ.

אולם יש להעיר בזה, שאכן באור שמח (פ"ו מחמץ ומצה) בתוך דבריו האריך לבאר שמצה של מעשר שני, למ"ד שמעשר שני ממון גבוה, פסולה למצה מצד שאי אפשר לכוון בה לשמה, מפני שהוא ממון גבוה, יעו"ש. ומבואר בדבריו שמצה שווה לכל דיני התורה לענין זה שאי אפשר לכוון לשמה כשאינו שלו.

ואם כן חוזרת השאלה, האם המצות בנידו"ד כשרות, או שמא מכיון שנתנו מים שלא שלהם בתוך הקמח, אין זה נחשב נתינה לשמה ופסול.

טין מדוע אין חסרון בכוונת הלשמה בנידו"ד

והנה יש מקשים קושיא עצומה על הסברא הנ"ל שאי אפשר לכוון לשמה בדבר שאינו שלו, שהרי מפורש בשולחן ערוך (שהבאנו לעיל) שאם גזל חטים ואפאם ועשה מצה, המצה כשרה, אלא שיש איסור לברך. ומבואר שאין חסרון מצד הלשמה.

וצריך לומר שהאור שמח יסבור שמכיון שהוא קונה את החטים הגזולות בשינוי, ממילא אין בעיה של לשמה, כי זה נחשב שלו [מה שאין כן במעשר שני שזה נשאר שייך למעשר שני גם אחרי השינוי].

וכן מפורש להדיא באמרי בינה לגבי ציצית, שאם טווה בחוטים שלא שלו, אין בזה חסרון של לשמה, מפני שהוא קונה את החוטים בשינוי בעצם הטוויה.

ואמנם הבאנו לעיל את דברי הפרי מגדים לגבי ציצית שאפילו שקונה את החוטים בשינוי בכל זאת פסול כי חסר בלשמו, הרי לא אמרינן 'באין כאחת' לגבי זה שאפשר לכוון לשמה. ולפי דעתו קשה מהשולחן ערוך שאפשר לאפות מצות בחטין גזולים. - וצריך לומר שלדעתו אין חסרון לשמה במצות כיון שהלשמה בהם הוא רק שימור מחימוץ, ולא שצריך לייחד בעלים מסויים, ולשמה כזה אפשר לעשות גם במצה שאינה שלו.

ולסיכום נמצא שכאשר אופה מצות בחטין גזולות, לכו"ע אין חסרון לשמה, לפי הפרי מגדים - מפני שבמצה הלשמה רק למנוע חימוץ ואין צריך לזה בעלות, ולפי האור שמח - מפני שקונה את החיטים בשינוי וזה נעשה שלו.

ומעתה נשוב לנידו"ד שלקחו מים שאינם שלהם לאפיית המצות, והסתפקנו אם יש בזה חסרון לשמה. והנה, לפני הדעות שכל הלשמה הוא שימור מחימוץ, בודאי אין בעיה של לשמה.

אבל לפי דעת האור שמח שגם לצורך הלשמה של מצה צריך בעלות, ורק שמועיל קנין בשינוי, כאן יהיה בעיה, כיון שאנשי החבורה הראשונה לא ידעו שהמים אינם שלהם, וגזלו אותם בשוגג, ובשוגג אין קנין בשינוי. ונמצא שיש חסרון בלשמה.

י. יתכן שהמים נחשבים להפקר לפני שנפלו לתוך הקמח

אמנם נראה שיש לומר בזה סברא אחרת שהמים נעשים של בני החבורה הראשונה למרות שגזלו אותם בשוגג, מפני שברגע שהמים היו באויר מעל הקמח של החבורה הראשונה, הם היו אבודים לגמרי מהחבורה השניה, כי אין דרך להחזיר מים, ואחרי שהם יפלו לקמח אין דרך להוציא אותם משם, ואם כן הם כבר היו במצב של אבודה מהם והוי כהפקר.

והרי זה דומה למה שכתב הנתיה"מ (סי' שסא סק"ב) שאם ראה אנס בא כנגדו והמטלטלין מונחין עדיין לפניו ונתייאש, זה ג"כ הוי יאוש, כמבואר בב"ק קט"ו [ע"ב] בראה אנס בא כנגדו שאינו יכול לחלל עליו מעשר שני מפני שהוא הפקר, ויאוש זה הוי ממש כמו יאוש דאבידה דהא נתייאש קודם שבא ליד הגזלן.

ואף [ד]הגזלן ודאי דנעשה גזלן עליו, דהא מחמתו בא היאוש כיון שבא לגזלו, מ"מ כיון שכבר קודם שבא ליד הגזלן נעשה אבידה, לא הוי יותר מגזל דאבידה דאין עליו שום חיוב השבה, ומשו"ה כל המציל ממון זה פטור מלהחזיר, וגם חיוב תשלומין של הגזלן אינו רק מטעם גרמי, עיי"ש.

ומיכאן נלמד לענייננו, שהמים עוד לפני שהגיעו לתוך הקמח כבר היו אבודים, ונעשו כהפקר, והכוונה של לשמה צריכה להיות רק מהרגע שהמים נוגעים בקמח שאז מתחיל הלשמה, וממילא הנותנים יכולים לכוון לשמה, כי באותו זמן המים כבר יצאו מרשות הבעלים הקודמים.

יא. יש ניחותא דמיצוה

עוד יש לדון להכשיר את המצות מטעם אחר, והוא משום ניחותא דמצוה, דהנה כתב הקצות החושן (סימן רסב סק"א) דאף דקיי"ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מ"מ אם לקח אתרוג של חבירו שלא מדעתו יצא, כמבואר בפוסקים (ט"ז או"ח סימן תרלז סק"ד) והטעם דבמצוה אפילו לא ידע מעיקרא הוי יאוש, כיון דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, יעו"ש.

ואם כן אף בנידוננו יש לומר כן, שמכיון שזה מצוה, וברור שבעלי המים לא רוצים שאחרים יכשלו ולא יצאו ידי חובה, ובפרט שמצידם המים ממילא כבר אבודים, לכן אמרינן שבכה"ג יאוש שלא מדעת הוי יאוש, והחבורה הראשונה שהשתמשו במים זכו בהם. ואמנם עליהם לשלם מדין מזיק, אבל חסרון של לשמה אין כאן.

הגאון רבי **שאול יהודה פרידמן** שליט"א
מו"צ בקהילתנו ביתר עילית

אמירת 'לשם מצות מצוה' בשאופה את המצות לאחד זמן

כתיב (שמות יב יז) ושמרתם את המצות,
וילפינן שצריך לשמור את המצות מחימוץ, והשמירה צריכה להעשות לשמה (משנ"ב סי' תס סק"ג) ולפיכך כתב השו"ע (שם ס"א) שאין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה ע"י נכרי ולא ע"י חרש שוטה וקטן.

והסבימו רוב הפוסקים שצריך שהשמירה
מן החימוץ תיעשה דווקא ע"י מי שעוסק במצה. אך יש פוסקים שמקילים אם ישראל עומד על גביהן ומזהירן לעשות לשמה (משנ"ב שם סק"ג), והוא כדעת רב האי גאון המובא ברא"ש (פסחים פרק כל שעה סי' כו). ויש שביארו שהטעם הוא מפני שהישראל העומד ע"ג מזהירו לעשות לשמה, ויש שביארו שהטעם הוא מפני שמצות אינן צריכים 'עשייה' לשמה, אלא רק 'שימור' לשמה, וזה סגי אפילו באחר שעומד ומכוין לשומרו מן החימוץ לשם מצת מצוה (עיין שעה"צ שם סק"ד). ובחזו"א (מסכת פסחים סי' קכד לדף לה.) ביאר שהמתירים ס"ל דעיקר דינא דושמרתם את המצות הוא השימור מן החימוץ, והרי הישראל משמר. והמחמירים ס"ל שדווקא העושה את המצה הוא צריך להיות המשמר [ונפק"מ גם לנדון כשרות מצות המכונה למצות אכילת מצה, כאשר ישראל עומד על גבה ומשמר את העיסה שלא תחמיץ].

עוד מבואר שם בבה"ל (ריש סי' תס ד"ה
אין לשין) שהעיקר כדעת הפוסקים דשימור לשמה הוא מדאורייתא, ולפיכך א"א לסמוך על חזקה דרבא ליתן לנער צעיר להתעסק באפיית המצות לפני שיתמלא זקנו. ועוד כתב שם בשם הפוסקים שצריך שיוציא בפיו שעושה לשמה, ועיי"ש מה שדן לעניין דיעבד אי סגי רק במחשבה.

מהאי טעמא נהגו לומר לפני ההתעסקות
באפיית המצות 'כל מה שאעשה בעסק המצות ושמירתן מחימוץ הריני עושה לשם מצת מצוה', וכוללים גם את העשייה וגם את השימור שיהיו לשם מצת מצוה.

ויל"ע אם צריך להסמיך את אמירת
הלשמה ממש לתחילת ההתעסקות במצות, ולכמה זמן מועילה אמירה אחת לייחד את כל עשיותיו לשם מצת מצוה.

והנה לעניין ציצית כתב המשנ"ב (סי' יא
סק"ה) שאם אמר בתחילת הטווייה שעושה לשמה די בזה אפילו ליומא אחרא, דסתמא תו לשמה קאי, דכל העושה על

דעת הראשונה הוא עושה. וכן כתב (סי' לב ס"ק כה) לעניין עיבוד העורות לסת"ם שאפילו אם נמשך העיבוד כמה ימים מהני, דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. ומשמע שצריך להגיע לטעם זה שהוא עושה על דעת הראשונה [ובאמת מבואר בבה"ל (סי' יא ס"ב ד"ה לשמן) שאם זה שהמשיך את העשייה היה אדם אחר, לא מהני]. אכן אם אמר במפורש שכל הטווייה שיטווה יהיה לשם ציצית, כתב הבה"ל (סי' יא ס"א ד"ה שיאמר בתחלת) שאין צריך להגיע יותר להטעם דכל העושה וכו' [והוכיח זאת מדברי התוס' (זבחים ב: ד"ה הא לשם פסח) שכתבו בסו"ד דסגי שיאמר בתחילת השחיטה שעושה כל השחיטה לשם פסח ואין צריך לדבר כל שעה ולומר ששוחט לשם פסח, והא דדייק הש"ס שם שאם בתחילה שחט לשם פסח ובסוף שחט בסתמא פסול, היינו באופן שלא אמר בתחילה שעושה כל השחיטה לשם פסח], וכן כתב (סי' יד ס"ב בה"ל ד"ה בלא כונה) לעניין תליית הציצית בבגד שאם אמר במפורש לפני תליית הציצית הראשונה שכל הציצית שיתלה אח"כ יהיה הכל לשם ציצית, א"צ להגיע להטעם דכל העושה וכו'.

ולפ"ז יש לעיין מדוע לעניין מצה לא הזכיר
הבה"ל כלל את הסברא דכל העושה וכו'. אלא כתב (סי' תס ס"א בה"ל ד"ה וקטן) שכל אחד יאמר שמה שיעשה היום בענין מצה זו יהיה הכל לשם מצות מצה. וא"כ משמע שאם לא כלל באמירתו את כל מה שיעשה בהמשך היום, אלא רק ייחד את המצה הראשונה לשם מצת מצוה, לא מהני.

ונראה פשוט שהוא משום דס"ל שממצווה
אחת למצווה אחרת לא אמרינן שעושה על דעת הראשונה, וממילא לא מהני ממצה לחבירתה. ולפיכך צריך דווקא לומר שכל מה שיעשה היום יהיה לשם מצות מצווה, דבכי האי גוונא אין צריך להגיע לסברא דכל העושה וכו'. וכן מוכח מדברי הבה"ל הנ"ל (סי' יד ס"ב ד"ה בלא) שהוכיח מדברי התוס' (זבחים ב: ד"ה הא לשם) דאם עושה על דעת הראשונה מהני אפי' בשתי פעולות נפרדות כיון שכל ארבעת הציציות הן מצווה אחת דמעכבין זה את זה. ומבואר שאם אינן מצווה אחת לא מהני מה שעל דעת הראשונה הוא עושה.

ולפ"ז אדם הכותב כמה מזוזות או שהפסיק
באמצע כתיבת מזוזה ועובר לכתיבת מזוזה אחרת, לא סגי במה שקידש את כתיבת המזוזה הראשונה, אלא צריך לחזור ולקדש שנית לפני תחילת כתיבת המזוזה השנייה, כיון שהן מצוות וקדושות נפרדות.

אכן בספר משנת מרדכי (עמ' תיב סעיף ב)
להגר"מ פרידלנדר כתב בשם הגרי"ש אלישיב שאם לא חזר וקידש, יכול לסמוך על הקידוש הראשון, כיון שכתבם ברצף ובישיבה אחת והוא עוסק עתה במזוזות. ולפיכך סופר שסיים כתיבת פרשיות או מזוזה [שקידשם כדין] ומיד התחיל בכתיבת פרשיות נוספות או מזוזה חדשה, מועילה אמירתו הראשונה אף לכתיבה הנוספת, כיון שהמשיך את כתיבתו ברציפות. ואף אם המשיך את כתיבת הפרשיות או המזוזה הנוספות למחרת, וגם אז לא קידש את כתיבתו, כשרים, כי כיון שהקידוש הועיל לתחילת הפרשיות השניות, ממילא גם את

המשך כתיבתן על דעת הראשונה הוא עושה (משנת מרדכי עמ' עב סעיפים רנט-רס).

ושמעתי עוד בשם הגאון בעל שבט הלוי שצידד שיתכן שאם סופר אמר שכל ספרי התורה שיכתוב כל ימיו ה"ה כותבם לשם קדושת ס"ת וכל פרשיות התפילין שיכתוב וכו', גם זה מהני.

אך לענ"ד מדברי הבה"ל שלא סמך באפיית המצות על הסברא דכל העושה וכו' מבואר שאפילו אם ממשיך את כתיבתו ברצף לא מהני, כיון שהם מצוות נפרדות ואינם מצוה אחת. ולפיכך נראה שאם הסופר חושש שישכח לקדש בעת מעבר לפרשיות או למזוזה אחרים, שיאמר בפירוש בתחילת הכתיבה שאת כל הפרשיות שיכתוב היום הוא כותב לשם קדושת תפילין ואת כל המזוזות שיכתוב היום הוא כותב לשם קדושת מזוזה, דבאופן זה אין צריך להגיע לסברא דכל העושה וכו'.

וכן מצינו בדברי הפוסקים גם לעניין הכוונה בעת הזכרת השם שמבואר בשו"ע (או"ח סי' ה) שצריך לכוון שהוא אדון הכל וכו', שכתב בסידור תפלה לדוד לבעל אשל אברהם מבוטשאטש שיאמר כל יום לפני ברכות התורה הריני מכוון מעתה עד למחר בעת הזאת וכו', וכ"כ בסוף ספר אפיקי ים (פניני ים אות ג) שעניין גדול הוא להתנות: כשאזכיר 'בכל היום' שם אד' ב"ה כוונתי שהוא אדון הכל, ובמקום שנכתב שם הוי' ב"ה כוונתי שהוא אדון הכל והוא הי' הווה ויהי', וכשאזכיר שם אלקים ב"ה, כוונתי שהוא השליט בכל העולמות כולן ותקיף ובעל כל הכוחות כולם. ומשמע דעכ"פ האמירה צריכה להיות באותו יום.

וי"ע מה הטעם שהצריכו הפוסקים לומר זאת בכל יום. עוד י"ע דמסתימת דברי הפוסקים לעניין אפיית המצות משמע שאם אכן אמר שכל מה שיעשה 'היום' יהיה לשם מצות מצוה מהני אפילו אם הפסיק באמצע ויצא לשוק, וצ"ב מאי מהני זה שהוא עדיין אותו 'יום', כיון שכבר הסיח דעתו מן האפייה. ואם באמת מהני אף אם הסיח דעתו, מאי נפק"מ בין אותו היום ליומא אוחרא. ואולי הפוסקים מיירי דווקא כשלא הסיח דעתו מן האפייה, ואז כיון שהוא עדיין באותו 'יום' מהני אפי' שהן מצוות נפרדות. ואולי לאו בדווקא קאמרי, ובאמת יכול לייחד שעושה לשמה גם את מה שיעשה לאחר זמן. [ואין לדמות דבר זה להקדש וגט וקידושין לאחר שלשים יום, דהתם הוא עושה 'חלות' בעת דיבורו, אבל בנידו"ד אינו עושה איזה 'חלות', אלא שצריך לגלות מה מהות הפעולה שהוא הולך לעשות, ועיין] וצ"ע עוד בזה.

ובני הרה"ג ר' אברהם יעקב שליט"א הביא ראייה ממה דאי' בנדרים (כג:) שהרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. ופי' שם הרא"ש דראש השנה דבר מסוים נקט, שהוא תחילת השנה, וה"ה בכל עת שירצה ולכל זמן שיקבע. ומבואר לכאורה שיכול לגלות ולהתנות שיהיו נדריו בטלים זמן רב קודם הנדר. וא"כ גם בנידו"ד י"ל שיכול לגלות שכתיבתו השמירה מן החימוץ היא לשמה גם זמן רב קודם הכתיבה והאפייה. אך לענ"ד אין ראייה מדיני

נדרים לנידו"ד, דבנדרים ושבועות קיי"ל דבעינן שיהיו פיו ולבו שווים (עיין שבועות כו:, רמב"ם פ"ב מהל' שבועות הי"א ופ"ב מהל' נדרים ה"ב) ואם גילה דעתו שאינו רוצה באמת את הנדר, אפי' זמן רב לפני הנדר, הוי כעין טעות בנדרו, ואין צריך כלל להגיע לסברא שעושה על דעת הראשונה, ואדרבה מבואר בסוגיא (שם) שאם זכר את תנאו בשעת הנדר אין הנדר בטל, וכ"ה בשו"ע (יו"ד סי' ריא ס"ב). וא"כ אין ראייה מזה לדברים שהאדם צריך לייחס את מעשיו לשם מה הוא עושה אותם, דיתכן שכל שאינו מגלה דעתו סמוך למעשיו אין שייך לומר שעושה על דעת הראשונה.

וג"א הביא ראייה מהא דאי' בשבת (צ:) המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת חייב בכל שהוא, וכל אדם אין חייב עליו אלא כשיעורו. והק' התוס' (שם ד"ה המצניע) אמאי איצטריך למיתני דהא כבר תני לה (שם עה:) דכל שאין כשר להצניע ואין מצניעין כמוהו אינו חייב אלא המצניע. ותי' הפנ"י דלמסקנת הש"ס מתניתין מיירי כשהצניעו ושכח למה הצניעו והשתא מפיק ליה סתמא, וזה מה דאתי לאשמעינן דאמרינן כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. ומבואר שאפי' אם הצניעו זמן רב קודם וכבר שכח למה הצניעו מ"מ אמרינן שעל דעת הראשונה הוא עושה, וא"כ ה"ה בנידו"ד י"ל שאפי' אם חלף זמן רב מאז שהוא אמר שעושה את הפעולה לשמה מ"מ עדיין על דעת הראשונה הוא עושה ומהני. אכן בדברי רש"י שם מבואר שדין הוצאה בשבת אינו שייך לדין הכללי של על דעת הראשונה הוא עושה, שכתב רש"י (שם דף צא ריש ע"א) וז"ל: 'מהו דתימא, כיון דשכח בשעת הוצאה שלא היה זכור בהצנעתו. בטלה לו מחשבתו, ואין כאן לא חשיבות מחשבת הצנעה, ולא מחשבת הוצאה. קא משמע לן, דכל העושה סתם על דעת הראשונה עושה, ובחשיבותיה קמא קאי', עכ"ל. ומבואר דאין שייך לדין של כל העושה וכו', אלא דלא בטלה חשיבותו.

והנה כתב השו"ע (יו"ד סי' עדר ס"א) שכשיתחיל לכתוב צריך שיאמר, ספר זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה, ומספיק לכל הספר. וכתב שם הט"ז (סק"א): 'ובסמ"ג (עשין כה) כתב שיאמר עוד וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם, ע"כ, ונראה שכן נכון, דשמא ישכח אחר כך לקדש השם במקומו', עכ"ל. ובבה"ל (סי' לב סי"ט ד"ה בתחלת) הביא שהלחם חמודות (הל' ס"ת דברי חמודות סקי"א) והברכי יוסף (יו"ד סי' רעו סק"ג) חולקים על הט"ז. ובספר קסת הסופר (לשכ"ה סי' י סק"ה) הביא שבמלאכת הקודש (קונטרס השני סי' ה) האריך להוכיח שאין כוונת הסמ"ג לתחילת כתיבת הספר, אלא כוונתו לתחילת כתיבת האזכרות, ושגם הא"ר (סי' לב ס"ק לו) ושו"ת דבר שמואל (סי' עו) חולקים על הט"ז.

ולענ"ד נראה שמדעת הפוסקים החולקים על הט"ז וס"ל דלא מהני להזכיר את קידוש האזכרות בתחילת הכתיבה, מוכח להדיא דלא מהני לגלות שכותב את האזכרות לשמן אא"כ קידש אותן סמוך לכתיבתן, דאל"כ דל מהכא את מה שמרכיב את קידוש האזכרות יחד עם קידוש כל הכתיבה, הו"ל להועיל משום שכבר קידש

את האזכרות עצמן אע"פ שהוא זמן רב קודם כתיבתן [ואולי עכ"פ אם קידש את כל האזכרות שיכתוב באותו יום, אכן מהני. אך לע"ע לא מצאתי עצה זו בדברי הפוסקים].

והנה בספר הכתב והמכתב (פרק ט הערה כז) כתבנו לבאר את דעת הט"ז, דהנה לגבי קידוש הכתיבה מבואר בשו"ע הנ"ל שהקידוש שמקדש לפני תחילת כתיבת הס"ת יספיק לכל הספר, אבל את האזכרות צריך לחזור לקדשן בנפרד, וכמ"ש השו"ע (יו"ד סי' רעו ס"ב) והש"ך (שם סק"ב). ולכאורה ביאור החילוק בין קידוש הס"ת לקידוש האזכרות, שכאשר אומר בתחילת הכתיבה שהוא כותב לשם קדושת ס"ת, הרי הוא מזמין ומקשר את כתיבתו ל'קדושת ס"ת', והרי קדושת ס"ת איננה חלה עד שיושלם כל הספר, וכמבואר ברמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"א) שאם חסרה אפי' אות אחת אין דינה כס"ת אלא כחומש מן החומשים שמלמדים בהם תינוקות, א"כ כל זמן שלא הושלם כל הס"ת עדיין לא נעשית מחשבתו, ולפיכך הקידוש שקידש בתחילת הכתיבה מספיק לכל הספר, כי הוא זקוק לכל הספר בכדי שתחול הקדושה [וכמו שאין צריך לקדש כל אות מן האזכרות בנפרד]. אבל באזכרות, שכיון שהשלים את כתיבת האזכרה, כבר חלה עליה קדושת השם לכל דבר, ממילא כל אזכרה היא דבר נפרד, וכיון שסיים את כתיבת האזכרה כבר נעשית מחשבתו. ולפיכך צריך לשוב ולקדש כל אזכרה [אם הפסיק בין כתיבת האזכרות] וכמו שצריך לשוב ולקדש כשמתחיל בכתיבת ס"ת שני.

ולפ"ז א"ש דעת הט"ז דס"ל דסגי במה שיזכיר את קידוש האזכרות בתחילת הכתיבה, שהרי אם לא קידש את האזכרות, אפי' קדושת ס"ת לא חלה, כמפורש ברמב"ם (שם), לפיכך ס"ל להט"ז דמהני להזכיר את קדושת האזכרות בתחילת הכתיבה, דכיון שכל קדושת הס"ת תלויה גם בקידוש האזכרות, סגי במה שקישר אז את קדושת האזכרות לקדושת כל הס"ת.

ולפ"ז נראה שגם לדעת הט"ז לא מהני אלא אם כן עשה זאת לפני תחילת כתיבת כל הס"ת, שאז קישר את קדושת האזכרות לקדושת הס"ת, אבל אם שכח להזכיר את קידוש האזכרות לפני תחילת כתיבת הס"ת, ונזכר רק לפני כתיבת האזכרה הראשונה, תו לא מהני שיאמר שוב 'הריני כותב לשם קדושת ס"ת וכל האזכרות שבו הריני כותבן לשמן', שהרי הקידוש הנוסף [שהוא מקדש כעת שנית את כתיבת הס"ת] אינו לא מעלה ולא מוריד, שהרי קידוש זה אינו נצרך לקדושת הס"ת כלל, וממילא עתה כבר אי אפשר 'להרכיב' את קדושת האזכרות ולקשר אותם לקדושת הס"ת.

ולפ"ז גם מדעת הט"ז מבואר דקידוש למה שיעשה לאחר זמן לא מהני, שהרי גם הט"ז לא הכשיר אא"כ הזכיר את קידוש האזכרות יחד עם קידוש הכתיבה סמוך לתחילת הכתיבה, שאז קישר את קדושת האזכרות לקדושת הסת"ם אבל לא בקידוש בעלמא על לאחר זמן, וה"ה באפיית המצות, וכמו שנתבאר. וצ"ע עוד בזה.

הגאון רבי **יוסף הכהן רובינשטיין** שליט"א
רב קהילת אהל רחל גרין פארק מו"ע ומו"צ בקהילתנו

גדרי דין ושמרתם את המצות
והאם יש מעלה במצות שנטחנו בריחים של יד

ישנם המהדרים להשתמש במצות שנטחנו בריחים של יד, למצות מצוה של ליל הסדר, ויש לברר מה הענין בזה. כמו כן יש המדקדקים שישראל יר"ש יעשה את מעשה קצירת החיטים בלחיצת הכפתורים בקומביין, כדי שיהיה ודאי 'קצירה לשמה'. ויל"ע מה ענינו. ולשם כך נברר בס"ד יסודות הסוגיה.

דין שימור ודין לשמה

א] הנה במצוה ד'ושמרתם את המצות' מצינו שני דינים. האחד כפשטא דקרא דין 'שימור' לשמור את המצות שלא יבואו לידי חימוץ. ודין נוסף שהשימור צריך להיות 'לשמה'.

הדין הראשון נתבאר בגמ' (פסחים מ.) 'דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן בפסח, ובלבד שיאכל כזית מצה [כשירה] באחרונה, מאי טעמא, דלא עבד בה שימור'. ופירש"י דבבציקות של נכרים 'לא נפיק ידי חובת מצה משום דלא הוי ליה שימור לשם מצה. **ואעפ"י שאנו רואים שאין כאן חימוץ, מיהו למצה של מצוה שימור לשמה בעינן'.** (ואמנם לשון רש"י 'שימור לשמה בעינן' אך לכאורה למקרה הזה של בצקות של נכרים אין צורך להגיע לתוספת של דין לשמה, דבלא"ה אין יוצאין בו ידי חובת מצה של מצוה, כיון שלא נעשה בו שימור כלל, ונראה דרש"י הזכיר גם את דין לשמה, לומר שחסר כאן את שני הדינים, שכלל לא היה שימור וכל שכן שחסר דין לשמה[א]).

והדין השני מצינו במשנה דחלות תודה ורקיקי נזיר אין יוצאין בהן ידי חובת מצה. וביארו בגמ' (לח.) דאעפ"י שנתקיים בהם דין שימור מחמץ, כדי שיהיה כשר לתודה ולנזיר, מ"מ לא סגי בזה, 'מאי טעמא, אמר רבה 'ושמרתם את המצות' **מצה**

א. ואמנם יש ראשונים שנחלקו על רש"י ופירשו שמדובר שישראל שמר על גבי הנכרי, ואעפי"כ אין יוצאין בו יד"ח, כי לא נעשה שימור לשמה. (כמובא להלן), ולשיטתם לפו"ר גם בדין הזה כבר נאמר הדין של לשמה. אמנם י"ל דאף לשיטתם החסרון הוא מחמת שאין כאן כלל שימור, די"ל ששימור תלוי רק באדם שמתעסק עם עשיית המצה, וכמו שביארו כמה אחרונים, וכדלהלן בס"ד.

המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח'. ופי' רש"י: 'ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה, **כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה'**. – היינו דלא סגי בשימור מחמץ, אלא יש לשומרו להדיא לשם מצה של מצוה[ב].

ב] ולדינא מצינו את שני הדינים: א. שמצות של מצוה צריכים שימור, ולא די במה שאין בהם ריעותא של חשש חימוץ, אלא צריך לשמרם להדיא מחימוץ. [עי' שו"ע תנג ס"ד], ומצינו בפוסקים דמטעם זה גם חמץ שנתערב ונתבטל קודם הפסח, אף כשניתן להתירה בפסח, משום הפסד מרובה וכדו'. או באופן שיש היתר מכח ספק ספיקא, מ"מ אין להשתמש במצות כאלו למצת מצוה כיון שמ"מ לא נתקיים בהם דין שימור. (ע' מ"ב תסו סקי"ז, ושעה"צ תנג ס"ק סז).

ב. ועוד זאת מצינו ברמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ט) שפסק דחלות תודה אין יוצאין בהן ד'מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח'[ג].

[ואמנם בשו"ע לא נזכר דין זה של חלות תודה, וצ"ב, והיה מקום לומר כיון שמקרה זה הנזכר במשנה (של חלות תודה) אינו שייך בזמן הזה, אך מ"מ **פלא פלאות שלא מוזכר בשו"ע כלל עצם ההלכה שיש דין לעשות שימור לשמה.** ואף שלכאורה מרומז דין לשמה (בסימן תס ס"א) דעל כן 'אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א"י, ולא על ידי חרש שוטה וקטן'. [וכפי שכתב שם המ"ב סק"ג: 'הטעם דכתיב ושמרתם את המצות ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה, ונכרי וחש"ו לאו בני שימור נינהו'], מ"מ תמוה מאוד למה לא נכתב להדיא שהישראל צריך לכוין לשמה. [וכעין שמצינו בשו"ע סי' יא וסי' לב שיש דין לכוין לשמה בציצית ותפילין ויש לומר בשפתיו וכו']. ולכאורה נראה להוכיח מזה דס"ל לשו"ע כדעת הריטב"א שהובאו בביאור הלכה (תס סוד"ה אין לשין) דכשישראל לש עיסה לפסח, סתמא לשמה וסגי, ורק לגוי או חש"ו חסר בלשמה, עי"ש. ועדיין צ"ב].

שמוזרה משעת נתינת מים לקמח או משעת קצירה

ג] והנה דנו בגמ' (פסחים מ.) ממתי מתחיל הדין לשמור את המצות, ומבואר שם דזה פשוט שמשעה שנותנים המים לקמח ודאי צריכה שימור. כיון שמאז ואילך לולי

ב. וע"ש שרב יוסף ביאר טעם אחר 'דהוי מצה שאינה נאכלת כל שבעה'. והובא שם בגמ' תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דר' יוסף, עי"ש. ולפו"ר משמע שנחלקו כ"א בטעמו של חבירו. אמנם עי"ש ברש"י (ד"ה שאינה) ותוס' (ע"א ד"ה חלות) שאף ר' יוסף מודה לרבה שיש דין שימור לשם מצה, אלא שהוא מחמיר טפי שצריך שיהיה לשם מצה הנאכלת כל שבעה. עי"ש.

ג. וע"ע שם ה"ה שכתב כעי"ז גם לענין עיסת הכלבים שאם אין הרועים אוכלים ממנה אין יוצאין בה יד"ח מצה 'שאין זו משומרת לשם מצה'. אמנם שם יש לפרש דאינו משומר כלל, ורש"י (ביצה כא:) ביאר טעם אחר דאין יוצאין בה כיון דאין לו שם לחם.

השמירה הוא אמור להחמיץ. אך לגבי שמירה קודם לכן על החיטים, עי"ש דרבא רצה להוכיח שצריך שימור. ודחו את ראייתו "ואפילו הכי לא הדר ביה רבא, כדאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי הפיכתו הפוכו לשום מצוה (פי' דכשהם מעמרים וקושרים את העמרים בימות הקציר יהפכום לשם מצוה). והביאו על כך בגמ' "מר בריה דרבינא מנקטא ליה אימיא בארבא". [פרש"י: מנקטא לה אימיה חיטין מתחלת קציר לצורך הפסח, ועבדא להו שימור מעיקרא. ומצניעתן לבדם לצורך הפסח].

והנה נחלקו הראשונים בדעת רבא אי ס"ל דמעיקר הדין בעינן שימור גם לחיטים, או שהוא חומרא בעלמא. דהרא"ש כתב (פ"ב סכ"ו) "דאפילו שנדחו דברי רבא **מחמיר על עצמו היה לשמור מצה של מצוה משעת קצירה.** וכן משמע דחומרא בעלמא הוא מדקאמר מר בריה דרבינא מנקטא ליה אימיה בארבי, משמע דאימו לבד היה מחמיר וכל שאר החכמים לא נהגו כן. וכן מדקאמר רב הונא בצקות של נכרי וכו'. (דאין יוצאין בהן יד"ח מצה) משמע הא אם לקח קמח מן הנכרי ולש אותו א"צ לאכול כזית מצה באחרונה" (דיצא יד"ח).

אמנם הרי"ף כתב "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות". ומשמע דס"ל דלדעת רבא זה חיוב מעיקר הדין. ופסקינן כרבא. וכן משמע ברמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"ח וה"ט) שכתב: 'משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהר במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ. - לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ'.

ועיין בית יוסף (תנג) דלכאורה נראה שדעת הרי"ף והרמב"ם הוא שאפילו לעיכובא בעי רבא שימור משעת קצירה ונקטינן כוותיה, אלא שהר"ן (שם יב.) כתב גם בדעת הרי"ף דכוונתו "דלמצוה מן המובחר הכי עדיף שפיר, ומיהו אפשר שאעפ"י שלא עשה כן אלא שלקח חיטים מן השוק ושמרם לשם מצה יצא יד"ח"[ד].

וכך כתבו גם הריטב"א והרא"ה דאפילו לדעת הרי"ף שסמך על רבא, מ"מ אינו אלא למצוה. והשימור לעיכובא הוא רק משעת נתינת המים לקמח. וכן כתבו לדינא עוד ראשונים, דשמירה משעת קצירה בוודאי אינו מעכב אלא רק משעת לישה, ולשון המאירי ש'אין בזה סרך חובה', ומ"מ 'אם עשה שימור משעת קצירה הרי הפליג בדבר וראוי לעשות כן מיהא לכזית מצה שבאחרונה הואיל ויצא הדבר מפי אחרוני התלמוד'. ואמנם ברמב"ן וחי' הר"ן משמע שבתחילה נסתפקו בדבר שמא רבא מצריך

ד. ולא נתבאר בדברי הר"ן אם גם רבא גופיה רק החמיר על עצמו (וכהרא"ש), או דרבא ס"ל שהוא מעיקר הדין אלא שהרי"ף הכריע דראוי להחמיר כוותיה. אמנם מל' הר"ן שלא כתב שזה לחומרא אלא שזה "מצוה מן המובחר", משמע שיש בזה בוודאי מצוה, וע"כ דכן הוא דעת רבא דיש הידור מצוה בכל תוספת שמירה.
גם במש"כ הרמב"ם 'לפיכך אמרו חכמים..' נראה דהכוונה לרבא, אלא שלשיטתו משמע שזה מצוה גמורה מדברי חכמים.

שימור משעת קצירה אפילו בדיעבד. אך בהמשך נראה שהם מכריעים שזה רק למצוה, והביאו לכך ג' ראיות [וכעין שכתב הרא"ש הנ"ל], ובדיעבד מעכב שימור רק משעה שיטיל בה מים. [אמנם במהר"ם חלאוה נראה שזה ב' דעות, האם מעכב כבר משעת קצירה. ויש דעה 'דשימור דמעיקרא בעינן ואי לא לא נפיק בה ידי חובתו **דקרא סתמא כתיב ושמרתם משעה שאפשר בשמירה דהיינו מעידן קצירה**]'.

ולדינא כתב השו"ע (תנג ס"ד): 'החיטים שעושים בהם מצת מצוה, **טוב לשומרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק**". [מ"ב סקכ"ד: דסמכינן אהני פוסקים דסבירא ליה דעיקר שמירה הוא מלישה ואילך וקודם לישה לא בעינן שישמור להדיא אלא אפילו בסתמא נמי לא מחזקינן איסורא]. – מבואר דכך הכריע השו"ע שודאי אינו מעכב בדיעבד, אלא זה רק מצוה מן המובחר 'טוב לשמרן'. [ומשמע דלא כהרמב"ם שזה דין מדרבנן להוסיף זהירות זו לכתחילה, אלא כשאר ראשונים שזה רק מצוה מן המובחר].

איברא דהביאור הלכה (שם ד"ה טוב לשמרן) מביא שדעת הפרי חדש לחלוק על השו"ע ולהכריע דשימור משעת קצירה הוא מדינא, ולעיכובא ואפילו בדיעבד, וכתב על זה הבאה"ל ש'כדבריו נמצא בכמה ראשונים דשימור הוא משעת הקצירה'. – ונראה דכוונת הבאה"ל הוא בדקדוק, שכדברי הפר"ח נמצא בכמה ראשונים דשימור הוא משעת קצירה מן הדין ולא רק למצוה מן המובחר. [וכמו שמביא הפר"ח דכן כתב הרמב"ם ושכן פשטא דלישנא של הרי"ף]. אבל לגבי מה שחידש הפר"ח שזה מעכב בדיעבד, לכאורה לא מצינו מי שהכריע כן אלא רק דעה אחת במהר"ם חלאוה. ואדרבה רובם כותבים להדיא איפכא דאינו מעכב, וכנ"ל[ה].

יתירה מזו, עי"ש בפר"ח שהביא דגם בירושלמי וברש"י מפורש שלא כדבריו[ו]. גם הבית מאיר שם הוכיח

ה. וכבר העיר כן בהל' חג בחג פט"ז הע' 20.

ו. בירושלמי ביצה [פ"א ה"י] ילפינן שאין בוררין ולא טוחנים ביום טוב מדכתיב 'אך אשר יאכל לכל נפש' וסמיך ליה 'ושמרתם את המצות'. כלומר **אותם מלאכות שמשימור ואילך הם מותרות היינו מלישה ואילך**'. הרי שרק מלישה יש דין ושמרתם. ועוד הביא הפר"ח מרש"י (חולין ז.) במעשה דרפ"י חלק את נהר גינאי, 'הוה ההוא גברא דהוה **דארי חיטי לפיסחא**, אמר ליה חלוק ליה נמי להאי **דבמצוה עסיק**'. ופירש רש"י: 'דבמצוה עסיק - דכתיב 'ושמרתם את המצות' **דמתחלת טחינה והרקדה בעיא שימור לשם מצה**' [מבואר דאעפ"י שמפורש בגמ' שאותו אדם לקח חיטים ועדיין לא נטחנו, ומשמע שזה עצמו כבר מצוה, אעפי"כ רש"י בא להדגיש שבאמת עדיין אין בזה מצות שימור אלא רק משעת טחינה, לאחר שיהיה קמח. והיינו או דלא ס"ל לדינא כרבא. או דאף לרבא הוא רק מצוה מה"מ מדרבנן, וע"כ פירש רש"י שזה כמכשיר למצוה שיהיה אח"כ]. – אלא שהפר"ח כותב דהבבלי נחלק, ושדברי רש"י אינם מחוורין, 'דקרא דושמרתם ליכא לפרושי ביה אלא חדא מתרתי או לומר דקרא סתמא קאמר ומעידן קצירה בעי לנטורי ליה, או לומר דמעידנא דנחית לשימור דהיינו מנתינת מים דהוי מלישה ואילך דבעי נטירא, אבל נאמר דבעי שמירה בקודם לישה אבל לא מעידן קצירה זה מנין לנו'. [בפשוטו נראה לבאר דהחיוב שמירה הוא רק לאחר שנעשה קמח, דמאז הוא קרוב להחמיץ, אם יגע בו מים. ומ"מ כתב רש"י דיש מצוה לשמור מתחילת טחינה עפ"י מש"כ הרא"ש והטור שכיון שנהגו

מהמפורש להדיא במשנה 'חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאין בו' והטעם נתבאר בגמ' לח: דמשום דעשאו אף לצורך מצה אי לא מזדבנן ע"כ חשוב משומר למצה, 'והרי חלות אלו לא נשמע מעולם דליבעי שימור מקודם לישה, אלא שמשעת לישה ואילך סתמא מדבעי דליהוו מצה מוכרח לשומרן שלא יחמיצו' וא"כ מפורש דיוצאין בו, ומשמע אפילו לכתחילה.

ולדינא אף הבאה"ל הכריע כהשו"ע דאפשר לברך "על אכילת מצה" גם אם אינה שמורה משעת קצירה. ורק 'לכתחי' בוודאי נכון להחמיר למצה של מצוה ליקח דווקא מצה השמורה מעת הקצירה'.

דין שמירה ודין לשמה אי הוי דאו' או דרבנן

ד] נתבאר שישנם שני דינים בושמרתם את המצות, דין שימור ודין לשמה. וכן נתבאר דמשעת נתינת מים לקמח לכו"ע בעינן שמירה לשמה, ואף לעיכובא, וקודם לכן הוא רק למצוה או למצוה מן המובחר. [מלבד דעת הפר"ח ודעה אחת במהר"ם חלאוה שהוא מעכב], ויל"ע בכל זה אם דינים אלו הם מדאורייתא או מדרבנן.

וכבר האריכו בזה הפמ"ג והביאור הלכה (ר"ס תס) והביאו שהחק יעקב כתב דהוא רק אסמכתא אקרא דושמרתם, אך הפר"ח ובית מאיר כתבו שהוא דאורייתא. וכדבריהם משמע בתשו' הרשב"א (סי' כו) ובלבוש (סי' תנד) וכן משמע ברמב"ם (פ"ו ה"ט ובפיה"מ) שפסק דחלות תודה אין יוצאין בהן משום טעמו של רבה ד'מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח'.

ומבואר שם מדבריהם ששני הדינים הם דאו', היינו לא רק הפשטא דקרא דבעי שימור מחימוץ, אלא גם הדין לכוון לשם מצה, וכמו שהוכיחו מלשון הרמב"ם לגבי חלות תודה שאין יוצאין בה.

אמנם מפורש שם בבאה"ל [ובבית מאיר[ז]] כדבר פשוט דכל זה רק לענין שימור משעת נתינת מים בקמח, משעת לישה ואילך. אבל **מה שרבא מצריך שימור יתירה משעת קצירה לשם מצה זה בוודאי רק מדרבנן ולכתחילה**. וכמו שהסכימו הרבה ראשונים, וכמו שכתבו הריטב"א והסמ"ג. [אמנם דוק שם בלשון הסמ"ג שדיבר רק על ענין שמירה מחימוץ, אך ענין שמירה לשמה משעת קצירה לא הוזכר כלל בדבריו[ח]].

ולמעשה דבר זה מפורש גם ברמב"ם הנ"ל (פ"ה ה"ט) "משום שנאמר

לטחון בריחים של מים, ע"כ מזמן הטחינה הוא קרוב ליגע במים וצריך שמירה].

ז. וז"ל: 'האזהרה יתירה משעת קצירה, זה ודאי אינו אלא חומרא דרבנן'.

ח. ז"ל הריטב"א דף מ. 'כך נראה המסקנא **דלכתחילה עבדינן ליה שימור משעת קצירה** ומיהו בדיעבד בשימור דלישה סגי'. וז"ל הסמ"ג לאוין עט: **חכמים הראשונים היו נזהרים** בדגן שהיו אוכלין ממנו בפסח לשומרו משעת קצירה שלא יבאו עליו מים שלא יהא בו שום חימוץ, **ואסמכוה על מקרא זה** 'ושמרתם את המצות' כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ.

ושמרתם וכו' לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ". - וכן משמע כבר בדברי רבא (שם מ.) שרצה להוכיח מהאי דינא דשימור מתחילתו, דעל כרחך מצוה ללתות החיטים לפני שטוחנים אותם למצת מצוה. "דאי לא בעי לתיתה שימור למה לי", והרי גם אם יש מצוה ללתות זה בוודאי רק מצוה מדרבנן. כדי שתהא סולת נקיה, ואעפי"כ זהו כל הטעם להך דין שימור, הרי שהכל הוא דין דרבנן.

וביותר מוכח הדבר בתוס' (מ. ד"ה כי מהפכיתו) שהקשה דאם רבא הצריך שימור כבר בשעת היפוך העמרים, הרבה קודם הלתיתה. א"כ מוכח שטעם השימור אינו קשור ללתיתה, ואיך הוכיח מזה רבא דמצוה ללתות. ותי' התוס' דאה"נ עיקר השימור הוא כדי שלא תחמיץ, אלא דסבר רבא שאם לא היה זמן שצריך לשמור על החיטים כשהם עדיין דגן בזמן לתיתה. לא היה מצריך שימור כבר מתחילת הדיגון. הרי שכל ענין השימור הוא רק דין דרבנן. וכיון שיש איזה רגעים שיצטרכו שמירה לכן הצריכו שמירה כבר מעיקרא. [אמנם עדיין אין ראיה מזה דמשעת לתיתה ממש גם אין חיוב שמירה מדאו'].

העולה בידינו דבפשטות אף לרבא דבעינן שימור מתחילתו מ"מ חיוב שימור המצות מדאו' מתחיל רק משעה שמים נוגעים בקמח. וכל השימור קודם, בין בהיותו קמח כשעדיין לא נגע בו מים, וכל שכן בהיותו חיטה, זה רק מצוה מן המובחר. או מצוה מדרבנן לכתחילה, לשמור שהחיטים לא יהיו שרויים במים, וכל שכן שהקמח לא יגע במים. – היינו משום שמדאורייתא מצות שימור מתחיל מהרגע שבו הקמח יכול להתחיל להחמיץ אם לא יתעסקו בו, דהיינו מהרגע שנגע בו מים. אבל קודם שנוגע בו המים, יש רק מצוה מדרבנן לשמור שהמים לא יגעו בו. וכלשון השאלתות (פ' צו סי' עה) 'דלא נפק איניש ידי חובתו אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ, מן דנפלה מיא עילויה'.

לרבא עיקר חיוב שימור חל משעת לתיתה אך קודם לכן יש ליזהר שלא יבוא לכלל חיוב שימור

ח) עפ"י התוס' הנ"ל [דרבא ס"ל דרק בגלל שיש מצוה שמים יגעו בחיטים בלתיתה לכן החיטים צריכים שמירה, ואל"כ גם מדרבנן לא היה צריך שמירה], מבואר שגם לרבא יש ב' דרגות בחיוב. ועיקר חיוב שימור חל משעת לתיתה והחמיר רבא קודם לכן כבר משעת קצירה, כדי שלא יבוא לכלל חיוב שימור. וא"כ יש מקום לחדש ולומר דכיון שרבא סובר ששייך שגם חיטה תחמיץ כשלותתין אותה, ממילא יתכן שמהרגע שילתתו אותו יהיה מצות 'ושמרתם' מדאורייתא גם לחיטה. אבל מה שהצריך רבא שימור לחיטים עוד לפני שלותתין אותם, אעפ"י שמים עדיין לא נגעו בהם, ואינם הולכים להחמיץ, זה ודאי רק מצוה מן המובחר או מצוה מדרבנן לכתחילה. לשמור

דלא יבוא לכלל חיוב שימור[ט]. (וכעי"ז עי' ב"ח).

ובס"ד מצאתי שכן כתב רבינו דוד להדיא, אלא שהוסיף שיתכן שגם המצוה לשמור לפני כן הוא מצוה קיומית מדאוריתא, אעפ"י שאינו מעכב. וז"ל: 'ולעכב אין לנו אלא אם לא שמר אותם משבאו לכלל שימור, כגון משעת לישה או משעת לתיתה אם לתת אותם. אבל שיוסיף להם שימור שלא יעמדו שעה אחת בלא שימור אינו אלא למצוה, מפני הכתוב ושמרתם שיש לחוש שמא יהיה משמעותו מצוה להוסיף בשימור כל מה שהוא יכול'. - וכן כתב עוד שם בהמשך – ד'לפי דברינו אף שימור דלתיתה מעכב אם לתת, דכל דניחת לשימור בעי שימור'. [ודלא כהרמב"ן דרק שימור דלישה מעכב].

שיטת הסוברים דאף קודם שנגע בו מים יש מצוה מדאו' לשמור

אעפ"י שברוב הראשונים מצינו שדעת רבא שצריך שמירה מעת הקצירה זה רק חומרא או מצוה מן המובחר, או מצוה מדרבנן, וכל שכן אם עדיין לא נגע מים כלל בחיטים עדיין לא חל חיוב שימור דאו'. מ"מ מצינו גם ראשונים שמשמע מהם שזה דאו', וכמבואר ברבינו דוד הנ"ל, שיתכן שיש מצוה מדאורייתא להוסיף עוד לפני שנוגע בו מים, 'מפני הכתוב ושמרתם שיש לחוש שמא יהיה משמעותו מצוה להוסיף בשימור כל מה שהוא יכול', וכעי"ז מצינו גם במהר"ם חלאוה [בדעה הראשונה] דס"ל שיש מצוה מדאו' בשמירת החיטים כבר משעת קצירה. אלא שהוא מחמיר לומר שזה גם מעכב, עי"ש שכתב 'דשימור דמעיקרא בעינן, ואי לא לא נפיק בה ידי חובתו. **דקרא סתמא כתיב ושמרתם משעה שאפשר בשמירה דהיינו מעידן קצירה'.**

ומ"מ כפי שנתבאר בבאה"ל לדינא בוודאי אינו חיוב גמור מדאו', ואינו מעכב אפי' מדרבנן. כמבואר בשו"ע, ומ"מ לכתחילה כתב הבאה"ל לחוש לפר"ח. - ובדיעבד סמכינן שאם לא ראה בחיטים סימני ביקוע וחימוץ. אין לחשוש שבא עליו מים והוחמץ. ורק משעה שבא מים לקמח שאז מוכרחים לשומרו כדי שלא יחמיץ, על כך ודאי קאי קרא דושמרתם, וממילא אם לא שמרוהו מעכב מדאו'.

ט. וע"ע בלשון הרמב"ן: 'ואפ"ה לא הדר ביה רבא. דסבר דשימור מעיקרא נמי בעינן היינו שלא תבא עליהן מים כלל משעת קצירה'. ודוק בלשון הרמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"ח וה"ט): 'אין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהר במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ. - לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ'.

י. ז"ל הב"ח (סי' תנג): 'יראה דהשאילתות דכתבו בסתם משמע דמדבר בין בקצירה ובין בטחינה, והיינו דאי איכא לישראל חטים בשדהו **צריך שימור משעה שנפלו מים מקצירה ואילך**, וכדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי, וכשאין לו שדה וקונה חיטין מן השוק סגי בשימור משעת טחינה. - **וכך הוא משמעות המקרא ושמרתם את המצות כל שימור שיכול לעשות יעשה**, אם לא אפשר משעת קצירה דקונה מן השוק, ישמור משעת טחינה, ואם לא מצא לקנות חטים מן השוק שומרן משעת לישה'.

האם גם הדין של לשמה נאמר משעת קצירה או דק הדין שימור מחימוץ

ז] נתבאר בבאה"ל דמדאוריתא דין שימור הוא רק משעה שמטיל מים בקמח, וגם אלו שסוברים שצריך שמירה על החיטים משעת קצירה אינו אלא מדרבנן, ויל"ע לשיטות אלו האם מצוה זו מדרבנן נאמרה רק על דין השמירה מחימוץ. או שגם את הדין של לשמה יש כבר משעת קצירה מדרבנן. וכמו כן יל"ע לרבינו דוד ולהשיטה במהר"ם חלאוה ששימור משעת קצירה מדאו' ואולי גם מעכב, האם הכוונה רק לשימור מחמץ או גם לדין שמירה לשמה.

והנה לפו"ר גם בראשונים המחמירים בשימור משעת קצירה לא מצינו שהזכירו דין לשמה. דז"ל הרי"ף: "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות, ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה **כלומר הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים**". – הרי שהוזכר רק דין השמירה מחמץ ולא הלשמה.

וברמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"ח וה"ט) הדבר מפורש טפי, שכתב: 'אין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהר במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ. - לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ'. – הרי שהזכיר רק דין שימור מחמץ, וגם זה רק מדרבנן.

כך גם בלשון הרמב"ן: ואפ"ה לא הדר ביה רבא. דסבר **דשימור מעיקרא נמי בעינן היינו שלא תבא עליהן מים כלל משעת קצירה**. – משמע מכל זה דרק לענין שימור מחמץ החמיר רבא.

והנה במשנה ובגמ' וברמב"ם הוזכר דין לשמה לענין חלות תודה ורקיקי נזיר שנשמרו לשם זבח, וגם הלישה והאפיה הייתה שלא לשמה. - ולענין שימור משעת קצירה מצינו בגמ' (פסחים מ.) "מר בריה דרבינא מנקטא ליה אימיא בארבא". [פרש"י: מנקטא לה אימיה - חיטין מתחלת קציר לצורך הפסח, ועבדא להו שימור מעיקרא. ומצניעתן לבדם לצורך הפסח].- וגם כאן מבואר רק דין שימור, ולא הוזכר להדיא שהיא הקפידה גם על דין לשמה.

אמנם לכאורה יש מקור אחד מפורש לדין לשמה לכוין לשם מצוה כבר משעת קצירה, מהגמ' 'כדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי הפיכתו **הפוכו לשום מצוה**'.

אמנם יש לדחות את הראיה מרבא עפ"י מה שביאר הרי"ף וז"ל: "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות, ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה **כלומר הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים**". – משמע שכלל אין דין לשמה אלא רק שימור מחמץ[יא].

יא. אמנם יש לדחות דשמא כוונת הרי"ף כהר"ח שהובא להלן, דאף שאין דין מעשה לשמה, מ"מ יש דין שימור לשמה.

ואבן לדינא כן כתב הט"ז (תס סק"א) **דיש ב' דינים, דין שימור לשם מצוה, וזה שייך רק מלישה ואפייה דהוא עיקר עשיית המצה. ודין שימור מחמץ וזה יש מעת הקצירה.** [והוכיח כן מלשון הטור והשאילתות סי' תנג וסי' תס' דלגבי שימור משעת קצירה הזכיר רק שמירה מחימוץ. ולגבי שימור לשמה הזכיר רק מלישה]. - אמנם עי"ש בפרי מגדים[יב] שכתב דהן אמנם שברי"ף הנ"ל משמע כהט"ז, אך בתשו' הרשב"א נראה כפשטא דגמ' דלרבא בעינן שימור לשמה משעת קצירה.

וכשיטה זו מצינו גם בריטב"א שכתב: **'שימור דקצירה שאין סתם קצירה לכך, צריך שיזכור להפך לשם מצוה כדאמר רבא'**. – הרי דס"ל דלרבא בעינן משעת קצירה גם שימור לשמה. [אלא שכבר נתבאר בריטב"א שאפילו השימור מחמץ לרבא הוא רק לכתחילה].

ז] ועפי"ז אם נבוא לדון ממתי צריך שימור לשמה לפי רבא, נראה מאוד מסברא דהדבר תלוי בהנ"ל, דאם גם לאחר הלתיתה, אעפ"י שמים נוגעים בחיטים אעפי"כ אין חיוב שמירה אלא מדרבנן, [וכל שכן לרוב הראשונים שזה רק מצוה מן המובחר], א"כ מסתבר שאין בו דין שמירה לשמה כלל. דהכל רק זהירות מדרבנן שלא יגע מים בקמח. וכל דין לשמה שייך רק בעשיית המצה עצמה מלישה ואילך.

אבל אם משעת לתיתה, אחר שנגעו מים בחיטים, יש מצוה מיד מדאו' לשומרו מחימוץ, א"כ מאז והלאה ממילא גם יצטרכו לשמור אותו לשמה. אך קודם לכן כיון שאין זה אלא סייג שלא יחול עליו דין ושמרתם, א"כ ממילא ודאי אין בו דין לשמה. כי עדיין לא חל כלל חיוב ושמרתם!

ויש להביא ראיה מהשו"ע שאין שום ענין בקצירה וטחינה לשמה, דבסי' תס כתב השו"ע אין לשין ע"י גוי, ובסימן תנג ס"ד כתב: 'החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה', ולמה לא כתב 'טוב לקצור ולטחון על ידי יהודי', משמע שרק לענין שמירה מחימוץ טוב לשמרן מהקצירה, אך לענין לשמה אין כלל ענין.

האם יש דין עשיה לשמה במעשה הלישה והאפיה [ובקצירה וטחינה] או רק דין שמירה לשמה

ח] והנה יל"ע בדין הנוסף שיש בושמרתם את המצות, דבעינן שמירה לשם מצה,

יב. וז"ל **(תס א)** עיין ט"ז. ועיין שו"ת הרשב"א סימן כ"ו ותקצ"ג, כתב צריך לדעת כי המצה צריך שימור, **למר מעידן קצירה ולמר מלישה**, והביא אהא דחרש שוטה וקטן, וגם כתב בפירוש **שימור "לשם" מצה, בין שימור דקצירה ולישה למר ולמר, הרי בפירוש שאין חילוק. ולמאן דאמר מעידן קצירה, "כל" עשיה צריך לשמה דווקא**.
ובפסחים מ. אמר רבא **הפיכו לשם מצוה, משמע דכל שימור לשמה בעינן**. - ועיין ברי"ף **'כלומר, הזהרו שלא יבא בהם מים'**, **משמע כט"ז** דאף למאן דאמר שימור מעידן קצירה בעינן, מכל מקום אין צריך שיעשה לשם מצות מצוה דווקא כי אם מלישה ואילך, אבל קודם לכן די בעכו"ם וישראל רואהו שלא בא לידי חימוץ. ומלישה ואילך שעוסק בגוף המצוה בעינן לשמה, וצ"ע קצת לחלק ביניהם.
ועיין אליה רבה וודאי **אם אפשר יקצרו ישראל לשמה, וכל עשיה הן טחינה וכדומה הנזהרים במצה שמורה'**. עכ"ל.

אם הכוונה רק כפשוטו שצריך לשמור המצות מחימוץ לשם מצוה, או שאולי התחדש בזה יותר שצריך גם לעשות בפועל את המצה לשם מצה מצוה.

דהנה מסברא לפו"ר כיון שכתוב 'ושמרתם את המצות', אין מקור לעשיה לשמה אלא רק שימור לשמה. וכן משמע לשון הגמ' (לח.) 'ושמרתם את המצות' מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח'. וביותר בל' רש"י: 'ושמרתם את המצות **עביד לה שמירה לשם מצה, כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה'**. וכן בדף מ. כתב רש"י: **'למצה של מצוה שימור לשמה בעינן'.** הרי שיש דין לכוין בכל שימור מחמץ לשמה. אך לא מוזכר שיש דין גם לעשותו בפועל לשמה.

אמנם לשון הגמ' מ. 'כדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי הפיכתו **הפוכו לשום מצוה'**. משמע דאת עצם מעשה ההפיכה, ועימור העומרים צריך לעשות לשמה, ולא רק את השימור מחמץ.

אמנם דוק בלשון הר"ח שכתב: 'דאמר רבא להנהו דהוו מהפכי לגורן והן העומרין הפכו לשם מצה, **כלומר הזהרו מהכשרת המים והפיכו להו למקום שאין בו הכשרת המים** שיהיה שימור לשמו לשם מצה. עכ"ל. הרי שהר"ח דייק להדיא לבאר דאף רבא לא התכוין לומר שצריך לעשות את מעשה לשמה, אלא שגם בעת הפיכת העומרים יזהרו שלא יחמיץ, ע"י שיהפכו אותו במקום שאין מים, ויכוונו שהשימור יהיה לשמה[יג].

מחלוקת הריטב"א והרא"ה האם יש דין מעשה לשמה או רק שימור לשמה

והנה מצינו שנחלקו בזה להדיא הריטב"א עם רבו הרא"ה, דזה לשון הריטב"א מ.: 'ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי **דכל היכא דבעי' לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו**. - אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו **דלא בעי' עשיה לשם מצה, רק שימור לשם מצה**, דהכי כתיב ושמרתם את המצות'.

ט] ולפו"ר נראה שנחלקו בזה עוד הרבה ראשונים, לענין מצה שאפאה נכרי או חרש שוטה וקטן שאינם ברי דעת לכוון לשמה, וגדול ישראל עומד על גביהם לשומרה כתיקונה מחמץ, דהרא"ש (שם) הביא דרב האי גאון מתירה, אך רב כהן צדק כתב דיוצאין יד"ח רק אם הישראל הגדול לשה ואפאה בעצמו.

ויסוד מחלוקתם הוא בביאור דברי הגמ' מ. 'בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה' (בליל פסח), דרש"י והרא"ש פירשו דמיירי

יג. ויש לפרש שזה גם כוונת הרי"ף במה שכתב: "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות, ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה **כלומר הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים**". והפמ"ג הוכיח מדבריו שאף לרבא אין כלל דין שימור לשמה משעת קצירה, אלא רק שימור מחימוץ. אמנם שמא י"ל דכוונת הרי"ף כהר"ח, אלא שהחסיר את ההמשך 'שיהיה שימור לשמו לשם מצה'.

שהנכרי הכין הבצק בלא שישראל עומד על גביו. ומ"מ מותר הדבר באכילה כיון שאין בו סימני חימוץ. אלא שאין יוצאין בה לילה ראשון כיון שלא נעשה בו שימור. ולדבריהם אם היה גדול ישראל עומד על גבי הנכרי אפשר דאף יוצאין בה יד"ח. אבל הרבה ראשונים נחלקו על רש"י וס"ל דלא מסתבר להקל כולי האי להתיר בצק שלש הנכרי שלא בפנינו, והם מפרשים דמיירי בקמח שהנכרי לש לפנינו, א"כ לשיטתם לכאורה מפורש בגמ' דאף כהאי גוונא אין יוצאין בה יד"ח מצה, אעפ"י שהיה שימור של היהודי לשמה, כיון שהמעשה עצמו של הלישה לא נעשתה לשמה. ודוחק להעמיד שמדובר רק באוקימתא שהישראל ראה שהנכרי לא החמיצו, והישראל לא התכוין לשם מצת מצוה.

והנה מדעת הראשונים הסוברים דאם ישראל עומד ע"ג הנכרי ושומר מחימוץ לשם מצה כשר. מוכח דס"ל כהרא"ה, וכמו שכתב שם השעה"צ (תס סק"ד) והביא דלכך נוטה גם המהר"ח או"ז[יד]. אבל לדעת הגאונים והראשונים הפוסלים בישראל עומד על גבו [או שמכשירים רק באופן שהישראל עומד ומזהירן שיכוונו לשם מצות מצה, משום דס"ל דבכה"ג אמרינן דאדעא דישראל קעביד (ע' מ"ב תס סק"ג)]. מוכח לכאורה דס"ל שנתחדש בדין ושמרתם דלא סגי שיעמוד שם ישראל וישמרנו לשם מצה, אלא אף כל עשית המצה בפועל צריכים להעשות לשמה.

י] איברא יש לדחות דבין מהריטב"א ובין משאר ראשונים הסוברים דישראל עומד ע"ג פסול, אין ראיה דבעינן עשיה לשמה, די"ל דאף אי ס"ל דסגי בשימור לשמה, מ"מ פסול מטעם אחר, דס"ל דהשימור תלוי רק בעושה, א"נ משום שהשמירה בע"כ צריכה התעסקות בעשיית המצה, וע"כ מוכרחים את כוונת העוסק. וכדלהלן.

דהנה עי' מנחת חינוך (י, י, ד"ה והנה) שכבר תמה בזה מנין לראשונים דין זה שהעושה המעשה צריך לכוון לשמה. דבשלמא בגט ילפינן מ'וכתב לה' דהכתיבה צריכה להיות לשמה, וכן עבודת הקרבנות ילפינן דבעינן בהו לשמה. אבל במצות הרי לא מבואר שצריך לעשות המעשים לשמה. אלא רק דצריך שימור לשמה, והעיקר הוא השימור, וא"כ מה איכפ"ל שהגוי לש שלא לשמה, הא סוף סוף יש כאן ישראל השומר והוא מכוין לשמה. ועיי"ש שכתב לתרץ עפ"י

יד. ז"ל המ"ב תס סק"א: 'יש מן הפוסקים שמקילין בישראל עומד ע"ג ומזהירן שיכוונו בעשייתו לשם מצה דאז אמרינן אדעתא דישראל קעביד. וכתבו הב"ח והמ"א דיש לסמוך עלייהו כשא"א בענין אחר. וכתב שם בשעה"צ: דעת רב האי וכן הובא דעת הרא"ה בחידושי הריטב"א להקל, ומטעמא אחרינא **דהכא לא בעי עשיה לשם מצוה רק שימור לשם מצה** כדכתיב ושמרתם, **וזה סגי אפילו באחר שעומד על גביו ומכוון לשם מצה,** וריטב"א מסיים שכן היה דן הרא"ה להלכה ולא למעשה, ובתשובת **הר"ח א"ז סל"ה וסימן קמ"ג גם כן נוטה דעתו להקל דמצרפינן לזה מחשבת העומד**, עי"ש, ועי"ש עוד דעת הר' יצחק שאין דעתו כן, וכן בספר מהרי"ל מביא גם כן דברי הר"ח הנ"ל, וחולק עליו. עכ"ל השעה"צ. [וז"ל המהר"ח או"ז שם קמג: **אף על פי שהלש בודאי אינו מתכוין לשם מצת מצוה, מ"מ כיון שהעומד שם מתכוין לכך, שפיר דמי. דלא בעינן כוונת העושה, אלא כוונת השומר].**

המבואר בגמ' חגיגה כ. לענין טומאה דאין אדם משמר מה שביד חבירו. וא"כ ע"כ לא מהני שאחר יעמוד וישמור.

היוצא מדבריו דאה"נ אין כלל דין לעשות כל עשיות המצה לשמה, וכל הדין הוא רק לשומרו לשמה, אלא שיש כאן ענין מציאותי שהשמירה תלויה רק בזה שמתעסק במצה, אבל אה"נ הכוונה צריכה להיות "לשמור מחמץ לשם מצה", ולא שצריך לכוין בקום ועשה שכל עשיותי הם לשם מצה, ודוק.

וכעין המנ"ח כתב לדינא החת"ס בתשו' (או"ח קכח) וז"ל: **מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, והא כל דבר דבעיא לשמה וסתמיה לאו לשמה עומד לא מהני גוי וישראל עומד על גביו לרוב הפוסקים,** ובהמשך כתב - דהנח לישראל בני נביאים הם, **שהרי לא כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקצירה לשמה, ואין שום מצוה בקצירה, אלא בשימור לשמה,** וע"כ השומרה שלא יבא לידי חימוץ יכוון בשמירתו לשם פסח, **ואין לגוי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה, וישראל הוא המשמר ומכוון מתחלתו ועד סופו.**

וביאר שם דאף לשיטות הראשונים דמלישה ואילך בעינן ע"י ישראל ולא סגי במה שישראל עומד על גביו לשמור, שאני התם **דמשנתן מים לקמח אז המגבל בידו הוא השומר, וא"א לעומד על גביו לשמור,** דאם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע"כ צריך ישראל גדול עצמו להתעסק בלישה. אבל **שימור דקצירה אינו אלא שלא יבוא לידי חימוץ במקרה,** והשומר הוא ישראל המכוון לשמה ולא צריך יותר. [אמנם עי"ש שכתב דיש **'המתחסדים לקצור בעצמם עפ"י סתרי תורה שאין לנו עסק בהם'**]. (וכ"כ המהר"ם שי"ק או"ח סי' רל"ב).

מבואר להדיא דס"ל כהמנ"ח שאין דין עשיה לשמה אלא רק דין שימור. אלא שהחת"ס מחלק בין שימור בלישה לשימור בקצירה, דלאחר הלישה כיון שהמשמר הוא המגבל בידו, ממילא הוא זה שצריך לשמור לשמה. אבל בקצירה, כיון שהשימור רק שלא יגע החיטים במים, א"כ מי שקוצר את החיטים אינו קשור כלל לשמירה מחימוץ, ואפשר לתת את זה לגוי לכתחילה, כי את כל השימור מחמץ עושה היהודי שעומד בצד ושומר שלא יגעו בו מים, וממילא הוא זה שיכול גם לכוין לשמה.

וא"כ לא מיבעיא לרא"ה אין כלל דין עשיה לשמה, ואפילו בהלישה סגי שיהיה שימור לשמה, אלא אפילו להריטב"א י"ל כהמנ"ח וחת"ס דיש רק דין שימור לשמה, ומ"מ רק האדם שעושה את השימור הוא זה שיכול לכוין לשמה, ולכן צריך יהודי ללוש.

ולפי דבריהם לכאורה גם אם סוברים שבמכונה חסר בלשמה, מ"מ יהא ניתן לכתחילה גם ללוש ולאפות מצות במכונה, כי גם את מעשה הלישה והאפיה א"צ לעשות לשמה, אלא רק לשמור לשמה. דלהחת"ס אין כאן דעת אדם אחר שחושב בענין. וגם למנ"ח לכאורה אין זה בכלל 'אין אדם משמשר מה שביד חבירו'. - וכל שכן את הטחינה אפשר לכתחילה גם על ידי מכונה.

יא] אמנם רהיטת הרבה פוסקים וכן מנהג העולם, שיש לכוין שכל העשיות ועסק המצות הוא לשם מצות מצוה, ולא רק השימור. וא"כ לשיטתם הדק"ל מניין שזה מה שהתחדש ב"ושמרתם", להנך ראשונים.

והנראה בזה דכיון שנתבאר דמדאורייתא האי קרא דושמרתם קאי רק מזמן נתינת המים בקמח. [וכלשון השאלתות (פ' צו סי' עה) דלא נפק איניש ידי חובתו אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ מן דנפלה מיא עילויה"] א"כ על כרחך ב"ושמרתם" כלול לא רק שמירה בשוא"ת, אלא עשיה בקום ועשה, שהרי אם יניח לרגע את הבצק בלא עשיה יוכל להחמיץ. וע"כ א"ש שדין ושמרתם בע"כ בא לומר שצריך לשמור ע"י מעשה, בעצם ההתעסקות במצות, וממילא זה מה שצריך להיות לשמה.

אמנם גם לפי' זה, רק מלישה ואילך יש לנו מקור לומר שצריך עשיה לשמה. כיון שמשם ואילך לא ניתן לשמור ללא עשיה. אך לפני כן משעת הקצירה, כיון שניתן לשמור ע"י הסתכלות לחוד, שלא יתקרבו החיטים למים, ממילא גם אין שום מקור לומר שיצטרכו עשיה לשמה אלא שמירה לחוד. - וא"כ אף אם נלמד בריטב"א כפשוטו דאכן יש דין עשיה לשמה, ולא רק שימור, מ"מ כל זה מלישה ואילך. אך קודם לכן גם להריטב"א אין שום מקור לומר שצריך לקצור ולטחון וכו' לשמה.

ואמנם צ"ב לשון הגמ' 'כי הפכיתו' דמשמע דגוף ההפיכה צריכה להיות לשמה, על אף שזה עדיין קודם לישה. אמנם כבר הובא מש"כ הרי"ף דהכוונה לשמירה ממים לחוד! [וכן רבינו חננאל פירש שהשימור ממים היה לשמה, ולא עצם המעשה].

ולפי זה גם במש"כ הריטב"א שם דרק לגבי הלישה ניתן לומר דסתמא לשמה ולא לענין קצירה, ועל כן **'שימור דקצירה שאין סתם קצירה לכך, צריך שיזכור להפך לשם מצוה כדאמר רבא'**. - י"ל דהכוונה כמו שפירש הר"ח שיעשה את השימור ממים וחמץ לשמה, אבל בעצם מעשה הקצירה וההפיכה ודאי א"צ לכוין לשמה.

דברים העולים

אשר עלה בידינו בס"ד:

א. מעיקר הדין כל המצוה של שימור נאמר רק משעה שהכניס את הקמח למים, ומה שרבא אמר להיזהר כבר בזמן הפיכת העומרים בשדה, לרוב הראשונים רבא 'החמיר על עצמו' ושאר כל החכמים לא נהגו בזה (רא"ש), ו'אין בזה סרך חובה' (מאירי). ואפילו בדעת הרי"ף שהעתיק דבר זה ביאר הר"ן שהוא רק למצוה מן המובחר. והריטב"א והרא"ה כתבו שאינו אלא למצוה לכתחילה ולא לעכב. וכן נראה הכרעת הרמב"ן.

ב. גם הראשונים שכן הזכירו שיש מצוה לשמור משעת הקצירה היינו רק מצוה מדרבנן, וכלשון הרמב"ם. (וכפי שכתב הבאה"ל), ולכאורה לפני שהחיטים נגעו במים, ודאי לא חל עדיין חיוב שמירה. אמנם מצינו ברבינו דוד שחשש שיש מצוה מדאו' להוסיף בשמירה כבר משעת קצירה, אך רק המהר"ם חלאוה הביא שיטה שהשמירה מחימוץ מהקצירה מעכב גם בדיעבד. ומ"מ

גם לשיטתם לא מצינו שמדאו' צריך גם לשמה משעת קצירה.

ג. ולדינא בשו"ע (תנג ס"ד): 'החיטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשומרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, [ולפחות משעת טחינה, בזמנם שהשתמשו בריחים של מים], ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק'. והבאה"ל חשש לכתחילה לפר"ח שכתב דמדינא בעינן שמורה משעת קצירה. אך בדיעבד ההלכה כשו"ע דאפשר גם לברך עליו אם נעשה בו שמירה משעת הלישה.

ד. גם אם יש דין שימור משעת קצירה, בפשוטו זה רק שימור מחמץ, ולא דין לשמה. וכמו שכתב הט"ז.

ה. גם לפמ"ג ושאר פוסקים שנחלקו וס"ל שיש גם דין לשמה, מ"מ בפשוטו סגי בשימור לשמה כהרא"ה, ואין דין עשיה לשמה. [ומהר"ח או"ז וחת"ס],

ו. גם להריטב"א והראשונים שלא מועיל גוי שילוש וישראל עומד ע"ג ומכוין לשמה, י"ל כהמנ"ח וחת"ס, שאין דין מעשה לשמה אלא רק שימור לשמה, אלא שמלישה ואילך א"א שישראל אחר ישמר, וצריך דווקא את שמירת המתעסק.

ז. גם אי נימא שיש דין עשיה לשמה, בפשוטו הוא רק מלישה ואילך, דמאז והלאה בע"כ השמירה הוא ע"י מעשה, אבל קודם לכן י"ל דלכו"ע סגי בשימור לשמה.

ח. אמנם אחרי ככלות הכל עי' באה"ל[טו] דאף שמנהג העולם להקל בטחינה ע"י גוי אם ישראל שומר, מ"מ הביא מהמטה יהודה דהמדקדקים טוחנים ע"י ישראל, וה"ז משובח.

אך כפי שנתבאר י"ל דמכונה עדיפא מנכרי, דאין כאן אחר שעוסק ועושה שימור שלא לשמה. וכמו שנתבאר בחת"ס ומנ"ח, דאין דין בעצם העשיה רק בשימור לשמה.

נמצינו למדים בס"ד דאף שיש ענין להדר בשמירה משעת קצירה [וכל שכן טחינה, לנוהגים לטחון בריחים של מים, כמו שכתב הרא"ש], וי"א שיש גם ענין שיהיה

טו. ז"ל הבאה"ל: אין לשין וכו' - עיין **בט"ז** דדעתו דדוקא לישה ואפיה לא מהני עומד ע"ג אבל **בטחינה לכו"ע מהני בישראל שעומד ורואה שלא נעשה בזה שום חשש חימוץ.** אבל דעת הא"ר כהב"ח דטחינה תליא בפלוגתא שהובא בסימן תנ"ג ס"ד דאם נימא דבעינן שימור לשמה משעת טחינה ממילא אין יכולין לעשות זה ג"כ ע"י חש"ו ונכרי ואפילו הישראל עומד ע"ג. ואם נימא דשימור לשמה הוא מלישה ואילך מותר לנו לעשות טחינה ע"י נכרי וחש"ו. וכן הסכים בספר מטה יהודה ומה דנקט המחבר לישה ואפיה מלתא דפסיקא נקט דזה אסור לכו"ע דאפילו מאן דמתיר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק מודה ג"כ דמשעת לישה ואילך בעינן שימור לשמה דוקא ואסור ע"י עכו"ם וחש"ו וכן משמע בביאור הגר"א דהמחבר נקט פה דבר דלכו"ע אסור. וסיים המטה יהודה **דכן ראינו המדקדקים לעשות מצה שמורה שלא לטחון את החטים אלא ע"י ישראל** בריחיים של יד [וה"ה בריחיים של מים] **ולא ע"י ריחיים של עכו"ם של בהמות ואפילו ישראל עומד ע"ג, וכן ראוי לנהוג ולהנהיג** עכ"ל ומ"מ **מנהג העולם כהיום פשוט כהט"ז להקל בטחינה ע"י עכו"ם שנותן החטים לתוך האפרכסת אפילו במצות שמורה אך הישראל עומד ורואה שלא יבוא לידי חשש חימוץ** וכן הח"י והלכה ברורה והגר"ז העתיקו דבריו להלכה וכן משמע ברוקח סימן רע"ב. ומ"מ **מי שאפשר לו שכל תיקוני המצות שלו יהיה ע"י ישראל הרי זה משובח.** והפמ"ג מפקפק ג"כ קצת על דברי הט"ז וסיים בדבריו ודאי אם אפשר **יקצרו הישראלים לשמה וכל עשיה הן טחינה וכדומה** הנזהרים במצות שמורה עכ"ל.

שמירה לשמה, מ"מ לכאורה להדר ולהחמיר שצריך דווקא טחינה בריחים של יד זה דבר רחוק מאוד. כי בזה לכאורה לכו"ע סגי בשימור לשמה, וא"צ עשיית הטחינה עצמה לשמה. שו"ר בספר הלכות חג בחג (פט"ז הערה 19) שכתב שיש מהדרין להשתמש בריחים של יד מחמת חשש לזיעת המכונה, [עוד שמעתי מת"ח א' דיש מדקדקין בזה לליל הסדר, מטעם שלא לשנות ממה שעשו אבותינו שלא היה להם מטחנת מכונה].

וכל שכן לענין **מעשה קצירה לשמה, בקומביין**, הרוצה לקיים דברי השו"ע (תנג ד): 'החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה', סגי לכאורה שיעמוד שם ישראל וישמור שלא יתקרבו החיטים למים, ויכוון שיהא שימור לשמה. וא"צ שהישראל יהא זה שיקצור. [וכהחת"ס הנ"ל]. וי"ל עוד דאף שבחת"ס נראה שהבין שאף בקצירה עצמה צריך להיות שימור לשמה, מ"מ יתכן שאף לרבא ולהראשונים שכתבו ליזהר כדבריו אין הכוונה ממעשה הקצירה עצמה, אלא מקצירה ואילך, שמאז והלאה מתחיל חשש שהחיטים יגעו במים ויחמיצו. דכן משמע בגמרא דקאמר רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשם מצה ולא קאמר קצריתו. וכך מבואר בשואל בשו"ת נוב"י, ובאבני נזר ועוד.

הגאון רבי **יצחק ברונפמן** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

בענין מצוה בו יותר מבשלוחו באפית מצות

שאלה:

מי שנהג לאכול רק מצות שהשתתף באפייתם וכעת יש לו צורך לאכול אצל אחרים האם צריך לעשות התרת נדרים.

תשובה:

כ' השו"ע ת"ס ב' "הרא"ש היה משתדל במצות מצוה ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה".

ובמ"ב סק"ו ומהרי"ל פסק ליזהר כן לכתחילה בכל המצות וכן כתב הפר"ח דגם באפית שאר המצות הנעשות לכל ימי הפסח היה נוהג לעמוד על גביהן כי רבה המכשלה וכן כ' החק יעקב וכו' שאין להאמין לנשים בענין לישה ואפיה כי כמה דברים יעלו על לב נשים שהם מותרות או שמא שוכחות ועושות דבר שלא כהוגן ואינם יודעות שכר מצוה והפסד עבירה לכן רוב התלמידי חכמים והרבנים עומדים על רקידתה ועל לישתה ואפייתה" עכ"ל.

ומבואר מהאחרונים הנ"ל שההידור של הראשונים לעמוד בעצמו על המצות וכו' אינו משום מעשה אפית המצות אלא זהו מעלה והידור בכשרות המצות עצמם דהגם שבשאר דיני מאכלות סומכים על אחרים שיעשו בכשרות כדין ועד אחד נאמן באיסורים כאן מפני שרבה המכשלה וכו' נפסק בשו"ע שראוי שבמצות אדם לא יסמוך על אחרים אלא יפקח בעצמו על המצות וכך יהיו בודאי כשרות למהדרין.

ובמג"א סק"ב כ' דהרא"ש היה בעצמו וכו' משום דמצוה בו יותר מבשלוחו ולטעם זה ההידור שהגברא יעסוק ויעשה בעצמו את האפיה ואינו מעלה בחפצא של המצות ובחכמת שלמה השיג עליו דמצוה בו כו' יש רק בשבת וקדושין ועי' פ"ת אה"ע ל"ז ל"ה סק"ב בשם יד המלך דברוב המצוות אין מצוה בו יותר מבשלוחו אך מביא שם שהמג"א סי' ר"נ סק"ב ז"ל וה"ה בכל מצוה מצוה בו יותר מבשלוחו.

ויש להעיר בזה דכאן המ"ב סק"ה הביא את טעם המג"א ובסימן ר"נ בשעה"צ סק"ט מצדד לומר שמצוה בו יותר מבשלוחו דוקא היכן שהמצוה מוטלת על גופו ומוטלת עליו העשיה אך בגמילות חסד וכדו' שהמצוה זה שתתקיים התוצאה אין מצוה בו וא"כ יל"ע מדוע במצה יש מצוה בו.

ואפשר לבאר בזה דהנה המ"ב פסק את שני הטעמים מדוע צריך לעשות

בעצמו וכנ"ל ולכאו' הרי אלו שני טעמים חלוקים דהאחרונים הנ"ל שגם בשאר המצות בפסח ס"ל דזה דין בחפצא של המצות שיהיו כשרות בתכלית ההידור ואלו טעם המג"א זה בגברא ב"עושה המצות".

וי"ל דשני הטעמים תלוים זה בזה דהיסוד להידור להשגיח בעצמו על כשרות המצות יסודו ממ"ש ושמרתם את המצות לשמר את המצה מתחילתה משא"כ בכל האיסורים שיש רק איסור לאכול מאכלות אסורות ואין דין איך לדאוג לזה שיאכל מאכל כשר וחזינן מהכא שהתורה הטילה על האדם את האחריות והדאגה למצה לא רק בפסח בשעת אכילתה אלא מתחילת קצירתה ואפייתה ואמנם זה בעצם המצות אך מכאן נלמד שכבר עכשיו זה מוטל על האדם ויש קיום דין בעצם העשיה שלו [ועי' במ"ב סק"ז דיש ענין מיוחד בעשיה והטרחה במצות עי"ש].

וג"מ בכ"ז אם יש חבורה של אפיית מצות של ת"ח המפורסמים במומחיותם באפית מצות ובידיעתם כל ההלכות וידוע שאופים באופן היותר טוב האם צריך האדם להשתתף בעצמו באפיה בעוד שיודע ומבין בעניני אפית מצות הרבה פחות מאותם המתעסקים והאופים שלטעם הראשון שצריך לעמוד שם מפני הכשרות כאן א"צ לעמוד שם דאינו מוסיף כלום בדרגת כשרות המצות בזה שעומד שם ולטעם השני צריך דמצוה בו יותר מבשלוחו. ומצוה על הגברא להתעסק בגופו באפיה.

ועי' בכף החיים סקי"ז ובערוך השלחן שנקטו לעיקר את הטעם שמצוה בו יותר מבשלוחו והביאו בשם דרשות מהרי"ל "משום שנאמר צרורות בשמלותם על שכמם והלא סוסים וחמורים הרבה היו להם אלא שחביבה היתה המצוה עליהם. וזה טעם אחר שהתחדש דוקא במצות שצריך לנהוג בזה חביבות מיוחדת ולעסוק בזה בעצמו אך זה גם ענין באדם העושה.

והנה אדם שמקפיד להיות באפיית מצות בעצמו ומתארח אצל אחרים אם יש הידור לא לאכול ממצות שלא היה באפייתם הנה לטעם של מצוה בו יכול לאכול כי הוא קיים את המצוה בו וכו' שזה בגברא ואין הידור דוקא במצות שהוא אפה אותם אך לטעם שצריך לעמוד שם משום הידורם בכשרותם של המצות יש הידור לאכול בפסח דוקא מצות שהוא עמד עליהם ופקח על כשרותם אך בזה י"ל שאם ידוע שהאופים בקיאים וזהירים מאוד אולי אין הידור זה [ואינו מוכרח כ"כ דמ"מ אינה דומה שמיעה לראיה].

והרא"ש בפסחים פ"ב סימן כ"ו כ' וז"ל ובעלי מעשה וחסידים והתמימים מחמירים על עצמם כהגאונים המחמירים ולשין ואופין בעצמם כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה והביאו טעם זה בכף החיים וערוה"ש ומבארים בזה שזה הידור ב"לחם עוני" שחלק מצורת הלחם עוני זה איך שלשים ואופים אותו שהעני לש ואופה הכל בעצמו ולטעם זה יש בזה הידור בחפצא של מצה אף אם ידוע שנעשה בתכלית הכשרות וגם אפה בעצמו מצות אחרות יהיה חסר הידור זה אם יאכל מצות שלא השתתף באפייתם.

ואם אדם נהג לאכול מצות שהיה באפיה וכעת הזדמן למקום ונותנים לו מצות האם צריך לעשות התרת נדרים כדי לאכול מצות שלא אפה והנה נתבאר שהמ"ב פסק כמו שני הטעמים וא"כ יש גם הידור בעצם המצות שיהיה ממה שאפה בעצמו וכך י"ל שאם זה מצות מהודרות מאוד אין את שני הטעמים אך מ"מ ישאר הטעם הג' של לחם עוני וכנ"ל וכן את הטעם של חביבות המצוה משארותם על שכמם וכו' וא"כ יצטרך לעשות התרת נדרים כדי לאכול אצל אחרים.

וכמו כן כיון שנתבאר שפוסקים את שני הטעמים [וזה מדויק בל' השו"ע עומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן" ומבו' שגם השגיח על כל האפיה וגם אפה בעצמו א"כ יש הידור להיות בזמן האפיה ולהשגיח עליה אף שלא עושה בעצמו כלום וכן יש הידור לאפות ולערוך בעצמו אף שלא משגיח ומפקח וכנ"ל.

הגאון רבי זאב קרויזר שליט"א
מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

אכילת מצות ללא 'גלוטן' לחולים 'צליאק' ולרגישים לאכילת 'גלוטן'

קיום חיוב מצות אכילת מצה דאוריתא בליל פסח, וכן לגבי אכילה מצה בשאר ימי חג הפסח, האם יכולים לאכול מצות משאר מינים, וההבדל בין מצות שעשויות מכוסמין לשבולת שועל, והאם אנשים בריאים ג"כ יכולים לאכול ממצות אלו בפסח.

ויש להקדים שבשנים האחרונות משווקים קמח 'מילאנו' לרגישים לגלוטן, שהוא קמח חיטים שהפרידו והוציאו ממנו את הגלוטן, שהיה מקום לדון אם יוצאים בו יד"ח מצה, אלא שאינו נפק"מ שבזמן שמפרידים ומוציאים את הגלוטן מחמיץ, וצריך למוכרו במכירת חמץ.

נקדים שלכתחילה בריאים ומי שיכול להתאמץ לאכול הכזית [או הכזיתים] מקמח חיטים, בודאי שצריך להשתדל בזה, כמ"ש הרמ"א בסי' תנ"ג ס"א בשם מהרי"ל שהמנהג ליקח לכתחילה חיטים, ומקורו במנהגי מהרי"ל שדרש שעיקר המצוה ליטול חיטין, דלא מישתמיט שום תנא בלשניה כי אם חיטין לפסח. בדרכ"מ הוסיף שהוא מצוה מן המובחר, בלבוש כתב שהוא המובחר ומוקדם למצוה. במ"ב סק"ב כתב שהוא חביב לאדם ביותר, ואיכא משום הידור מצוה, ואם אין לו חטים יקח למצות מאחד מהד' מינים החשוב לו ביותר כדי שיאכל לתיאבון. טעם נוסף הביא במהר"ם שיק על סה"מ פ' בא בשם רבו החת"ס שאין ליקח שעורים דקשה לשכחה, ובמצה כתיב 'למען תזכור'.

עוד טעם שיש לאכול דוקא מצה מקמח חיטים – מחמת שבשאר מינים יש חשש שממהרים להחמיץ, כמש"כ המהרש"ם בהג' לס' ארחו"ח ובדע"ת סי' רנ"ג א', כדמצינו לגבי לתיתה שפסק השו"ע תנ"ג ס"ה שהאידנא אסור ללתות בין חיטים ובין שעורים, ובמג"א סק"ט שבטור משמע דשעורים מדינא דגמ' אסור ללתות, ואפשר דשיפון מין שעורים לענין זה, ובס' פתחי עולם כתב על דברי המג"א כתב שה"ה שיפון ושיבולת שועל. וכ"כ במ"ב סקכ"ו שבזמן הש"ס לא אסרו ללתות רק בשעורים מפני שהן רכים, וה"ה שבולת שועל ושיפון שהם בכלל שעורים לענין זה שממהרים להחמיץ, ויש לחוש שמא יבואו לידי חימוץ בשעת הלתיתה, משא"כ חיטים שבטבען קשים ואינם ממהרין להחמיץ ולכן היה מותר ללתותן, והאידנא אסרוה מפני שאין אנו בקיאין בלתיתה. וכ"כ הרמב"ם פ"ה מחו"מ ה"ו וז' שחטים מותר לבלול אותן במים כדי

להסיר סובן, וטוחנין אותם מיד כדרך שטוחנין הסולת, אבל אין בוללין את השעורין במים בפסח מפני שהן רפין ומחמיצין במהרה, ואם בלל אם רפו כדי שאם הניחן על פי הביב שאופין עליו החלות יתבקעו הרי אלו אסורין, ואם לא הגיעו לרפיון זה הרי אלו מותרים, וסיים שכבר נהגו כל ישראל בשנער וארץ הצבי וספרד ובערי המערב שלא יבללו אפילו חיטים במים גזירה שמא ישהו ויחמיצו. ובח"י י"ט כתב ששעורים כיון דרכיכא אף מדינא דש"ס אסור ללתות, ואפשר שהאידנא אסור לקיים בבית כשהם לתותים, אף שאינם קרובים להתבקע משא"כ בחטים. ואם עבר ולתת פסק במ"ב סקכ"ז שאם עבר ולתת וטחן מיד אם היו חיטין אסור לאכלן אבל מותר להשהותן, ואם היו שעורים אסור אף להשהותן לכתחילה דאפשר כיון דרכיך נתחמצו ע"י הלתיתה. וכ"כ בתפאר"י פסחים פ"ב מ"ה אוכ"ז שהחיטים שרירים וחזקים שאין מחמיצות כ"כ מהר, משא"כ שאר מינים. עו"כ במג"א סי' תנ"ג סק"ה דמ"ש בשו"ע שם ס"ג שאם לא בירדו החיטים מאכילת עכבר אין בכך כלום, הסביר שמעט רוק אינו מחמיץ חיטה קשה, ולכן אפילו אין ס' נגדן שרי בדיעבד, ואפשר שדוקא חיטה אבל שעורה ממהרת להחמיץ. ויש להוסיף שכן היא דעת הרא"מ ביראים ח"ב ש"א דמ"ש בלתיתה נתבקעו אסורים לא נתבקעו מותרים, הינו דוקא בזילוף ע"ג 'שעורין' ומשום דלא שרירין, אבל 'חיטים' דשרירין קי"ל כרבא דאמר 'מצוה ללתות', לכן סיים הלכך חיטין הבאין מהשוק וגשמים מזלפין עליהן אין לחוש עליהם. אבל במ"ב סקט"ו פסק שה"ה בשאר מינים שאינם מחמיצים, ובשעה"צ כ"א שכ"פ בא"ר, והביא ראי' מתש' הרשב"א, דלא כמג"א שמסתפק בזה, והביאו הפרמ"ג.

וכ"כ לחשוש במנח"י ח"ט סי' מ"ט שהביא דברי מהרש"ם שהחמיר לכתחילה בשאר מינים, וכן מספר זכור לאברהם בשם מעם לועז פ' בא שכתב שצריך להסיר השעורה כשבוררין החטים, משום שאם נפל עליו מים או טל נבלע בה יותר מבחיטה, והוסיף אף שהא"ר היקל בדיעבד בשעורים הינו אף לטעם שממהר להחמיץ, היינו בגרעינים שלמים שאנו רואים שלא נתבקעו, משא"כ באפיית קמח שעורים, דיש כמה עניני זהירות במקום וסדר לישות המצות, ובהנחה בלא עסק, שדינם מבואר בשו"ע סי' תנ"ט ובפוסקים, וכ"ז מיירי בקמח חטים, אבל בקמח שעורים שממהר להחמיץ לא נתבאר דינם בכל אלה, 'והיינו צריכים לחבר שו"ע חדש בזה בביאור כל פרט ופרט, ומי יכול לקבל עליו האחריות בזה, במילא יש לחשוש אף בדיעבד שלא אירע איזה דבר אשר לפי ערך מהירות החימוץ בשעורים מבחיטים מעכב אף בדיעבד', וכעי"ז מצינו בסי' תס"ב לענין מי פירות עם מים, דאיתא שם בשו"ע ס"ב שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה הלכך אין ללוש בהם, ואם לש בהם יאפה מיד, וכתב במ"ב סק"ח, שאם עבר ושהה קודם האפי' יש לאסור באכילה אף שלא שהה שיעור מיל, ובשעה"צ שכ"מ במג"א וח"י, ורק בהפס"מ ושעה"ד ובשוגג מצדד להתיר בח"י, ובמ"ב הוסיף שם היכא דלא מינכר בה סימני חימוץ, וכנזכר בסי' תנ"ה לענין לישה בפושרין, וכמו"כ חשש בשעורים ושבולת שועל שממהרים להחמיץ.

אלא שבמנח"י חי"א תש' מ"ג הסכים להקל לחולה שאף כזית מצה מחיטים סכנה היא בשבילו, בודאי שכדי לצאת ידי חובתו, אפשר להתיר לאפות לו בהוראת שעה, כשיעור שצריך כדי לצאת י"ח מצה, כמו שהתיר בלבושי מרדכי או"ח סי' קמ"ח לעשות מצות משעורים במקום שלא היה מצוי חיטים, בזהירות גדולה כמו שביאר בתש'.

וכן בתו"ה ח"ה סי' ק"ל חשש שמא ממהר להחמיץ, וכן שמחמת הזיעה דינו כמי פירות שממהר להחמיץ, ולגבי כזית חובה הסכים להקל, ע"פ הבה"ל בסי' תס"ב שאם נתיבש אינו מחמיץ, ויעשו עיסות קטנות ויאפו מיד כמ"ש בשו"ע בסי' תס"ב ס"ב, אבל בשאר ימי הפסח ילושו במי פירות, ואף שאשכנזים מחמירים שלא ללוש במי פירות, חומרא בעלמא היא לבריאים ולא לחולים, והזהיר לכתוב על הקופסא שהמצות מיועדים רק לחולים שאינם יכולים לאכול מצות רגילים, ובמי פירות מתיר לחולים בשופי.

ובקובץ 'קול התורה' חלק נ"ט כותב תלמידו הג"ר אשר יעקב וסטהים ממנצ'סטר שלאח"ז דן עמו, והוסיף הרב וסטהים צדדים להתיר, שבגמ' מו. והפוסקים סתמו ששיעור החימוץ הוא מיל, ולא חילקו ששיעור זה הוא דוקא בחיטים אבל במין אחר השיעור אחרת, וכ"כ בחזו"א סי' קכ"א כ"ד ד"ה כתב, שמוכח שגם בשעורים השיעור מיל, עוד הביא מהא"ר בסי' תנ"ג או"ט שכתב שדוקא גרעיני שאר מינים ממהרים להחמיץ אבל 'קמח' שאר מינים אינו ממהר להחמיץ, והוסיף הרב וסטהים שכיון ששבולת שועל צריך שמירה יתירה כבר משעת קצירה, וכן לא ללוש הרבה בבת אחת, ולעשותו במהירות, ולאפות כמות קטנה. וכתב שלמעשה הסכים עמו המנח"י להקל לחולים אלו ללוש להם עיסות קטנות, ולא לעשות מזה סתם אפיה גדולה לסחורה, רק בשביל חולים הצריכים לכך. וכ"כ הרב אפרים קסטנבאום מלונדון [בספר היובל מנחה לאי"ש] שלאחר שבירדו והתמחו בהרבה נסיון בזה הסכים עמם המנח"י שהחולים עצמם יכולים לאכול מצות משבלת שועל, אבל לא שאר בני משפחתם, ויעשו להם עיסות קטנות ולא גדולות.

עדיפות ראשונה - למי שאינו יכול לאכול קמח חיטים מחמת שיש בהם הרבה גלוטן, אם יכול לאכול מצות מכוסמין שיש בהם פחות גלוטן, צריך להתאמץ בדבר, משום שמבואר בפסחים לה. שכוסמין מין חיטים, ושבולת שועל ושיפון מין שעורים, וכ"כ בדע"ת סי' רנ"ג ס"ג בשם שם אריה שאף מותר לערב קמח חיטים עם קמח כוסמין, וכ"כ בקנה בשם ח"ד סי' כ"ז ובהיכל ההוראה ח"א סי' ס', וס' מצות מצוה פ"א הע' י"ח, וכ"כ הרה"ג ר"א שלזינגר שבמשך נסיון של הרבה שנים שאפו גם שבולת שועל וגם כוסמין, רואים שכוסמין הוא מין חיטים וכמ"ש המ"ב סי' קס"ח סקי"ב, ושיפון ושבולת שועל הוא מין שעורים כמ"ש המ"ב רנ"ג כ"ו, וכיון שהוא מין חיטים י"ל שגם שיעור החימוץ בו בפשטות אינו יותר מחיטה, במילא יכולים להכינם כפי

המסורת שיש לנו בחיטים, וכן אין בו את שאר החששות שדנו לגבי שיבולת שועל, שאינו ראוי להחמיץ, וכן א"צ לקלותם קודם, והוא בכלל מצוה מן המובחר, אלא שלמעשה אינו פתרון להרבה מחולי הצליאק, מפני שרגישים גם לכמות הגלוטן שנמצאת בכוסמין.

מצות משבולת שועל

בשנים האחרונות הרב אליעזר קסטנבאום מלונדון לאחר שחקר ובדק הרבה עד שהצליח לפתח ולגדל גידול מיוחד בארה"ב של שבולת שועל ללא גלוטן כלל, שנאפה בהכשר של הג"ר אשר יעקב וסטהים ממנצ'סטר, כיום אופים גם בלייקוד ובא"י, אלא שהתעוררו כמה שאלות בנדון כאשר נפרט.

המסורת המקובלת דורי דורות שמה שאנו קוראים בא"י שבולת שועל הוא השבולת שועל שמוזכרת במשנה מחמשת מיני דגן, שמכונה 'קואקר' ובאנגלית 'אוטס', וכמו שפרש"י בפסחים לה. אביי"א, ונקראת שבולת-שועל משום ששיבולת שלה עשויה כזנב שועל. וכ"פ רש"י במנחות ע: ר"ג רע"ב רא"ש כלאים שהוא וויג"א, וכן ברוב הראשונים, אלא שפר' פליקס בס' מראות המשנה והצומח בתורה רצה לפקפק שמצאו בתימן פירוש קדמון של ר' נתן אב הישיבה שחי לאחר הר"מ שפי' הוא 'אל שעיר אלתעב', וקבע שהוא 'שעורה דו טורית', וכמו"כ נכתב מאמר בקובץ שערי ציון, ואין כונתי להאריך בזה שכבר צעק ע"ז הג"ר יונה מרצבך זצ"ל מר"י קול תורה בחוברת הנאמן ובספרו עלי יונה, וכן האריך בזה בוישא יוסף או"ח סי' צ"ז וצ"ח ובקו' הליכות שדה נ"ז לקיים את המנהג והמסורה מדורות הקודמים שהוא אותו שיבלות שועל, והביא מש"כ החזו"א בקו"א ח"ב אג' כ"ג שהדבר ידוע שבעניני הלכה אין לסמוך על מציאות חדשות רק על ספרי פוסקים שנמסרו מדור דור בלא הפסק, והביא ששמע מהגה"ג ר' עזריאל אויערבך שליט"א ששמע מא' מהמוציאים לאור של ספר מראות המשנה, שלאחר הוצאת הספר אמר לו הגר"מ פינשטין זצ"ל שאפילו יביא עוד אלף ראיות לכך לא יוכלו לשנות את המקובל בכלל ישראל. עוד הביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל כי אוינא הוא השבולת שועל שבתורה לגבי חמץ חדש ברכת הנהנין וכלאים, והוסיף 'וכל המפקפק בדבר אינו אלא מן המתמיהים'. וכ"כ הגרש"ז אויערבך זצ"ל במכתב בהליכו"ש פסח פ"ט הע' שכ"ו מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע, וכמו שאין שומעים לפר' פליקס שהוא שומר תו"מ, שהוכיח ששבולת שועל הוא לא מה מה שאנו קוראים היום, ואין שומעים לו ומברכים מזונות, שאין שומעים נגד המסורת וכ"ש בענין שמפורש בשו"ע. וידועים דברי הרמב"ם בפ"י משמיטה ה"ו לגבי הספיקות מתי שנת השמיטה, ששנת השמיטה ידועה ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי א"י, וע"ז אנו סומכין, 'שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות'. וכ"כ בתו"ה ח"ה סי' ק"ל דמה שמפקפקים בזמן האחרון המדענים אם חז"ל נתכוונו לשבולת שועל שלנו, המעיין יראה שאין לדבריהם יסוד, וכל כונתם לפקפק המקובל בישראל מדור דור, וחזר ממ"ש בח"א סי' ש"א.

'קליות' גרעיני השבולת שועל לפני הטחינה – עוד דן הגרא"י וסטהים בקול התורה שם, שמחמת שגרעיני השבולת שועל הם מרים מאוד מחמת האנזים שמצוי בהם, מחממים את הגרעינים באש כדי לאבד את האנזים שיהא ראוי לאכילה, ופעולה זו נעשית ע"י שני צינורות שמלאים נקבים קטנים, שמונחים זה בתוך זה, ובינהם יש רווח מעט שבו נכנסים הגרעינים מלמעלה, וע"י סיבוב הצינור הפנימי יורדים הגרעינים לאט מלמעלה ללמטה, ולמטה מתאספים הגרעינים בתוך כלי, ומשם יורדים לשקים, ובתוך חלל הצינור יש צינור רחב עם מפוח שמנשב אויר חם מאוד שבצדו יש תנור בחום גדול, ומחמת החום עולה בחלל הצינור זיעה גדולה מהגרעינים לכיון מעלה, אבל כשהגרעינים יורדים למטה הם כבר יבשים לגמרי, ומשם עוברים לשקים.

ומחמת פעולה זו של החימום העלה שני חששות - א. שמחמת האויר יוצא 'זיעה' מהגרעינים, ויש לחוש שלזיעה זו יש דין מי פירות, ואח"כ כשמתערב הקמח עם מים ממהרים להחמיץ, רק שדן להיתר ע"פ הפר"ח שהתיר בנתנגבו ונתיבשו, והבה"ל בסי' תס"ב ד"ה אין, סמך להקל בשעה"ד, וכתב שמחמת כן יש ללוש עיסות קטנות שמי פירות ממהרים להחמיץ, וכן אולי מותר לחולה רק כזית א' לחיוב מצות מצה בא"י ובחו"ל גם ביום השני ולא יותר. ב. עוד דן שמחמת החום אולי יש לגרעינים דין 'קלוי' שאינו ראוי להחמיץ, וא"כ אפשר שאין יוצאים בו יד"ח, [במש"ז תס"א ב' ציין למג"א תע"א ה' לגבי מי פירות שאם אין מחמיץ פטור ואין יוצאים חובת מצה, וא"כ ה"נ בקלוי אינו מחמיץ ואינו יוצא, ולא מהני מה שהוא ממין שראוי להחמיץ], אלא שכתב שנראה שאינו ממש בגדר קלוי, והשאלה אם אפשר לסמוך על השערתינו בזה, אלא שהחיי"א בנשמ"א ט"ז היקל בקלוי בשעה"ד. וכתב שלמעשה הסכימו עמו להתיר הגרח"ה פדווא הובא גם בספרו חשב האפוד ח"ג סי' ט', וכן הגר"ב ראקוב עם כל סברותיו גם בענין הקליה והזיעה.

ודצוני לדון בענין מצה מקמח 'שאינו ראוי להחמיץ', האם יוצאים בה יד"ח מצה בליל פסח או לא - ונפק"מ בכמה אופנים שבנדונינו לגבי כשרות המצות. א. לגבי מה שחששו במצות משבולת שועל בגידול מיוחד ללא גלוטן שמא אינו מחמיץ כלל, ב. לגבי החשש שמחמת קליית הגרעינים אינם ראויים להחמיץ. ג. לגבי חיטה מהונדסת באופן שאין לה כלל גלוטן ואינה מחמיצה.

המינים שיוצאים בהם יד"ח אכילת מצה בליל פסח - בפסחים לה. אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ויש להקדים שבתורה לא כתוב להדיא שיש חמשת המינים וזהותם, וחלק מהמינים חוץ מחיטה ושעורה וכוסמין אף לא הוזכרו כלל בתורה, ונאמרו כמה מקורות וטעמים למה מנו חכמים חמשת מינים אלו.

א. בירושלמי חלה פ"א ה"א כתב הטעם דכתיב 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לד", יכול יהו כל הדברים חיבים בחלה [אף מקטניות], ת"ל 'מלחם' [מיעט] ולא כל לחם, אם מלחם וכו', אין לי אלא חיטין ושעורין [שרגילים לעשות מהם

וחשובים], ת"ל 'ראשית עריסותיכם' ריבה לכוסמין שבולת שועל ושיפון, פרט ללחם שעשוי מקטניות. והביאו הרמב"ן בהל' וכן בסמ"ג קמ"א, וכן ברמב"ם פ"ו מבכורים ה"ב אין חייבין בחלה אלא חמשה מיני תבואה 'בלבד', והם החטין והשעורים וכו' שנאמר 'באכלכם מלחם הארץ' ואין קרוי לחם אלא פת הנעשית מאלו, אבל העושה פת אורז או דוחן וכיוצא בהן מן הקטניות אינן חייבין בחלה כלל.

ב. עוד טעם איתא בירושלמי ר' ישמעאל [גי' הרא"ש, והר"ש גרס ר' שמעון] דגמרינן 'לחם לחם' מפסח, נאמר בפסח 'שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני', ונאמר בחלה 'והיה באכלכם מלחם הארץ', מה לחם האמור בפסח 'דבר שהוא בא לידי חמוץ', אף לחם האמור בחלה דבר הבא לידי חמוץ, ובדקו ומצאו שאין לך בא לידי חמוץ אלא חמשת המינים בלבד, ושאר כל הדברים אינן באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

וכעי"ז איתא בבבלי מנחות ע. תנא כוסמין מין חיטים, שיבולת שועל ושיפון מין שעורין, כוסמין גולבא, שיפון דישרא, שיבולת שועל שבולי תעלא, הני אין אורז ודוחן לא, מנה"מ אמר ר"ל אתיא 'לחם לחם' ממצה, כתיב הכא (בחלה) 'והיה באכלכם מלחם הארץ', וכתיב התם (במצה) 'לחם עוני', והתם גופה מנלן אמר ר"ל וכן תנא דבי ר' ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב אמר קרא 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. הביאו הרמב"ן וביראים סי' קמ"ח והר"ש, וכ"כ להדיא בפה"מ להר"מ אמר ד' באכלכם מלחם הארץ, ואמר במצה לחם עוני, כשם שלחם האמור בפסח אינו אלא מחמשת המינים כמו שנבאר, כך גם לחם האמור בחלה לא יהא אלא מהם, וכן בשעה"מ חו"מ ו' א' אילנא דחיי ל"ב וברע"ב.

וכעי"ז במשנה פסחים לה. לגבי חובת אכילת מצה בליל פסח, אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ובגמ' הני אין אורז ודוחן לא, מנה"מ אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב 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, מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת.

ג. טעם נוסף איתא בירושלמי הביאו בפה"מ להר"מ רבי שמואל בר נחמן [בשנו"א גרס רשב"ג] שמע כולהון מן הדא קרא (ישעיהו) 'ושם חיטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו', ושם חיטה אלו החיטים, שורה זו שבולת שועל ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה, שעורה אלו השעורים, נסמן זה השיפון, וכוסמת זה הכוסמין, גבולתו לחם, עד כאן גבולו של לחם, ולמידין מן הקבלה כמו מד"ת, בפי' הר"מ כתב שהוי אסמכתא.

נפק"מ בין הטעמים – שלטעם הא' והג' הלימודים הם לזהות את ה'מין' איזה נחשב לדגן, אמנם לאחר שזיהנו את המין נקרא דגן ויוצא בו יד"ח מצה אף באופן שאינו יכול להחמיץ בפועל. אבל לטעם הב' יש לחקור האם החימוץ הוא ה'סיבה', ובמילא תלוי בכל עיסה ועיסה שצריכה שתהיה ראויה להחמיץ בפועל, א"ד שהחימוץ הוא 'סימן' על המין, ולאחר שזיהנו את המין נקרא דגן ויוצא בו יד"ח מצה אף באופן שאינו יכול להחמיץ בפועל, כעי"ז חקרו בקובץ שיעורים פסחים סי' קע"ו וקע"ז לגבי קיום מצות אכילת מצה, וכן בדברי יחזקאל סי' י"א.

ונפק"מ באם ימצאו מין חדש שיכול להחמיץ, או שיהנדסו מין קטנית שיוכל להחמיץ, או ע"י שיוסיפו לו חומר כימי שיגרום לו להחמיץ וכדו' [כעין הנדון של 'מצה עשירה' בפסח שעשויה רק מקמח ומי פירות ללא מים, אלא שמוסיפים חומרי התפחה, וגדולי הפוסקים חששו שגורם להחמצה], האם באופנים אלו יחשב כדגן ויהיה מין שישי, [עי' בה"ל סי' תנ"ג לגבי זונין]. כמו"כ נפק"מ לאידך גיסא אם יהנדסו מין דגן שלא יחמיץ [כמו שהצליחו להנדס קמח חיטים שיהיה ללא גלוטן [כמו"כ יש לדון בקמח 'מילאנו' שהפרידו והוציאו ממנו את הגלוטן אלא שאינו נפק"מ לגבי פסח שהוי חמץ].

ונפק"מ לענייננו לענין לצאת יד"ח מצה בליל פסח במצה שנעשית מ'שבולת שועל' ללא גלוטן, או מחיטה מהונדסת ללא גלוטן, וכן לענין חיטים קלויים שאינם ראויים להחמיץ, כמו"כ האם נחשבים לחמץ בפסח, וכן אם לשים עיסה מסובין (בלבד אם אינו יכול להחמיץ). כמו"כ נפק"מ לכל הדינים שצריך שיהיה מין דגן, לענין איסור חדש, ולענין ברכות האם הברכה ראשונה היא המוציא ומזונות או אדמה או שהכל, וכמו"כ לגבי ברכה אחרונה אם ברכהמ"ז ומעין ג' או בורא נפשות.

ונראה שנחלקו בזה להדיא בירושלמי לגבי 'קרמית' - (קצח - קימל מ"ב תנ"ה מ"ד) שריב"נ סובר שהוי מין דגן וחיבת בחלה, מפני שהיא באה לידי חימוץ, ולרבנן אינה מין דגן ופטורה מן החלה משום שאינו מחמיץ, כדאמרינן אין לך בא לידי חימוץ אלא חמשת המינים בלבד, ושואלת הגמ' ויבדקוה [וכי הוי מחלוקת במציאות], ומתרצת על עיקר בדיקתה הן חולקין שאין חימוצו חימוץ ברור, [המציאות אינה ברורה האם נחשבת לחימוץ, כעין שנחלקו הפוסקים והכימאים בזמנינו לגבי 'מצה עשירה' בזמנינו האם פעולת הניפוח נחשבת לחימוץ ואכ"מ].

ולכאורה נחלקו בזה גם תנאים בחלה פ"א מ"ג תבואה שלא הביאה שליש, לרבנן חיבת בחלה ופטורה מן המעשרות, ולרבי אליעזר פטורה אף מן החלה. ובירושלמי הל' ג' מאי טעמא דרבנן, נאמר 'לחם' בפסח ונאמר 'לחם' בחלה, מה לחם האמור בפסח דבר שהוא בא לידי חמץ ומצה, אף לחם שנאמר בחלה דבר שבא לידי חמץ ומצה, ומאי טעמא דר' אליעזר 'כתרומת גורן כן תרימו אותה', מה תרומת גורן מפירות שהביאו שליש אף זו מפירות שהביאו שליש, ולית ליה לרבי אליעזר [את הדרשה ממצה] לחם לחם, אשכח תני בשם ר' אליעזר שאינה חייבת בחלה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בפסח [שסבר שפחות משליש אינו מחמיץ לכן גם מצה אינו יוצא

בו]. חזינן מחלוקת מפורשת במיני דגן במצב שלפני שליש שלרבנן מחמיץ ובמילא יוצאים בו יד"ח מצה וחייב בחלה, ולר"א כיון שבמצב זה אינו מחמיץ אין יוצא בו יד"ח מצה ופטורה מהחלה. אמנם אפשר לדחות שמחלקותם האם במצב שתבואה לפני שליש כבר יש לו שם דגן או לא. ולהלכה בפסקי הרשב"א דקי"ל כרבנן, חזינן להדיא בירושלמי לרבנן שלמדים מחמץ ובעינן שיהא ראוי להחמיץ, ואף לר"א למסקנת הירושלמי כן. וצ"ע שבר"ש לא הביא מסקנת הירושלמי, וכתב טעמא דרבי אליעזר דפטור מן החלה מפרש בירושלמי דכתיב כתרומת גורן כן תרימו אותה ותרומת גורן פטורה מתבואה שלא הביאה שליש.

ולכאורה זה הספק של רבי ירמיה בירושלמי פ"א ה"א, בעי' רבי ירמיה קמי רבי זעירא, עירב ארבעת קבין בפני עצמן וחימצן [קאי בדעת הלל בפ"ק דעדיות שחיוב חלה הוא ב' קבין או מז' קבין], וד' קבין בפני עצמן ועירבן, הרי בשעת חיובן לבא לידי מצה וחמץ. אתייא רבי יונה כרבי ירמיה, ורבי יוסי כרבי זעירא. אתיא רבי יונה כרבי ירמיה, כמה דרבי ירמיה אמר עד שיהא קרוי לחם, כך ר' יונה אמר עד שיהא קרוי לחם, דרבי יוסי כרבי זעירא, כמה דר"ז אמר 'מינו' קרוי לחם, כן רבי יוסי אמר 'מינו' קרוי לחם, אתיא דרבי יוסי כרבי הילא אע"ג דו פליג עלוי. והסביר ברידב"ז האבעי' דסבר ר' ירמיה שכיון שכבר החמיץ לפני שהיה שיעור חלה, א"כ אח"כ כשמוסיף קמח או בצק כבר אינו בא עוד לידי חימוץ, לכן אין שם לחם עליו ולא נעשה טבל, א"ד שסגי ש'המין' בא לידי חימוץ, ולא בעינן שיהא חימוץ בפועל, ומפרש הרידב"ז ע"פ גירסת הגר"א 'א"ל' ר' זעירא לר' לירמיה שלא בעינן באין לידי מצה בשעת חיוב, ופליגי במחלוקת ר' יונה ור' יוסי בירושלמי פ"ג דפסחים לגבי שיכר המדי אם חייב עליו כרת, דר' ירמיה סבר כר' יונה שבעינן שיהא לחם ממש, ולכן סובר שאין חיבין כרת על שיכר המדי כיון דאתקש למצה ואינו לחם אלא משקה, אבל ר' יוסי סבר שסגי במין שיכול להחמיץ, ויש חיוב כרת על שיכר. אבל הפני משה פי' להיפך דר"ז סבר כיון דשעת חיוב הוא הגלגול יש בהן שיעור חלה חייב.

ולכאורה נדון זה תלוי במחלוקת המפורסמת של הרא"ש והרמב"ן לגבי העושה עיסה מחיטים ואורז - שכתוב במשנה חלה פ"ג מ"ז העושה עיסה מחיטים ואורז אם יש בה טעם דגן חיבת בחלה, ובזבחים עח. כתוב הטעם דמשום 'טעם כעיקר' נהפך האורז למין חיטים, כשיטת רש"י והר"ש שההיתר נהפך לאיסור, אבל בירושלמי כתוב הטעם משום שהאורז 'נגרר', והרא"ש בסוף הל' חלה נקט שעיקר הטעם משום טעם כעיקר, והרמב"ן בהל' נקט שעיקר הטעם כהירושלמי משום 'גרירה', וביאור הטעם של הירושלמי שהאורז 'נגרר', הכונה שע"י הגרירה נהפך האורז עצמו להיות כדגן משום שע"י הגרירה מחמיץ בעצמו, וכן תלה מחלקותם בקוב"ש שם, עי"ש ובקה"י פסחים סי' ל"ח ב' שהאריכו למה בעינן לב' הטעמים ואכ"מ, עוד חשבתי לתרץ ששני הטעמים נכונים, דיש לחלק שחמשת המינים למידים מלחם הארץ שהחיוב על המין ובהם לא בעינן שיחמיץ בפועל אבל אורז וקטניות שאינו מין לחם בזה צריך לטעם גם לטעם של חימוץ וגם לנגרר שיהא חימוץ בפועל בעיסה, וכמ"ש האחרונים הגר"ח בהל' חו"מ לגבי חיטים ואורז למה צריך לרמב"ן גם הטעם של נגרר וגם טעכ"ע שהחימוץ שצריך שהחימוץ יהיה של דגן. וכן בס' הניר.

וכן לכאורה תלוי נדון זה במחלוקת האם יוצאים בעיסה בקמח עם 'מי פירות' בלבד - שבמשנה חלה פ"ב מ"ב איתא שעיסת מי פירות חיבת בחלה, וכ"פ הרמב"ם בפ"ו מחו"מ ה"ה מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום 'לחם עוני', אף שמ"פ אינו מחמיץ כמש"פ בפ"ה מחו"מ ה"ב וד' שמי פירות אינן מחמיצין. וכן לגבי חלה בפ"ו מבכורים הי"ב עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש או מים רותחים או שנתן לתוכה תבלין וכו' כל אלו חייבין בחלה, חזינן שסבר שסגי שהמין מחמיץ. אבל דעת הרמב"ן במלחמות פ"ב דפסחים (י:) שאין יוצאים במצה עם מי פירות לבד ומשום שאינו ראוי לחימוץ, [הרמב"ן לשיטתו נקט בהל' רק הטעם דחימוץ, וכן לשיטתו בחיטים ואורז נקט לעיקר הטעם של נגרר], אבל הר"ן שם פסחים לו. חולק וכתב דכיון דמסקינן בדבר שאין יוצאין בו משום מצה חייבין על חמוצו כרת, משמע דלא קי"ל היקישא אלא ל'מינין', ואע"ג דלעיל אמרינן מי שאסור משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין אסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל, שאני התם שלא חל איסור חמץ על מין זה לעולם. וכ"פ הרשב"א בפסקי חלה ש"א ד' ובתש' ח"ב סי' י"ד עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ובכל שאר המשקין חייבת בחלה כדתנן בפ"ב מ"ב, ואע"פ שלמדו לחם שנאמר בחלה מלחם שנאמר בפסח, ואלו לחם שנאמר בפסח אינו בא לידי חימוץ כשנילושה במי פירות לבד שאין מי פירות מחמיצין, מסתברא שלא למדו מלחם שנאמר בפסח אלא 'המינין' שבאין לידי מצה וחמץ, ואפילו בפסח היו יוצאים בה אלא שהיא מצה עשירה ובעינן לחם עוני וליכא. וכן במאירי פ"ב מ"א לענין מצה וחלה. וכן בת' הרא"ש ח"ב סי' יד', אבל בפסקים פ"ב מ"ב החמיר למעשה, וכ"כ בנשמ"א ט"ו לגבי גרעינים קלויים שתלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, ובשעה"ד כתב שאפשר לסמוך על הרמב"ם שסגי שהמין מחמיץ. אבל בקו' עז ואורה סי' ד' כ' שלהרבה ראשונים אין יוצאים במי פירות, וההי"מ הסביר שאף להרמב"ם מדובר כשיש גם תערובת מים, אבל אין יוצאים בקלוי.

וצ"ע דעת הרמב"ם שבפ"ו מבכורים ה"ב אין חייבין בחלה אלא חמשה מיני תבואה 'בלבד', והם החטין והשעורים והכוסמין ושבולת שועל והשיפון שנאמר 'באכלכם מלחם הארץ' ואין קרוי לחם אלא פת הנעשית מאלו, כתב טעם הא' דהירושלמי ואעפ"כ כתב לחם וחמשת מינים אלו בלבד. עוד קשה שבפירושו כתב הטעם של חימוץ שהכתוב אמר בחלה 'והיה באכלכם מלחם הארץ' ואמר במצה 'לחם עוני' כמו שהלחם הנאמר בפסח אינו בא אלא מחמשת מינין כמו שנבאר כמו כן הלחם הנאמר בחלה לא יהיה אלא מחמשת המינין. ונראה ליישב, א. דאפשר לדחוק

שאין כ"כ ראי' ממ"ש בלבד שסובר כטעם א', דאפשר שסובר שבאמת הטעם הוא משום חימוץ, ואעפ"כ כתב בלבד מחמת מ"ש הירושלמי שבדקו ומצאו שאין לך בא לידי חמוץ אלא חמשת המינים בלבד. ב. עוד נראה ליישב דלאחר שבדקו שרק מינים אלו מחמיצים, אז זה הביאור הפסוק מלחם הארץ, והר"מ לשיטתו בפ"ו מחו"מ ה"ה מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח. ובלחם משנה הביא תי' שמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינם באים לידי חימוץ בשום צד ואופן בעולם [המין], אבל מי פירות המצה [המין] באה לידי חימוץ אלא שהמים גרמו לה שלא תחמיץ, ולא ממעטינן מהקרא ולכן סובר הר"מ שיוצאים במי פירות, וסיים שנכון הוא. ונמצא שהרמב"ם לשיטתו שיוצאים מצה במי פירות שלאחר שזיהנו את המינים א"צ שיחמיץ בפועל. וכ"כ הרמב"ם פ"ה מביכורים הי"ב עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש או מים רותחים וכו' כל אלו חייבין בחלה.

ומיצאנו שכבר הסתפק המג"א בחקירה דידן - מצה מ'סובין או מורסן' בלבד האם יוצאים יד"ח מצה, שבשו"ע או"ח סי' תנ"ד ס"א פסק שאין יוצאין לא בפת סובין ולא בפת מורסן, אבל לש הוא את העיסה בסובין ובמורסן שבה ויוצא בה. אבל במג"א סק"א הסתפק האם הסובין והמורסן מחמיצים, שכתב סובין פירש"י קליפת חיטים הנושרים בשעת כתישה, ומורסן הוא הנשאר בנפה, וכתב שא"כ מוכח קצת שבא לידי חימוץ מדיוצאין בהם י"ח מצה, אמנם אפשר לומר שכיון שהוא מ'מין' הבא לידי חימוץ יוצא יד"ח, והוסיף גם א"א שלא נדבק בו קצת ממשות מהחיטים. אבל בח"י העיר מה שתלה עצמו בדעת הרי"ף שהיא יחידאה ולדעת כל הפוסקים אין יוצאים, ועוד שיש שפירשו כונתו שמדובר כשמעורבים בעיסה וקמח. וכן העיר בהג' רעק"א על מ"ש במג"א א' לחייב שהוא 'מין' שראוי לחימוץ, ציין לרמב"ן במלחמות שם שאין לשין במי פירות משום שאינו ראוי להחמיץ, [כונתו שרואים שסובר שצריך שיהא ראוי בפועל להחמיץ ולא סגי במין המחמיץ]. עוד העיר בדגמ"ר בסי' תע"א על מג"א ה' שהמג"א סותר עצמו שבמי פירות בלי מים פוטר ומשום שסובר כהרמב"ן שצריך שיוכל לבא לידי חימוץ בפועל, וא"כ האיך יש לו צד לחייב בסובין שלשיטתו צריך שהעיסה תוכל להחמיץ כ"ש שהכא צ"ל פטור. ובהג' חת"ס שם תי' דנראה לי פשוט שכמו שהקמח צריך להיות מ'מין' שראוי להחמיץ, כמו"כ 'המים' צריכים להיות 'ממין' המחמיץ ולכן במי פירות אינו יוצא, ושאני סובין ש'המין' הוא ראוי להחמיץ.

עוד חסרון יש בקמח 'שאינו יכול להחמיץ' - בנשמ"א שם הביא מהפר"ח סי' תס"ב דמדתיב 'ושמרתם את המצות' [מכלל דבעי שמירה], מצה הצריכה שימור יצאה זו שאינה צריכה שימור, וכתב שהירושלמי לשיטתו שכתב להדיא שאין יוצאין בחלוט, אבל מוכיח שם שהבבלי חולק שאינו מעכב.

בדרכי ההוראה ח"א הגר"פ פרנקל בשם הגרי"ש שבליל פסח ראוי שיאכל כזית מקמח חיטין, וכן הגרש"ז אולמן במבית לוי חי"ח פקפק כיון שאינו מחמיץ. ולגבי שאר ימים כותב הגר"פ פרנקל בשם הגרי"ש שהחולה עצמו יכול לאכול שבולת שועל ללא הגבלה, אבל בני ביתו לא.

בשבה"ל חי"א סי' קכ"ב - כתב ג"כ שהנדון של מצה שאינה ראויה להחמיץ, תלויה במחלוקת לגבי לש קמח עם מי פירות ללא מים, וכתב שלפי דעת הרמב"ן כיון שאינו ראוי להחמיץ אין יוצאים יד"ח מצה, עו"כ שאפשר שהכא אפילו להרמב"ם אינו יוצא, שהתם הקמח מצד עצמו ראוי לחימוץ אלא שהמי פירות מעכבים, משא"כ הכא שהקמח אינו ראוי להחמיץ. מאידך הביא מ"ש במג"א בסי' תנ"ד א' שלדעת הרי"ף יוצאים יד"ח, שפי' יוצאים בפת הדראה שניטל כל הדרה, שעשאו רק מסובין, והרי סובין אינו מחמיץ ויוצאים בו, א"כ ראי' שסגי ש'המין' מחמיץ, וה"נ כיון ש'המין' מחמיץ יוצאים, ודחה ראי' זו שהראשונים ל"פ כן אלא פי' שמעורב קמח עם סובין וא"כ ראוי להחמיץ, ולכ"כ שלמעשה אין להקל, אלא שכתב שצריך לברר את המציאות האם ניטל כל כח החימוץ שבו, או שנשאר מעט, וסיים שזולת זה קשה להקל כעת.

אבל לאח"ז שלח לו מחותנו הגרא"י וסטהים והעלה לו את כל הספיקות גם מחמת הקליה, ונדפס תשובתו בשבה"ל ח"ט סי' קי"ז ג' לאלו שאסורים לאכל בהחלט דגן חטה ואין ברירה אלא לצאת בשבולת שועל, ואיכא כמה ספיקות בזה, והשיב א. בודאי לית דין ודיין שאם אפשר להשיג שבולת שועל שלא עבר תהליך יבוש כנ"ל הוא הדרך לכתחילה. ב. ואם אי אפשר בשום ענין נכון לסמוך על שיטות הסוברים בסי' תס"ב שאם נתיבשו המי פירות שוב אין חשש מי פירות עם מים, וכ"ש כאן שיש ספק אם יש בכלל בליעת מי פירות, וא"כ מותר גם לכתחילה. ג. אין ספק שטוב שלא לעשות הרבה בבת אחת, כדי לחשוש שמא מחמיץ מיד, ואני קבלתי מהחזו"א לחלוק על המ"ב סי' תנ"ט ס"ק י"ז שכ' שלא מחמיץ מיד ממש אלא ממהר, ודעתו היתה שמיד ממש, מכ"מ אין זה ברור כלל, וכ"ש כאן שאיכא ס"ס, וכ"ש כאן שכ' הפוסקים שרק ממהר להחמיץ. ד. החשש שאינו יוצא כלל יד"ח מצה שאולי נקרא קמח קליות שאינו בא לידי חמוץ וא"כ אינו יוצא לידי מצה, כדאי מאד החיי"א [בנשמ"א ט"ו] לסמוך עליו [שכתב שבשעה"ד] ראוי לסמוך על שיטת הרמב"ם שהעיקר שראוי לבא ליד חמוץ, כ"ש הכא שאינו ברור אם זה קלי כלל, ועוד שאיכא דעות שדוקא בקמח קלוי, [ולמעשה כתב] כדי לצאת גם ידי ספק זה, יאכל המצות כנ"ל ובליל ראשון יברך אחר על אכילת מצה והוא יוצא בשמיעה, סו"ד יפה העיר כ"ת בכל זה, והוא בגדר דחק 'שראוי לסמוך עליו'.

אלא שכתב הגר"א שלזינגר מפקח ראשי בכשרות 'חניכי הישיבות' בקובץ החשוב 'תל תלפיות' ניסן פ"ד ששבולת שועל שמיצרים מהם את המצות הם מגידול מיוחד ללא גלוטן כלל, ואעפ"כ לאחר הרבה נסיונות של רבנים שעוסקים במלאכה, רואים שלאחר הרבה זמן תמיד מחמיץ קצת וניכרים סימני חימוץ. עוד העלה מורינו הגאב"ד בנאות מרדכי הל' חלה פט"ו שאפשר שאפשר שהדגן מחמיץ מחמת העמילן והסוכרים שבו שהם חומר בסיסי בדגן גם ללא גלוטן, רק כשיש גלוטן גורם הוא לכעין מעטפת ששומרת את הגזים של

התסיסה מהסוכרים והעמילן שישמרו בפנים, ולכן העיסה תופחת ורכה כספוג, משא"כ כשאין גלוטן אף שיש תסיסה פנימית של העמילן והסוכרים וגורמת להחמצה, אין ההחמצה ניכרת הרבה על העיסה, מחמת שאין את המעטפת של הגלוטן במילא הגזים משתחררים מיד לחוץ. עוד ראיתי בשיעורי הלכה חלה סי' ג' שהתברר שהגלוטן אינו חומר המחמיץ, שאינו חלק בסיסי מהשבולת שועל, אלא שעובר מאבק וכדו' משדות סמוכים של חיטים וכדו', ולכן במקומות פרמטיבים שאין מגדלים סמוך לשדות של חיטים ואף מקפידים על כך שמגדלים רק סמוך לתירס וכדו' אין בהם כלל גלוטן. נמצא שאם מחמיץ או שיש בו את חומר ההחמצה לכאורה יוצאים בו יד"ח, וצ"ע.

עו"כ שם הגר"א שלזינגר לאחר הרבה שנים של נסיון שאופים מינים אלו ע"פ הוראות הגאב"ד, שעשית מצות כוסמין וכ"ש משבולת שועל צריכים הרבה ידע ונסיון, לכוין את כמות המים וזמן העיבוד ואף מזג האויר, ומן הנסיון רואין שכוסמין דומה יותר לחיטה [ולכן יש לו עדיפות ראשונה], ושבולת שועל לשעורה, ובשבולת שועל גם האפיה שונה. עו"כ שבשנים אחרונות הצליחו גם לייצר מצות שגם ללא קליה הגרעינים לא היו מרים, כך שאין את החששות שדיברו לגבי קלוי.

והביא שם את הוראות מורינו הגאב"ד שליט"א לחולי צליאק וכדו' - אכילת כזית הראשון בליל פסח - אם יכולים לאכול מקמח חיטים צריכים לאכול מחיטים, ואם אין יכולים יאכלו כוסמין, ואם ג"ז אין יכולים לאכול, אם רק גורם כאבי בטן צריכים עדיין צריכים לאכול מחיטים או כוסמין, ולגבי מצות משבולת שועל כל א' צריך לעשות שאלת רב לגופו, איזה מצות יאכל בליל הסדר. [ויש להוסיף שליל פסח הוא ליל שימורים, וכתב הט"ז בסי' תנ"ה ג' שאם לשו מצה במים משכונת המת לא ישפוך כי נראה שמזלזל ב'שומר מצוה לא ידע דבר רע' הביאו במ"ב סקי"ח, ובזה"ק ח"ב פר' תצוה עמ' קפ"ג שהמצות נקראים 'מיכלא דאסוותא]. אבל מצה מגרעינים קלויים סובר שאין יוצאים יד"ח משום שאינו מחמיץ כלל. ולגבי מצות מכוסמין - הסובלים מבעיות רפואיות יכולים לכתחילה לצאת יד"ח מצה ממצות מכוסמין. ולגבי אכילת מצה בשאר ימים - אם אין יכולים לאכול מצות מחיטים ואפילו כוסמין, יכולים לאכול מצות משבולת שועל.

הגאון רבי **נתן ברינגר** שליט"א
מו"צ בקהילתנו ב"ב

בדיני צירוף לחלה בחבורות של מצות

א. בדין הפרשת חלה התחדש דאפשר להתחייב על דבר שבידו לעשותו, כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' שכ"ח ס"ג, ז"ל, אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה, ומיהו אם נתן רשות לאחר להפריש אפי' בעודו קמח מועיל אע"פ שעדיין לא נתחייב, והאורח יאמר לבעלת הבית להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו בעוד שיהיה בביתה כדי שלא תצטרך לשאול רשות בכל פעם, וכ"כ סמ"ק וסה"ת. וביאר הש"ך, משום דמ"מ יש בידו להביא עיסה ולומר, עיסה זו תהא חלה על קמח לכשיהיה נילוש.

ומקור הדברים בתוס' נזיר י"ב ע"א ד"ה מ"ט ז"ל, וא"ת דהא מעשים בכל יום שאשה אומרת לחבירתה לושי לי קמח והפרישי חלה בעבורי, וגם תלמידים של בית רבן אומרים כן, ואיך נעשה שליח בדבר זה הא בשעה שעושה את השליחות לא הייתה יכולה בעצמה להפריש חלה מקמח זה שאינו בר חיובא שאין מפרישים חלה מקמח. ואומר ר"ת דיש בידה להביא עיסה מגולגלת ולומר עיסה זו תהא חלה על קמח לכשיהיה נילוש, ודברים שבידה קיימים דאין זה דבר שלא בא לעולם כיון שבידה ללוש ולגלגל העיסה קרוי שפיר בא לעולם כיון שבידה לעשות, כדאמר בפרק האומר לחבירו קידושין ס"ב ע"ב תניא כוותיה דר' יוחנן האומר לחבירו פירות ערוגה זו תלושה יהא תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת לכשיתלשו ונתלשו דבריו קיימין דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי ובידו לתולשם.

ואמנם לפ"מ שהביא התוס' ראייה מהדין של תרומה, נראה דבעינן שיהיה למשלח כבר בעת הציווי לשליח, עיסה המוכנה כבר ומחויבת בחלה, כדי שיוכל השליח לומר, עיסה זו תהא חלה על קמח לכשיהיה נילוש, אבל בלא"ה אם רק בידו להשיג קמח ולגלגלו זה לא חשיב בידו והוי מחוסר מעשה, וכמו שהביא הש"ך בשם התוספות.

אבל בחידושי רעק"א על שו"ע, כתב לא ידעתי למאי הוצרכו תוספות לאריכות זו הא בידו לקרות מיד שם חלה על הקמח לכשילוש וכמו שפסק שו"ע בסי' שכ"ז ס"א, המפריש חלתו קמח אינה חלה וגזל ביד כהן, (ושאר העיסה חייבת בחלה וכו' רמב"ם רפ"ח מהל' ביכורים ע"פ המשנה במס' חלה פ"ה מ"ב). ודווקא באומר שיחול עליה שם חלה בעודו קמח אבל המפריש קמח ואומר כשתעשה חלה יחול עליה שם חלה דבריו

קיימים, וכ"כ הדרישה, עכת"ד. ובטור כתב דזה שיטת היראים סמ"ג וסה"ת.

וב"כ המחבר בסי' שכ"ז ס"ב, ז"ל, אימתי מפרישין חלה כשיתן המים ויערב הקמח במים והוא שלא ישאר שם בעריבה קמח שלא נתערב במים שיעור עומר. ואם אמר ה"ז חלה על העיסה ועל השאור ועל הקמח שנשתייר ולכשתעשה כולה עיסה אחת תתקדש זו שבידי לשם חלה ה"ז מותר, וכן אם מתנה שתחול החלה אף על הקמח שיתערב אח"כ בשעת עריכת הבצק ויש בו שיעור חלה, עכ"ל. וביאר הש"ך בד"ה וכן אם מתנה, כלומר ברישא אינו מקדיש החלה מיד אלא מפרישה ואומר הרי זו מוכנת לחלה, ולא תתקדש זו שבידי עד שתעשה כולה עיסה אחת ולכן מותר אפי' שנתערב אחר ההפרשה שיעור חלה, דבהא אינה מתקדשת אלא לאחר שנעשו כולם עיסה אחת, וכאן דקאמר אם מתנה, היינו שמקדישה מעכשיו אלא שמתנה שכשיתערב הקמח אח"כ כשיעור החלה תחול החלה זו אף על הקמח, מותר, עכ"ל.

דין זה הובא בירושלמי הביאו הטור, וכתבו הרע"ב במתני' חלה פ"ג מ"א ע"ש, לעולם ילמד אדם בתוך ביתו לנשים להתנות כן כשמפרישות חלה מיד אחר גלגול העיסה קודם עריכת הלחם, אם יש חשש מצוי שבשעת עריכת הלחם יוסיפו כמות של קמח החייבת בחלה. וע"ש במפרשים, שבימינו שלא נוהג טומאה וטהרה וודאי שלכתחילה עדיף להמתין עד שכל העיסה תהיה מגולגלת ורק אז לעשות ההפרשה, הובא שם בשו"ע ובש"ך שם.

ומיהו למידים דהיכא שיש צורך גדול אפשר לעשות התנאי, וכגון בבית או חנות, אם האחראי על ההפרשת חלה אינו יכול להמצא כאן כל הזמן, אלא רק בזמן גילגול עיסה הראשון, ולא בשאר עיסות שיתגלגלו בהמשך, ומ"מ לכתחילה לא נהגו כן לכתחילה, וטעם אחר הוא משום דבעינן שהכזית שהופרש לחלה, יהיה שמור וקיים עד לסיום גלגול כל העיסות.

ולענין דין מוקף, ביאר רעק"א דחשיב מן המוקף במה שבקריאת שם הוא מוקף, אפי' שבשעה שחלה קדושת החלה אינו מוקף.

והנה הש"ך בסי' שכ"ה ס"ק ו', כתב בשם הב"ח, ז"ל, ונראה דבב' עיסות אחת יש בה כשיעור ואחת אין בה כשיעור דינן כב' עיסות שיש בכל אחת מהם כשיעור דאפי' נגיעה לא בעי אלא שיהיו סמוכות ומפריש מן העיסה שיש בה כשיעור חלה, וגם מפריש עוד ממנה אחד ממ"ח על העיסה שאין בה כשיעור ואי"צ צירוף סל וכיסוי כדלעיל, עכ"ד.

ותמוהו האחרונים ע"ד הש"ך, דבשלמא כשיש שיעור חיוב חלה בכל אחד משתי העיסות שפיר, ודי במה שיהיו יחד מוקפים, אבל כשאחת מהעיסות אין בה שיעור וצריך לתת בה דין חיוב חלה, מהיכי תיתי שיהני בזה דין מוקף, הא בזה לכאורה צריך צירוף סל או נשיכה. ואמנם רוב האחרונים הכריעו דלא כהש"ך, שאם באחת העיסות אין כשיעור חלה, אין מועיל בזה הפרשה מן המוקף וצריך צירוף סל. (עיין בית מאיר הל' פסח סי' תנ"ז, ובמקור חיים שם סי' תנ"ז סק"ג, ובט"ז שם תנ"ז סק"ג, וע"ע ביד אפרים סי' תק"ו), אך הגר"ז סי' תק"ו קו"א סק"ג הבין דברי הש"ך כפשוטם, ופסק כדבריו שאם מפריש מעיסה הגדולה שיש בה שיעור חלה אי"צ צריך צירוף סל, משא"כ כשמפריש מהקטנה שאין בה כשיעור החייב בחלה צריך צירוף סל.

ואכן כו"ע מודו דמש"כ הש"ך בשם הב"ח טעמו משום דחש לכך שהעיסה שאין בה שיעור תתחייב בעתיד, אלא הנידון בדבריו, אם בכה"ג אפשר לפטור את העיסה שאין בה שיעור עי"ז שיש היקף אחד לשתי העיסות, או דלא סגי בכך ובעינן לצירוף סל.

ולפי המובא לעיל אפשר להציע דרך אחר להאי חששא, שיעשה המפריש תנאי בשעה שמפריש מעיסה שיש בה חיוב, שיחול נמי על העיסה שאין בה שיעור המחייב, אם תבוא העיסה לידי חיוב, כגון אם יהיה צירוף סל (גם שלא בכוונה), או אם יוסיפו בה בעיסה עוד כמות ותתחייב, וישכח שלא הופרש עדיין חלה מאותה העיסה, ומשו"ה כתב הש"ך שבשעת ההפרשה מהגדולה יוסיפו מעט יותר משיעור חלה כדי לפטור גם את העיסה שכעת אין בה שיעור חלה, אלא שבאופן הזה בעינן להתנות, וגם צריך שישאר בעין הכזית חלה עד לאחר החשש שיהיה צירוף סל או ריבוי בעיסה.

ב. ולפ"ז חבורות המתאגדות לאפיית מצות, האם צריכים להפריש חלה מהמצות היכא שאין מגיע חלק של כל אחד מהם לכדי שיעור חיוב חלה, נדון זה שכיח רק אם המציאות היא שבעל החבורה אינו מתנהל כנחתום, (שבידו להשאיר לעצמו או למכור לאחר שיעור חלה), אלא מקפיד ע"כ שמי שהזמינו אצלו יקחו את שלהם, וא"כ לכאורה אין חיוב הפרשת חלה על המצות כיון שעשויות להחלק, כמובא בשו"ע סי' שכ"ו ס"ב, נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה חייבת בחלה, אבל שאר אדם העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה,

ואמנם שם בס"ג כתב שו"ע, שניים שנתנו קמח לנחתום לעשות להם שאור אם אין בשל אחת מהם כשיעור אע"פ שיש בכללם כשיעור פטורה, וע"ז כתב רמ"א ודווקא שערבן שלא מדעתן, אבל מדעתן חייב שהרי אינם מקפידין, עכ"ל. מ"מ זה רק היכא דאיכא בשעת גילגול העיסה שיעור חלה, דכיון דאינם מקפידין על תערובתן התחייבו, אבל באפיית מצוות יד לפסח המנהג ללוש כמות קטנה פחות משיעור חלה מחשש חימוץ וא"כ לא חל עדיין חיוב.

ואלא הטעם לכך שבכל זאת נהגו בני החבורה להפריש חלה, זה משום שיש צירוף סל לאחר האפיה, וגם חישינן אם יהיה אח"ז צירוף בביתו וכיו"ב. אלא שענין הצירוף סל שיש במאפייה מיד אחר האפייה, שנוי הוא במח' הפוס' רחבה, הפוטרים מחלה ס"ל, דאפי' שמבואר כאן בש"ך ובט"ז בס"ב, שהפטור בעושה עיסה ע"מ להחלק, הוא רק אם מתחלק בעודו עיסה, ולא אחר אפייה, היינו דווקא שהחיוב חל בעודו בצק, אבל אם החיוב חל רק לאחר האפייה, היינו בנתינה לסל, כמו במצות יד שלנו, שבעיסה אין שיעור חלה, ורק בצירוף סל חל החיוב, א"כ הכא נפטר מחיוב חלה כיון שעומד להחלק. וכן מבואר בחזו"א הל' חלה סי' קצ"ח, שכיון דלאחר חלוקת המצות

כל אחד מקפיד על מצותיו שלא יתערבו אינם כשותפין ובטל הצירוף שהיה ביניהם.

המחייבים בהפרשת חלה ס"ל, דכיון שהחלוקה היא רק אחר אפייה כשנעשות מצות, אין בזה הפטור של עיסה הנעשית ע"מ לחלק, היות ובעודה עיסה לא היה בעיסה שיעור חיוב חלה א"כ לא שייכא ביה פטור של ע"מ לחלק, היות והחיוב חל רק בשעת צירוף הסל לחייב בחלה, והפוטרים דוחים טענה זו, משום שמיד כשחל החיוב בשעת הצירוף סל זה ע"ד להחלק, ובאין כאחד הוי, והצירוף אינו אלא צורך זמני לזמן מועט.

ולמעשה הסתפקו בזה ה'חלת לחם' (פתיחה לסי' ה' ד"ה והנלע"ד), וה'תורת הארץ', ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ס"ח אות ד"ה ועתה כתב, מסתבר שהסל מצרפם, אפי' שהצירוף אינו אלא לשעה מועטת, לכן יש להפריש כדי לצאת כל השיטות בלי ברכה, ורק אם אחד מהם יקח שיעור לעצמו כשיעור חלה יוכל לברך ולהוציא בברכתו את כל המצות, אבל בשו"ת שבה"ל ח"ב סי' קע"ט אות ה' כתב שצריך הפרשה בברכה גם כשאין שיעור חלה אפי' לאחד מהם.

ועיין במנח"י ח"ח סי' מ"ב שכתב, ואין לומר דא"כ משום האי פלוגתא נקפיד שלא יהיה צירוף סל כדי לא להכנס לספק אם צריך הפרשה, אדרבא צריך להקפיד שיהיה צירוף סל ויפרישו בלי ברכה, דפעמים קורה שמונח עיסה אחת על השולחן קודם הגילגול וכבר הביאו עוד עיסה וכדי לא להניחה בלי עסק מתעסק בשניהם, ופעמים מצטרפים זה עם זה ע"י נשיכה, וחל עליה חיוב חלה, ועוד יש לחשוש לאלו הסוברים שהנחת הבצקות על השולחן מצרפם אפי' בלי כלי, עיין ביה"ל סי' תנ"ז ד"ה שיתן, וטבלא שאין לה לבזבז כגון שולחן ספק הוא. ולכן יש להביאן לידי חיוב ברור ע"י צירוף סל ולהפריש בלי ברכה, אבל אם מחלק לאחד כשיעור חלה יפריש בברכה ויכוון לפטור את כל המצות גם לאלו שאין להם שיעור חלה, ומ"נ אם צירוף סל מחייב בכה"ג דעומד להחלק אזי נפטרו כולם כיון שבשעת הצירוף אינו מקפיד על תערובתן של כל המצות זו בזו, וחל ההפרשה על כולם, ואי ס"ל דליכא צירוף סל, א"כ לא התחייבו כלל.

אלא שגם היכא שהופרש בברכה, כשיש לאחד מהם שיעור חלה, עדיין אין הדבר מתוקן, דהא להפוס' דס"ל שאין צירוף סל בעומד להחלק, תו איכא האי חששא שהובא לעיל ד' הש"ך דמי שאין לו שיעור חלה ולא הופרש מעיסתו, יתכן שיבא אח"ז לחיוב חלה, אם יהיה לו בביתו צירוף סל, ובשלמא לפי מש"כ לעיל דהגר"ז ס"ל בדברי הש"ך אלו דאם יש לאחד שיעור חלה יכול לפטור גם את העיסה של זה שאין לו שיעור כל שהם מוקפים יחד, ומועיל כוונתו לפטור כל המצות. וכן א"ש לפי מש"כ בשו"ת שארית ישראל יו"ד סי' מ' דבה"ג שיש לאחד שיעור חלה זה מחייב את כל העיסה, גם לאותם שיש להם פחות מהשיעור, וכוונה לפטור מועילה, וכן נטה לזה החלת לחם סי' ה', וחייב להפריש בלי ברכה אם לא הופרש עבורו. וכמו"כ א"ש לפי ה'תורת הארץ' דס"ל שאלו שאין להם שיעור פטורים גם כשיש לאחד מהם שיעור, דכיון דאמרינן יש ברירה, הוברר הדבר ולא התחייבו מעולם.

זמ"מ לפי מש"כ לעיל דברי השו"ע בסי' שכ"ז ס"ב, אפשר לתקן דבר זה אם בכך שבשעת ההפרשה כשנוטל הכזית חלה, יכוון לפטור כל המצות גם על אותם שאין בהם שיעור חיוב, ויתנה שאם כעת חל החיוב יפטור כעת, ואם לאו אלא אח"ז אם יהיה צירוף סל שאינו עומד להחלק, (דלא מקפידים זה ע"ז), א"כ יחול אז ההפרשה, אלא שצריך להקפיד לשמור הכזית חלה לכל זמן שיש את החשש לחיוב.

גם במצות מכונה אם מפריש חלה, בזמן תחילת גילגול העיסה ולא בסופו, יש מקום לעשות תנאי זה, לפמש"כ שם שו"ע סעי ג', ז"ל, האידנא טוב להמתין מלהפריש חלה עד לאחר גמר הלישה שתיעשה כל העיסה גוף אחד, עכ"ד.

ג. הובא לעיל גבי ב' עיסות שאין בכל אחד מהם כדי שיעור חלה, ואינו מקפיד על נשיכתן ותערובתם עד לאחר האפייה, לדעת רוה"פ כבר חל חיוב חלה, אבל היכא דכבר קודם האפייה מקפיד על תערובתן אלא שאינו מקפיד על נשיכתם, ודבר שכיח הוא כגון שכל אחת מהעיסות מתובלת בתבלין אחר, או אחת מהם מקמח רגיל ואחת מקמח מלא, שהמציאות השכיחה היא שלא מקפידין על נשיכתן במקצת, אלא על שלא יתערבו לגמרי, בזה פסק הט"ז בסי' שכ"ו ס"ק א', דאין מצטרפות אפי' ע"י נגיעה או נשיכה לפי שמקפיד עליו, אבל אם בכה"ג היה באחת מהם שיעור חלה, הרי שגם העיסה השנייה שאין בה שיעור התחייבה בנשיכתן, ונפטרת בכך שהופרש מהעיסה השנייה שיש בה שיעור חלה.

ונראה דגם הנקוה"כ הכריע כן, ממש"כ שם בסו"ד, העולה מכל זה, שתי עיסות שאין באחת מהן כשיעור, ויש בשתיהן יחד כשיעור, ואינו מקפיד עליהם אם יתערבו זה עם זה בענין דמהני צירוף סל, צריך שיגעו זה בזה בסל, וכו', עכת"ד, הרי להדיא כתב דמצטרפים רק בתערובת גמורה ולא ע"י נשיכה, (אא"כ איכא באחד מהם שיעור כ"כ לעיל מה דעת הש"ך בזה).

ד. אמנם בהפרשה ע"י תנאי איכא חסרון, שהברכה חלה רק על העיסה הראשונה ולא על שאר העיסות שעדיין אינם בעולם, ל"מ כשיש היסח הדעת בין עיסה לעיסה דבזה אין הברכה פוטרת אפי' העיסות מצויות לפניו, וכמו בשאר מצוות דאם הסיח דעתו חוזר ומברך, עיין מ"ב סי' י"ח ס"ק כ"ח, אלא אפי' אם שח ביניהם מילה אחת שאינה לצורך ההפרשה, כמש"כ מ"ב בסי' תנ"ז ס"ק ד', ז"ל, ובמקום שנהגו העולם באפיית מצות ללוש עיסות גדולות משיעור חלה, הם מפרישין חלה מכל עיסה בפני עצמה, ונהגו שמכל עיסה ועיסה מפרשת אשה אחרת ומברכת לעצמה. ואם אדם אחד מפריש לכל העיסות די בברכה אחת לכולן אם לא הפסיק בנתיים בשיחה שאינה מענין הלישה (מג"א וש"א) עכ"ל. ושיעור שיחה, כתב מ"ב בסי' ח' ס"ק ל"ה, דאפי' תיבה אחת נחשב להפסק. והטעם דהכא בחלה דיבור הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך, משום דהכא איירי כשמפריש מן העיסה הראשונה, שאר העיסות עדיין אינם בעולם, ולכן בזה חסר בגמירות דעת, ובדיבור כ"ש הוי הפסק, דומיא דמש"כ רמ"א בסי' י"ט ס"ה, דאם בירך על כיסוי הדם אי"צ לברך על כיסוי שני

משום דשחיטה לא הוי הפסק בין כיסוי לכיסוי, אבל אם שח בנתיים הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. ע"ש מש"כ גליון מהרש"א ע"ד הש"ך ס"ק ו', דדמי למברך על כזית מצה מבעו"י ואוכל שתחשך.

משא"כ בשאר מצוות שאין בהם חסרון של דבר שלא בא לעולם, בהם כתב מ"ב שם סי' ח' ס"ק כ"ח, אם שח אפ' שלא לצורך אינו חוזר ומברך, כיון דזה מח' בין הפוס', דעת המחבר הכא סעיפ י"ג, מג"א והרבה אחרונים כהפוס' דאפי' שיחה בעלמא הוי הפסק, וכן הכריע הש"ך ביו"ד סי' י"ט ס"ה ס"ק ז', כדעה הראשונה בשו"ע שם, [גבי שח בין שחיטה לשחיטה], אבל יש אחרונים שפוסקים דכיון דיש שסוברין בזה דא"צ לחזור ולברך דהוי כמו שח באמצע סעודה מוטב שלא להכניס בספק ברכה, וכן הסכים הפמ"ג לכן יזהר כל אדם שלא לשוח ואם דיבר אינו חוזר ומברך, וכן פסק מ"ב גבי בדיקת חמץ סי' תל"ב ס"ק ו', דאם שח באיסור באמצע הבדיקה אינו חוזר ומברך. וכתבו הראשונים דתפילין שאני, ולכן אם שח בין תפילין של יש לשל ראש, חוזר ומברך לכו"ע, משום דכל שלא הניח של ראש עדיין לא גמר את המצווה.

הגאון רבי שמעון ויצמן שליט"א
מו"צ בקהילתנו ב"ב

בדין ברכת הכרפס והמרור

בשו"ע סי' תע"ג סעי' כ' נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון ולא יברך על הנטילה ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל ואינו מברך אחריו.

ובב"י הביא ב' טעמים מדוע לא יאכל כזית, הא' כמו שכ' הרא"ש דאינה אכילה חשובה אלא רק להתמיה התינוקות, והב' בשם תשובת מהרי"ל שמכיוון שיש ספק ופלוגתא אם לברך אחר טיבול ראשון שהוא הכרפס בורא נפשות, מוציא אני עצמי מידי ספק ולא אוכל כזית כדי לא להתחייב ברכת בורא נפשות.

והביאור בד' תשובת המהרי"ל שכ' שאיכא פלוגתא הוא מה שהביא בב"י וגם הטור הביאה שלד' ר"י מברך בנ"ר ודעת הרשב"ם דלא מברך ב"נ אחר הכרפס.

והוא שחלקו מדוע לא מברך בפה"א על המרור ולדעת ר"י אינו מברך משום שברכת המוציא פוטרת גם את המרור שנחשב שבא מחמת הסעודה. ודעת הרשב"ם שאין מברכין ואין ברכת המוציא פוטר את המרור וברכת הטיבול הראשון של הכרפס מוציאה את טיבול המרור שבא אחריו.

וע"כ לדעת הר"י שהמרור א"צ את ברכת בפה"א של הכרפס ועל כן יברך ב"נ על הכרפס. אבל לדעת הרשב"ם שברכת המוציא לא פוטרת את המרור וכסברתו א"כ צריך הוא לברכת בפה"א וע"כ אומרים לו שלא יברך ב"נ כדי שיוכל לפטור את המרור אח"כ.

וע"כ כתב בת' מהרי"ל שלא יאכל כזית ולא יתחייב בברכת ב"נ שעי"ז יוכל לסמוך על ברכת בפה"א שעל הכרפס ומוציא בו את המרור שאוכל אח"כ. ובזה מוציא עצמו מידי פלוגתא של הר"י והרשב"ם שהרי אם יאכל כזית מהכרפס יתחייב בב"נ ואח"כ יכנס לסב"ל בברכת בורא פרה"א של המרור שלדעת הרשב"ם אינו יכול לברך, וכך שלא אוכל כזית לא מתחייב לכו"ע וגם סומך על ברכת בורא פרי האדמה של הכרפס להוציא את המרור.

ובב"ח האריך טובא וביאר עפ"י מחלוקתם שהובאה בתוס' האם הגדתא והלילא הוא הפסק או לא, דלד' הר"י הוי הפסק וא"כ אין שייכות לברכת בפה"א לברכת המרור ול"ש לפוטרו וע"כ אדרבה שיאכל כזית ויברך בנ"ר.

ולד' הרשב"ם ל"ה הפסק ואדרבה ברכת בפה"א מוציאה את המרור אח"כ דהרי ל"ה הפסק הגדתה והלילא, [ואמנם דברי הבית יוסף והב"ח לא מיישבים את המחלוקת לגמרי שהרי לד' הר"י הוי הפסק וברכת בפה"א של הכרפס לא תועיל לפטור את המרור דההגדה וההלל הפסיקו. עכ"פ כך עדיף שמרוויח לפטור את המרור לפי חלק מהשיטות שלא הווי הפסק וזוהי הדרך המובחרת לצאת מהפלוגתא].

ובמשנ"ב סק' נה' ויברך בפה"א ויכוון לפטור בזה את המרור שיאכל אח"כ ואחרי כל הדו"ד מובן שברכת בפה"א פוטרת את המרור, אמנם מה שהדגיש במשנ"ב שצריך שיכוון שיפטור את המרור יש לעיין בזה, שלכאורה בהל' ברכות סי' ר"ו סעי' ה' פסק השולחן ערוך אם ברך על פרי ואח"כ הביאו לו עוד מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון א"צ לברך. וכתב הרמ"א שטוב להיזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו. עכ"ד.

ושם במ"ב סק' כ' ביאר דברי הש"ע שנפטר בברכה אף שלא היה בדעתו להדיא על אותו דבר שהביאו לו וטעמו הוא משום שהוי כאתני בפירוש שדרך אדם לכנוס מאכילה מועטת לאכילה מרובה .

ובהמשך הביא המשנ"ב חולקים על השו"ע שלא מועיל אם הביאו לו עוד ודווקא אם הביאו לו מאותו המין פוטר אבל ממין אחר אינו פוטר בסתמא, וסיים שעכ"פ אם הביאו לו ממין אחר בעוד שהיה עסוק באכילת המין הראשון נראה שא"צ לברך על המין השני, וביאר ד' שם גם בשעה"צ.

ועוד הוסיף בשם האחרונים דאם קבע סעודתו על הפירות בודאי שם מועיל ברכתו על המין הראשון לפטור אף את המין השני ואף שהביאו כבר שכלה המין הראשון ואפי' שברך בסתמא. עכ"ד המשנ"ב. שבאר דברי השו"ע .

עכ"פ היוצא מן האמור שבנידון דידן דהמרור אמנם הוא מין אחר מהכרפס עכ"פ הרי הוא נמצא על השולחן לפניו ממש וא"כ מדוע לא נאמר שהכרפס בטיבול ראשון יוציא יד"ח אף את המרור בסתמא. ומדוע כתב במשנ"ב בהל' פסח שצריך שיכוון להדיא לפטור את המרור כשמברך בפה"א. הרי גם אם לא יכוין להדיא יפטור הכרפס את המרור בדרך סתמא .

ואין לומר דחששו לד' הר"י דס"ל דהוי הגדתא והליליא הפסק. דזה אינו. דאף אם יכוון להדיא לפטור את המרור לא יועיל משום ההפסק של ההגדה וההלל ועדיין יצטרך ברכה בפנ"ע למרור. וצ"ע.

והנראה לענ"ד לבאר בס"ד בדרך אפשר דהנה השו"ע בסי' רי"א סעיף ה' בדיני קדימה כ' הרמ"א וכל זה דצריך להקדים הוא דין דלכתחילה שצריך להקדים את המין החשוב. דהיינו מין שבעה או חביב אבל אם עבר וברך על המין השני הפחות חשוב, אם הברכות שוות, יוצא. וא"צ לחזור ולברך על המין שהיה לו להקדים ובלבד שיהא דעתו ג"כ עליו בברכתו.

ובמשנ"ב סק' ל"ב כתב שאם אין דעתו בברכתו על המין החשוב, אפילו אם שניהם היו מונחים לפניו לא יוצא. וטעמו ומקורו מד' הרשב"א שהובא בב"י שאינו

בדין שיוציא המין הפחות חשוב את המין החשוב דרך גרירא אלא דווקא בכוונה מפורטת.

ולפ"ז אפש"ל דלדינא דהרשב"א בהכרח יצטרך לכוון בפירוש על המרור כי אינו בדין שברכת בפה"א של הכרפס שהיא אכילה מועטת רק להתמיה את התינוקות ולא בעינן כזית לרוב הראשונים, תוציא את הברכת מרור שהוא אכילה חשובה. וביותר שהוא מצווה שמברכים עליה על אכילת מרור. משא"כ הכרפס. וע"כ כתב המשנ"ב דיכוון לפטור את המרור ועל ידי זה מוציאו לא בדרך גרירה אלא דרך כוונה בפירוש.

וראיה לדבר שאכילת המרור היא אכילה חשובה, ושיהיה לזה חשיבות של קדימה וגם דינא דהרשב"א שייך בה. דהביאור הלכה כ' לקמן בסי' תע"ה סעי' ב' בד"ה בטיבול ראשון "ואפשר עוד מדחייבו רחמנא לאוכלו בלילה הזה הוי אכילה חשובה דהא אחשביה רחמנא לאכלו כמו שהוא וע"כ יש לו לברך עליו ברכה הראויה לו " הרי לן שיש לאכילת המרור חשיבות של אכילת מצווה ואכילה חשובה ויש עליה ברכת המצוות וא"כ אין זה פחות מקדימה של חביב ומין שבעה ששם נאמר דינו של הרשב"א.

ויש להעיר מהביאור הלכה שכ' בסי' רי"א ד"ה ובלבד שהביא מהרעק"א בשם תשובת גינת ורדים שאם יושב אורח אצל בעה"ב אפילו שמביאים לו ב' פירות א' עם דין קדימה וא' פחות חשוב, לא שייך הכא דינא דהרשב"א שאינו בדין וכו' משום דאתכא דבעה"ב סמיך והוי כאילו בפירוש התנה וכיוון אף על המין החשוב יותר.

וא"כ לכאורה יקשה עלינו דבמרור הרי הוי ליל הסדר נמי אתכא דרחמנא סמכי' וכך פסק השו"ע בסי' תע"ז סעי' ב' אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שברך ברכת המזון אוכל אפיקומן בלא ברכה, אף שמדינא אחר שאמר נברך, אסח דעתיה וחייב לברך על כל מה שמביאים לו, והטעם משום דאתכא דרחמנא סמכינן ואמרי' שהוא שכח ודעתו מתחילת הסדר לא תלוי בדעתו אלא בדעת רחמנא שצריך לקיים רצון ה' וע"כ אין לו לברך, וה"נ נימא במרור שלא צריך דעת, ואפילו שאכילת המרור חשוב יותר מאכילת הכרפס עכ"פ אתכא דרחמנא סמכי' והוי כמו אורח שכאילו בפירוש כיוון בברכת הכרפס על המרור.

אמנם יש לדחות דבשעה"צ שם על המקום הביא מהב"י שיש בזה מחלוקת גדולה בראשונים האם אמרי' אתכא דרחמנא. דדעת ר' פרץ וכן פסק השו"ע והטור וכן דעת הגהות מיימוני בשם סמ"ק וכד' התוס' בברכות מ"ב. מצד שני הביא הטור ד' האבי עזרי והרא"ש דלא כר' פרץ ומה שפסק בשו"ע כדעת ר' פרץ משום שסב"ל.

וא"כ שוב לק"מ דאף אי נימא כהרעק"א באורחים אין לומר זאת גם על אתכא דרחמנא דפסקי' רק מחמת סב"ל. וא"כ עדיין לכתחילה אנו צריכים לכוון בפירוש להוציא את המרור החשוב ביותר מן הכרפס דא"א סומכים בוודאי על סברת אתכא דרחמנא דהרי יש חולקים וכמו שהבאנו.

הדרנא לדינא דהמשנ"ב עפי"ד אלו שצריך להיזהר ולכוון בברכת הכרפס להוציא את המרור מדינא וכמו שבררנו.

ולמעשה אף אם לא כיוון בברכת הכרפס בוודאי דלא מחייבנן ליה ' לברך שוב פעם על המרור דהרי יש פלוגתא דהראשונים ומשום ספק ברכות לא יברך. שוב פעם על המרור. [אף שבעלמא בשאר ימות השנה לא בליל הסדר משמע מהמש"ב שחייב לברך על המין החשוב פעם שניה אם לא כיוון בהדיא על המין החשוב.] הכא בליל הסדר יש הרבה פוסקים שיוצא בברכת המוציא וכמו שהבאנו ד' הרי' בתוספות וע"כ לא יברך בכל גוונא. אבל וודאי דלכתחילה צריך לכוון בזה להדיא בשביל להוציא עצמו מכל מחלוקת ונדנוד הלכה וכדכתבי'.

ובדינא דהרשב"א שהובא בב"י ואף הרמ"א הביאו להלכה וכך פסק במשנ"ב כד' הרשב"א. מצאתי בכף החיים סימן ר"ו סעיף ט"ל שדן בדעת הרמ"א והכריע שהבית יוסף הביאו להרשב"א ולא פסק אותו בשו"ע, משמע שלא ס"ל להשו"ע כדעת הרשב"א וכתב שם סברא עפי"ד שנראה לו דהא דמקדימין החשוב או מין שבעה אינו אלא לכתחילה ולחיבוב מצווה אבל לא לגרום ברכה משום זה. ומסיים ומיהו המחמיר שלא לאכול דבר דיש בו מחלוקת תבוא עליו ברכה.

ובהלכות פסח בסי' תע"ג סעיף ו' כתב הכף החיים גם כדברי המשנ"ב שיכון לפטור את המרור וכתב שאף א"ל כיוון לא יברך על המרור בנפרד בפה"א. ולדעתו גם בשאר ימות השנה לא יצטרך לברך על המין החשוב פעם שניה כי ס"ל דהשו"ע לא פסק דינא דהרשב"א. ואעפ"כ כתב דיכוון לפטור.

וזהן אמת שהרשב"א כתב דינו בעניני קדימה שהם במין שבעה ובחביב ולכאורה הכא אינו לא מין שבעה ולא חביב, יש לומר דודאי אכילה חשובה כאכילת מרור שתקנו עליה ברכת המצוות והידרו בה בעם ישראל ואפילו הרחיקו לכת ודחקו עצמן לקיים מצווה זו ובוודאי דלא גרע ממין חביב וישראל מחבבין המצוות .

לסיכום היוצא מכל האמור דלכתחילה כול"ע בעינן שיכוון בפירוש בברכת בפה"א שמברך באכילת הכרפס על המרור שאוכל אח"כ וכמו שבררנו שהוא מדינא דהרשב"א. ואף להחולקים על דינא דהרשב"א, לכתחילה כו"ע יודו דצריך לכוון דהווי מעלה וחיבוב מצווה.

הגאון רבי יוסף נח טונענפלד שליט"א
מרא דאתרא שכונת פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו

קיום אכילת הכזיתים ושתיית ד' כוסות לחולים ומצטערים וכדומה

א) ישנם אנשים החולים במחלות אשר קיום מצוות ליל פסח התלויות באכילה עלולים לגרום להם נזק או סיכון גופני, כגון חולי צליאק שאסורים באכילת מצה רגילה המכילה "גלוטן", חולים במחלות כבד שונות, במחלת "מונו" שיש להם להימנע באופן מוחלט משתיית יין ואלכוהול, חולי סכרת שאסורים בשתיית יין שיש בו אלכוהול, ואסורים גם בשתיית מיץ ענבים המכיל סוכרים, וכמו"כ יש זקנים הסובלים במערכת העיכול ואינם יכולים לעכל את סיבי החסה, ומאידך קשה להם מאוד לאכול חזרת משום החריפות הרבה שיש בזה, ונמצא שאינם יכולים לקיים מצות מרור.

ויש לדון בעיקר דין מצוות במקומות הדחק, ומצאנו בגמ' ובפוסקים כמה הגדרות בדרגת חולי וצער, ויש לכל א' את דינו. א) פיקוח נפש. ב) סכנת חולי מידי. ג) סכנת חולי עתידי או מצטבר. ד) נופל למשכב, ראשו כואב. ה) מצטער. וצריך לברר האם יש חיוב קיום המצוות בכל דינים אלו, והאם אדם חייב להזיק את גופו בשביל קיום מצוות.

אי פטור כמו בהפסד ממון

ב) דהנה לגבי נזקי והפסד ממונו עבור קיום מצוה הביא הרמ"א בשו"ע אורח חיים סימן תרנו סעי' א' את דעת הרא"ש, רבינו ירוחם ועוד, שאינו מחויב לבזבז הון רב, וז"ל ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור. ומבואר מזה שהפסד ונזק ממון עבור קיום מצות עשה אינו מחויב להפסיד יותר מחומש ורק על הצלה מלעבור על לא תעשה חייב להפסיד את כל ממונו, וא"כ יש לדון לגבי הפסד ונזקי הגוף, האם הם חייבים ליכנס לנזק גופני כדי לקיים מצות אכילת מצה וכדו' או שהוא נפטר והוא ק"ו מנזקי ממונו, שלא יהיה ממונו חביב עליו יותר מגופו, ואם את ממונו אינו חייב ביותר מחומש, גופו עאכ"ו.

ואע"פ שהיה מקום לחלק בין נזק ממוני לנזק גופני, שאולי ממון שאני מטעם אחר, שהוא כדי שלא יעני ויפול על הציבור, כמש"כ הראב"ד והביאו הב"ח בסי' תרנו, וכן הביאו התשובה מאהבה בחלק ב' או"ח סי' רפ"ד, דהיכא שאין חשש לעניות

חייב הוא להוציא כל ממונו על קיום מצות עשה., או משום שלא יעלו הסוחרים את המחיר. [אמנם זה פשוט שאם הנזק הוא של פיקוח נפש, וודאי שהוא פטור].

ג) ובשו"ת אבני נזר חלק אבן העזר סימן א בס"ק ח' כתב לענין לגרש אשתו שאינה בת בנים כדי לקיים מצות פריה ורביה, וז"ל ולכאורה הי' נראה טעם לרמ"א, דהנה קי"ל דאין אדם מחוייב ליתן, אפי' בשביל מצוה עוברת, הון רב, כמבואר באו"ח סי' תרנ"ו [סעי' א'], ולגרש את אשתו הוא יותר מהון רב, וכו'. ואף בזה הרמב"ן חולק [תורת האדם שער המיחוש ד"ה אבל] ומה שחייב לגרש באין לו וולד כלל, דזה חמור מאד שלא ימחה שמו מישראל והתירה התורה משום זה אשת אח דבכרת, אבל ביש לו וולד אחד שוב לא חמור משאר מ"ע, כן נ"ל ליישב דברי רמ"א:

והוסיף שם האבני נזר, וז"ל "אך מאחר שברשב"א וריב"ש מבואר להיפוך, נראה לי לחלק בין שאר מ"ע כגון לולב וכדומה שאם לא יקח לולב בחג הסוכות זה, מ"מ לא בטלה ממנו מצות לולב בכללות, שאם אין לו לולב בחג הזה יהי' לו בחג סוכות אחר, אבל בנים אם ימות בלא בנים כשיעור דהיינו בן ובת בטלה ממנו המצוה בכללה [וידוע שכל נפש מישראל צריכה לקיים כל המצוות, ובספרי המקובלים שהאדם צריך להתגלגל אפי' בשביל מצוה אחת שלא קיימה מעולם, וכל נשמה צריכה להתגלגל להיות כהן לפעמים או עכ"פ בחי' עיבור כדי לקיים כל המצוות, ועל כן אם ימות בלא מצוה אחת שחסרה לו, שמא לא קיימה נשמתו מצוה זו מעולם ויהי' מוכרח להתגלגל] על כן את כל הונו יתן ואף לגרש אשתו כדי לקיימה".

ודעת הגר"מ פיינשטיין באגרות משה יור"ד חלק א' סימן קמה ובחלק ב' או"ח סי' כז, וכן דעת הגרישא"א והגרשז"א, שליפול למשכב וחולי הרי זה כיותר מחומש מנכסיו.

אם יכול לקיים גם כשפטור

ד) ויל"ד במקום שלא חייבו אותו במצוה, האם מותר לו להחמיר על עצמו לקיים המצווה ולאכול, אע"פ שהוא מזיק את גופו בזה, או שאסור לו לעשות כן, שהרי אסור לאדם לחבול בעצמו כדאיתא במסכת בבא קמא דף צא ע"ב, ונפסק להלכה ברמב"ם בפרק ה' מהלכות חובל ומזיק הלכה א' וז"ל אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ובשו"ע הלכות חובל בחבירו סימן תכ סעיף לא וז"ל החובל בעצמו, אף על פי שאינו רשאי וכו'. גם י"ל דלא יוכל לקיים את המצוה במעשה אכילה זו משום שאכילה המזקת אינה בכלל אכילה, שהרי הגמ' ביומא דף פ עמוד ב אומרת אמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, כי יאכל פרט למזיק, ופירש הרמב"ם בפרק י' מתרומות [הלכה ח'] הואיל ומזיק לגופו לא מקרי אכילה ושתיה.

ואי נימא שלא נאסר בקיום המצוה, אלא שרק נפטר מהחיוב, י"ל דאם יעשה את המצוה הוא יקיים עכ"פ מצוה כאינו מצווה ועושה כמ"ע שהז"ג שאשה מקיימת, או שהוא מוגדר כמופקע שאינו שייך למצוה זו כלל. ונפק"מ אם הם יברכו על עשיית

המצוה שאם רק לא חייבו אותם, אך הם שייכים למצוה קיימו את המצוה, שייך שהם יברכו, אך אם הם מופקעים מהמצוה ברכתם לבטלה.

ובעצם חקירה זו היה מקום לחקור גם בגדר הפטור של חולה שיש בו סכנה, שהתורה פטרה אותו ממצוות מהנאמר "וחי בהם ולא שימות בהם" האם גדרו שמצוה שתביאהו לידי סכנה התורה לא חייבתו, או שגדר הדברים הוא משום שציווי המצוות יש בהם תנאי שיחיו בהם ולא שימות בהם, ולמי שימות בהם התורה לא ציוותה עליו כלל. אלא דשם מסתבר שיש בזה גם איסור של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" שהוי איסור.

ה) ולכאורה נידון ברכתו יהיה תלוי בהגדרת הפטור, דהנה **בפטור אשה ממצוות** דעת רבינו תם במסכת ראש השנה ובמסכת קידושין דף ל"א ע"א ד"ה דלא, דאף דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מ"מ יכולין להחמיר ולעשות ולברך, וז"ל התוס' מכאן {פי' מדברי ר' יוסף ששמח על כך שסומא מקיים מצוה במצוות שסומא פטור עליהם} מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות לגמרי, דאפילו מדרבנן לא מיחייבי כדמוכח פרק מי שמתו (ברכות דף כ:) מ"מ יכולות הן לברך, ואין כאן משום לא תשא את שמו לשוא (שמות כ) משום מברכות ברכה שאינה צריכה, דאי לאו הכי היכי שמח רב יוסף והלא מפסיד כל הברכות כולן.

וכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך אורח חיים הלכות ציצית סימן יז סעיף ב נשים ועבדים פטורים, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, והוסיף הרמ"א מתוס' והרא"ש והר"ן פ"ב דר"ה ופ"ק דקדושין, ומ"מ אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידן כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, וביאר שם המשנ"ב בס"ק ד' את טעם הדבר מהמג"א דאף מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר, ושייך לומר וציונו כיון שהאנשים נצטוו גם הם יש להם שכר.

ויש לומר שגם לדעות הסוברות שאשה אינה מברכת על מ"ע שהז"ג, מי שנפטר משום צער או חולי יכול לברך, כי אשה מופקעת ממצוות אלו ולא שייך לומר וציוונו, משא"כ חולה הוא נצטוה אלא שיש לו עיכוב שהתורה לא חייבתו, אך מאחר שביסודו הוא בר חיוב ניתן לומר וציוונו, או דנימא שמאחר שסוף סוף כעת אינו מצווה אינו יכול לומר וציוונו. ויש ללמוד דין זה מהפטור ממצוה משום דינא דעוסק במצוה פטור מהמצוה, דכתב המשנ"ב בסי' תעה בשעה"צ ס"ק לט שאינו מברך אם קיים.

ו) והנה שוטה גדר הפטור שלו שהוא מופקע שהרי הדין הוא מי שהיה שוטה וקיים אז מצוות, ושוב הבריא ודאי שהוא חייב לקיים שוב כי קיומו בזמן שהיה שוטה לא היה קיום כלל וכלל, כדאיתא בגמרא ראש השנה כח ע"א אכל מצה כשהיה שוטה ונתפקח חייב לחזור ולאכול, חזינן דמצוה שעושה בשעת הפטור אינה פוטרתו בשעת החיוב, וכן נפסק בשו"ע תעה סעיף ה' וז"ל השו"ע אכל כזית מצה והוא נכפה, בעת שטותו, ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות.

אך יש לחלק בין שוטה לענינינו, שהנה יש לחקור בפטור שוטה או קטן אם גדר הפטור הוא משום שציווי התורה נמסרה לדעת, ומי שאין בו דעת לא נקרא **שהוא** קיים את המצוה בהיותו חסר דעת, שהרי אין הציווי על אבריו שיעשו מצוה, או י"ל באופ"א דאפי' אם הדעת הוא תנאי בקיום המצוה שיעשה זאת מתוך דעת, מ"מ כשקיימו שלא עם דעת הוי חסרון בגברא שלא עשה את המעשה בצורתה, משא"כ במי שחובל בגופו מחמת המצוה, הוי חסרו צדדי.

ובמשנה ברורה שם בס"ק לט ביאר וז"ל ר"ל שהיה אז בכלל שוטה ואינו איש, וביאר שם השער הציון סימן תעה ס"ק לט לאפוקי שומר אבדה [או משמר המת] אף דהוא גם כן פטור אז מכל המצות [ואפילו יכול לקיים שניהם, אם צריך לטרוח אחר זה, לדעת כמה פוסקים, וכדלעיל בסימן ל"ח עיין שם], אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו, דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. והסתפק שם השער הציון בס"ק לט וז"ל ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אקב"ו וכו' כיון שהוא אז אינו מצוה על זה. ובקובץ שעורים חלק ב סימן מו כתב דלפי"ז גם בחולה עצמו שייך טעמא דעוסק במצוה, דמצות השבת גופו גם עליה דידיה רמיא, ואינו דומה לאבידת ממון דאיתא במחילה, וכן כתב בשו"ת בשמים ראש סי' צ"ד.

ז) ובאמת לכאורה כל נידון זה הוא רק על מצה ומרור שנוסח הברכה הוא אשר קדשנו במצותיו "וציונו", אבל בד' כוסות כיוון שאינו מברך בנוסח זה לכאורה גדרו כברכות הנהנין שמברך. אך יש לעי' בענין כוס שני ורביעי האם יברך עליהם ברכת בורא פרי הגפן, לדעת הרמ"א שמברכים בורא פרי הגפן על כל הד' כוסות, שהרי המגן אברהם ביאר את סברת הרמ"א שמברכים על כוס שני ורביעי שאינו משום שההגדה הוי הפסק בין הברכה הראשונה, שהיה אמור לצאת {וכפי שביאר הביאור הלכה בסעי' ו'} שלפי"ז דברכתם הוי כברכת הנהנין גרידא, אלא ביאר שמאחר שכל כוס וכוס הוי מצוה בפני עצמה שלפי"ז גם כברכת המצוות וגם יהיה תלוי בנידון הנ"ל.

פטור מפני שמזיקו

ח) ולמעשה כתב המחבר בשולחן ערוך סימן תעב סעיף י' וז"ל מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות. ומקור דבריו הוא מדברי הרשב"א בתשובה חלק א סימן רלח וז"ל "שאלת עוד מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שנאו, מהו שיעשה כל הסדר על הפת כמי שאין לו יין שעושה הסדר על הפת כמו שכתב הרב בהלכות". והשיב הרשב"א "תשובה מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות, כדעבד רבי יהודה בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כסי, ואמר וחוגרני צידעאי מפסחא ועד עצרתא"

וזהו גמ' בנדרים דף מט עמוד ב וז"ל הגמ' שם "אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה, מורה ורוי, אמר לה, הימנותא בידא דההיא איתתא, אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני

צידעי מן הפסח עד העצרת, אלא חכמת אדם תאיר פניו". וכתבו שם תוס' וז"ל "וחוגרני צידעי פירוש חוגר וקושר היה צדעיו לפי שהיה **חש בראשו** על היין ששתה בפסח" עכ"ל וכן פי' הרא"ש חוגר **מכאב הראש** עכ"ל.

עוד הביא הרשב"א ראיה מרבי יונה בירושלמי דגרסינן בירושלמי פסחים פרק י הלכה א "רבי יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד עצרתא, רבי יודה בר אלעאי שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד חגא", ומבואר מדברי הרשב"א ושכן הביא המחבר להלכה שהנהגת ר' יונה ור' יהודה ב"ר אלעי לא היתה הנהגה של לפנים משורת הדין, אלא הוא חיוב מעיקר הדין. ואולי טעמו דאם אינו מחויב להזיק עצמו בשביל מצוה, היה אסור לו לחבול בעצמו כאיתא בב"ק דף צא ע"ב, אלא ע"כ שהוא חיוב מצד עיקר הדין. ולמדנו מדברי הרשב"א שכאב ראש ונזק אינו פוטרו מקיום מצוות, וכן נפסק בשו"ע.

ט) והנה המשנה ברורה בסימן תעב ס"ק לה כתב שחיוב זה הוא רק כשהיין מזיקו דהיינו שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה, ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה, ומבואר מדבריו שחיוב קיום מצוה בנזק גופני הוא רק בדרגה של כאב ראש ולא בנופל למשכב. אמנם השער הציון ס"ק נב ביאר מקורו וסברתו של דין זה שאינו צריך לשתות יין כאשר נופל למשכב, וז"ל "כן נראה לי פשוט, **דאין זה דרך חירות**". ומשמע שאין פטור של נופל למשכב במצוות באופן כללי, ובאמת מצד חיוב קיום מצוה יש לאדם לקיימה למרות שנופל למשכב, אלא **הוא דין מיוחד בקיום שתיית ד' כוסות** שאינו מקיים את המצוה בכה"ג, שגדרה וענינה הוא **בצורה של חירות**.

וראיה לזה מהגמ' בפרק ערבי פסחים בדף קח ע"ב שאם שתאן חי אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, ופי' שם הרשב"ם **שאין זו מצוה שלימה שאין חשיבות אלא ביין מזוג**, ובר"ן הוסיף **שאין זו מצוה מן המובחר**. אך לכאורה יש לדחות דשם יכול לקיים דרך חירות, וכאן שאני דאינו יכול לקיים דרך חירות, ומנלן דבכה"ג אינו חייב במצוה כלל. ויש להביא מקור אחר לדברי המשנ"ב שאם חסר תנאי של חירות פטור משתיית ד' כוסות, מדברי הגמ' בדף קט ע"ב לענין חשש זוגות, "רבינא אמר ד' כסי תקינו רבנן דרך חירות", משמע שאם אינו דרך חירות אינו מקיים את צורת המצוה. ועוד יש להביא ראיה לזה מהא דפסק הרא"ש שמי שלא שלא שתה ד' כוסות בהסיבה יש לו לחזור ולשתות, והוא משום שאמנם שתה ד' כוסות, אך מאחר שלא שתה דרך חירות לא יצא ידי חובתו, וא"כ אם ישתה יין ויפול למשכב שאי"ז דרך חירות, לא יקיים את המצוה כלל.

י) ולכאורה יש להביא ראיה שפטור חולי הוא פטור בכל המצוות ולא רק ביין שיש שם תנאי של "דרך חרות", מדברי המשנה ברורה בסימן תעג ס"ק מג לגבי מצות מרור, וז"ל ומי שהוא חולה או איסטניס מותר לו ליקח מאיזה מין שערב עליו ביותר, וגם יאכל הכזית מעט מעט בכדי שיעור אכילת פרס דמעיקר הדין יוצא בזה כדלקמן סימן תע"ה ס"ו, **ואם ג"ז א"א לו מפני בריאותו עכ"פ יאכל מעט או ילעוס בפיו לזכר טעם**

מרירות אך לא יברך ע"ז, ומבואר מזה שאינו מחויב לפגוע בבריאותו למען קיום מצות מרור, וא"כ צריך ביאור במש"כ לענין ד' כוסות טעם אחר שהוא פטור מצד חירות, ולא פטרו משום שהוא פוגע בבריאותו.

ואולי יש לומר שבאמת כל מצוה רגילה אכן חולי פוטרו, אך מצות ד' כוסות חשיב טפי לחייבו יותר מכל המצוות, והראיה שגם מצד חיוב ממוני הוא חייב למכור מלבושו כדי לקיים מצוה זו, ואינו כשאר המצוות שחייב רק עד חומש מנכסיו, כדאיתא בשולחן ערוך סימן תעב סעיף יג אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, ולכן כתב המשנ"ב טעם מיוחד בד' כוסות שאינו דרך חירות, והמצוה אינה מתקיימת באופן זה.

ויש קצת ראיה לחילוק זה, מהא דהמחבר לא הביא דין זה בדיני קידוש והבדלה אלא רק בד' כוסות, וגם בירושלמי לא הוזכרו דבריהם של ר' יונה ור' יהודה ב"ר אלעאי, אלא רק לגבי ד' כוסות, ולא הוזכר זה בכל שבת בקידוש, כי בקידוש אינו חייב לקיים כשזה מזיקו. אמנם בבבלי הוזכר שר' יהודה ב"ר אלעאי עשה כן גם בקידוש והבדלה. ועדיין יש קצת ראיה ממה שהמחבר לא הביא דין זה להלכה בקידוש והבדלה. אך גם א"ז יש לדחות שמה שהמחבר לא כתב כן אלא בד' כוסות, הוא משום שבכל קידוש יכולים לצאת ידי חובה ע"י שומע כעונה, ואין חייב לשתות בעצמו, משא"כ ד' כוסות שהחיוב הוא השתיה, לא מועיל שומע כעונה, כדאיתא בתוס' במסכת פסחים בריש פרק ערבי פסחים, וכמש"כ המשנ"ב בס"ק לו וז"ל "משא"כ בשבתות וימים טובים יכול לשמוע קידוש מאחר ויוצא בזה אבל הכא חל חיוב השתייה על כל אדם".

ולכאורה מדבריו משמע להיפך שרק משום שבקידוש והבדלה אפשר לו לצאת ולשמוע מאדם אחר, לכן אינו חייב לדחוק את עצמו ולקדש ולעשות הבדלה בעצמו כי היין מזיקו, אבל אם אין לו מי שיוציא אותו בקידוש והבדלה, הוא מחויב לקדש ולהבדיל על היין אף שהיין מזיק וגורם לו כאב ראש, ומעתה נפשט ספיקן שבין לענין ד' כוסות ובין לענין קידוש והבדלה אין פטור מחמת שע"י שתית היין יהיה לו כאב ראש חזק, וכל היכא שאינו מוצא אדם שיוציא אותו ואת בני ביתו בקידוש והבדלה, יש עליו חובה להתאמץ ולשתות היין אף אם ע"ז יצטרך לחגור צדעיו זמן רב מחמת כאב ראשו, ולכאורה מוכח מכאן לכל שאר המצוות, שכל חולה חייב להתאמץ לקיים את כל המצוות אע"פ שהדבר עולה לו בקושי רב.

פטור מצטער

יא) והנה היה מקום לפוטרו מדין מצטער שמצאנו שהתורה פטרתו מחיוב סוכה, כדאיתא בגמ' בסוכה דף כו עמוד א אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, ולכאורה הוא הדין לשאר המצוות, ומבואר מזה שמצטער פטור מהמצוות, דאין לאדם חיוב ליכנס לצער כדי לקיים מצוות, ולכך הוא נפטר מזה, וא"כ קשה על דברי השו"ע הנ"ל שפסק שמי שהיין מצערו או מזיקו חייב בד' כוסות.

אך בפשטות קושיא מעיקרא ליתא, שפטור מצטער אינו פטור כללי במצוות משום צערו, אלא הוא פטור מיוחד במצות סוכה משום שצורת קיומה היא "תשבו כעין תדורו" שגדר חיוב הישיבה בסוכה הוא דומיא דישיבתו בבית כל ימות השנה, ומאחר שמצטער במשך כל השנה אינו יושב בבית שאין נח לו, כמו כן אינו יושב בסוכה, אך אינו פטור כללי של מצוות מחמת צערו.

אמנם כמה פוסקים למדו ממצטער בסוכה לכל התורה, ומבואר מדבריהם שיש פטור מצטער בכל המצוות, דכתב בשו"ת רדב"ז חלק ג סימן תכה (תתסז) "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שאמרו רז"ל חייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור, אם היה סומא או חולה בעיניו ואין יכול לקרות אם הוא מחוייב ללכת אצל אחר שיקרא והוא ישמע, וכן אם אינו יודע לקרות אם פטור מחיוב זה, ואם אין לו אונס אם נפטר בשמיעה שיקרא אחר והוא שומע או לא - תשובה הדבר ברור וכו', ולענין החולה רואה אני שהוא פטור לגמרי ולא יהא אלא מצטער שהוא פטור מן הסוכה שהיא מצות עשה של תורה" וכ"כ בחלק ב סימן תרפז "שאלת ממני על מה שנהגו להסתפר בראש חדש אייר אם הוא מנהג הגון או לא - תשובה אנא עבידנא עובדא בנפשאי ואני מסתפר כל חדש ניסן ור"ח אייר וכו', תו איכא טעמא דאיכא צער בגידול השיער למי שרגיל להסתפר ולא עדיף האי מנהגא ממצות עשה של סוכה דקי"ל מצטער פטור, ובל"ג יום רבי טפי והאדם מצטער".

ובאמת הקשה עליו היוסף אומץ בשו"ת סי' ס"ה וז"ל "ויש לדקדק דגדולה מזו הו"ל להקשות על הרדב"ז כדדייקינן בעניותין שם בקונטרס טוב עין, דהא דמצטער פטור הוא דוקא בסוכה דמשמע הכי מדרשת תשבו כעין תדורו אי נמי מדכתיב כל האזרח בישראל ומשמע כאזרח רענן כמ"ש הרמב"ן, אבל במידי אחרינא לא. אך עי' בתשו' סי' מ' שהיוסף אומץ עצמו תי' שגם הרדב"ז לא השתמש בהיתר זה של מצטער, אלא בזה שהוא מנהג גרידא ולא בשאר מצוות.

יב) וכן הוא דעת הלבוש באורח חיים סימן תרמ סעיף ג כשביאר את הפטור של מצטער שפטור מהסוכה, הוסיף טעם נוסף השייך לכל המצוות, וז"ל "לא חייבה התורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו, דכתיב תשבו שפירושו תדורו כלומר כעין תדורו, לפיכך חולים ומשמשיהם ומצטערים פטורים מן הסוכה, שכן דרכו בכל ימי השנה מי שהוא חולה או מצטער מתבודד במקום מיוחד לו. ולא חולי שיש בו סכנה לבד, אלא אפילו אין בו סכנה כגון חש בראשו או בעיניו הוא פטור, **דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה, וחי בהם אמר רחמנא [ויקרא יח, ה] ולא שימות בהם**", הרי שהוסיף במצטער גם סיבת פטור השייכת לכל התורה.

וכ"כ הלבוש בדין הגמ' מו"ק דף כז ע"ב שחולה פטור ממצות "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" ונפסק ברמב"ם בפרק יג מאבל הלכה ה', ובלבוש כתב טעם הדבר לפי שהוא טרוד בצערו. ובאמת בשו"ת שבות יעקב חלק א' סי' כו חולק על הלבוש כי בכל המצוות חייב וז"ל שם "וחולה טעם הדבר נעלם מאתנו, אכן הלבוש בי"ד סי'

שע"ו כתב הטעם מפני שטרודין בצערן וכו' אכן מעיקרא דדינא פירכא כי עיקר טעם זה שכתב הלבוש פגום מעיקרא הוא, דהרי איתא בש"ס דכתובות דף ו' ע"ב ובמ"ק דף ט"ו ובסוכה דף כ"ה ובברכות דאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שנאמר בהן פאר, ולא אמרינן דמשום טרדא פטור דמבעי ליה ליתובי דעתיה, וכו', ולכך העמיד טעם הדבר באוקימתא שהחולה מוטל על ערש דוי, ואין זה קימה שיש בה הידור.

ובברכי יוסף אורח חיים סימן תעב ס"ק י הביא שהרב ראש יוסף הקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו. והוא ז"ל תריץ תירוץ דחוק ודרך דרש, עיי"ש. והשיב עליו הברכי יוסף "ולק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו דמצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה דף כ"ו, הא בשאר מצות דלית לן פטורא מקרא כי סוכה דכתיב תשבו, חייב המצטער, וכל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון", הרי שחילק בין סוכה לשאר מצוות.

יג) עוד מצאנו פטור מצטער במצוות בירושלמי בברכות פרק ב הלכה ג איתא "ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון, ברם בקייטא דלא הוה חזיק רישיה **לא הוה לביש אלא דאדרעיה**. וכן פסק ברמב"ם פ"ד דתפילין הלכה י"ד שכתב וז"ל מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין. ומשמע שמצטער פטור מתפילין ומשאר מצוות.

אך אדרבא יש להביא משם ראיה להיפך, דהנה הרמב"ם ביאר טעם הפטור, וז"ל "שהמניח תפילין **אסור לו להסיח דעתו מהן**". וכתב הכ"מ משם ה"ר מנוח וז"ל, "אף על גב דבשאר מצוות אמרינן מצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת" עכ"ל, וכ"כ הב"י או"ח סי' לח, והרמ"א בשו"ע שם, ע"פ דברי האו"ז ח"א סי' תקל"ב והמרדכי בהלכות תפילין, דלכך פטור כיון שאין דעתו מיושבת עליו, וחיישינן שמא מתוך הצער יסיח דעתו מהן אלמא מצטער בשאר מצות חייב, אלא דתפילין שאני דאסור להסיח דעתו וכמ"ש הרמב"ם, נמצא שנידון זה אם מצטער הוא פטור בכל המצוות או רק בסוכה הוא תלוי במחלוקת.

ולפי"ז הדרא קושיין לדוכתא לדעות הפוטרות מצטער בכל המצוות, מ"ט בד' כוסות הם חייבים טפי משאר מצוות, והיה מקום לומר שחיוב ד' כוסות שאני משום מצות פירסומא ניסא, וכמו שמצאנו שם חיובים יותר משאר מצוות, שהרי מוכר כסותו כדי לשתות ד' כוסות אע"פ שבשאר מצוות אפי' דאורייתא, אינו מחויב להוציא מממונו יותר מחומש וכמו שהובא לעיל.

אם יש להוכיח מפטור חולה בסוכה

יד) ולכאורה יש להביא ראיה שחולה אינו פטור ממצוות, מהא דכל פטור חולה בסוכה הוא רק משום שהוא מצטער, ומצטער פטור משום תשבו כעין תדורו, ואילו מצד חוליו אינו פטור, א"כ מובח שחולה אינו סיבה לפטור. דהנה במשנה בסוכה דף כח ע"א אמרו "חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה", וכ"פ הרמב"ם בפרק ו' מסוכה הלכה ב', והשו"ע או"ח תרמ סעי' ג, וביארה שם הגמ' בדף כו ע"א דטעם הפטור

הוא משום שהמצטער פטור מן הסוכה, וכ"כ שם הריטב"א להדיא בדף כה ע"א וז"ל "חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה, אסיקנא אפילו חש בראשו בלבד ומצטער בה פטור, וטעמא משום דכתיב תשבו כעין תדורו ואין דירה במקום שמצטער, וכך היא המצוה", וסיים הריטב"א "**אין כאן דחיה שאין דחוי במצות משום מיחושין וחולי אלא בשאי אפשר לקיימן**". וכ"כ תוס' בד"ה הולכי דרכים, ומאירי שם וכ"כ בחינוך מצוה שכה, משמע מזה שאין זה פטור של חולה, אלא הוא פטור של מצטער שהוא ודאי פטור מיוחד בסוכה וכנ"ל.

אך באמת יש לדחות דאינו ראיה לנדון כלל וכלל, משום ששם לא מיירי שהישיבה בסוכה תזיק לו ותגרע מצבו, אלא הוא פטור של חוסר נוחות והרגשה לא טובה בהיותו בסוכה, ואי"ז שייך לנידוננו שאנו דנים לפוטרו שהוא משום שהישיבה תגרע מצבו.

דברי המהר"ם שיק שאסור לו לאכול ואסור לו לברך

טו) הנה המהר"ם שיק בשו"ת אורח חיים סימן רס כתב נשאלתי בחולה שאמרו לו הרופאים באזהרה גדולה שלא יאכל מצה ומרור ואם יאכל יהא בסכנה גדולה, והחולה רוצה להחמיר על עצמו ולאכול, אם רשאי לברך. לפי מה שכתבו התוס' בקידושין דף ל"א [ע"א ד"ה דלא] בשם רבינו תם דנשים הפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא יכולין להחמיר ולעשות ולברך, והכא נמי כן, או דילמא דכאן הוי מצוה הבאה בעבירה. וענה לו המהר"ם שיק ולפי ענ"ד פשוט דאינו רשאי לאכול ואינו רשאי לברך.

והוסיף עוד סברא בענין, וז"ל "ולכאורה בלאו הכי מספקא לי, אם אוכל דבר שמזיק לו לבריאות גופו אי מיקרי כלל אכילה. דהרי אמרו ביומא דף פ' ע"ב דאם אוכל אכילה גסה או כוסס שעורה פטור, משום דכתיב [ויקרא כ"ב י"ד] 'כי יאכל' פרט למזיק. ופירש הרמב"ם בפרק י' מתרומות [הלכה ח'] הואיל ומזיק לגופו לא מקרי אכילה ושתיה, ואם כן הכא נמי". ולפי זה לכאורה קשה איך פסק בשלחן ערוך [אורח חיים] סימן תע"ב סעיף י' דמי שמזיק לו שתיית יין ידחוק עצמו לשתות אף על פי שמזיקו, וכל שכן שהדין כן לענין מצה ומרור, ואמאי, והא 'כי יאכל' פרט למזיק ולא מיקרי אכילה.

ואין לומר דהא דדבר המזיק לא מיקרי אכילה, היינו אם אינו מצוה הואיל ולאו אורחא דאינשי לאכול דבר המזיק, אבל אם הוא מצוה הוא אחשביה ומצותו אחשביה להיות נקרא אכילה דרחמנא אחשביה, ונימא דבכהאי גונא אפילו דבר המזיק מיקרי אכילה. זה אינו, דהרי ביבמות דף מ' ע"א אמרינן באוכל שיירי מנחה אכילה גסה לא מיקרי אכילה, ומביא ראיה מהא דפטור באכילה גסה ביום הכפורים, ומאי ראיה דילמא מצוה שאני דמצותו אחשביה, אלא וודאי דאין סברא לחלק, ואם כן גם כאן נימא כן, ואמאי אמרינן דאם מזיק לו שתיית היין אפילו הכי ישתה.

ונראה ליישב דהא דממעטין 'כי יאכל' פרט למזיק, היינו אם הוא מזיק לו מיד בשעת אכילתו ושתייתו, ואם כן אינו נהנה ממנו מיד, וכן כתב שם בספר תוספת יום הכפורים [שם בד"ה אמר ריש לקיש], אבל

אם הוא נהנה ממנו אלא שלאחר זמן הוא מזיקו שפיר מיקרי אכילה, ואם כן אם אין בו חשש סכנה אפילו מזיק לו שפיר מחוייב לאכול ומברך, כדמוכח מדברי השלחן ערוך בסימן תע"ב סעיף י' הנ"ל.

טז) ובעיקר הנדון אם יכול לברך משום שאינו מחוייב, כתב המהר"ם שיק דכיון דאינו רשאי להחמיר על עצמו ועבירה קא עביד, איך יברך, ופשיטא דאפילו למאן דאמר דעל רשות מברכין, מ"מ כאן אין שום מצוה אלא עבירה, וזה לא הוי אף מצוה הבאה בעבירה, שהרי מצוה וחיוב בוודאי אין כאן, ואין כאן אלא עבירה או ספק עבירה, ואדרבה אם אוכל מגרע, דאם אינו אוכל, הרי אמרו [ברכות ו' ע"א] חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה הוי כאילו עשה מצוה, כיון דמצער עצמו דלא עשה המצוה, אבל אם יעשה הוא מפסיד.

אמנם לכאורה קשה לזה, מפרק קמא דברכות דף י' [ע"ב] דקאמר רבי טרפון וסכנתי בעצמי, ומשמע מהרמב"ם בפירוש המשנה דהביא עצמו לידי סכנה, ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, דמשמע דאם היה הדין כבית שמאי רשאי להביא עצמו לידי סכנה משום קיום מצות עשה. ועיין במשניות בהגהות ראשון לציון מהגאון רבי ישעיה פיק זצ"ל יישב בזה קושית הרשב"א [ברכות י"א ע"א], עיין שם. וקשה הא אין רשאי לחוב בעצמו ולהביא עצמו לידי סכנה, וצריך עיון. ושוב מצאתי בפתחי תשובה ביורה דעה סימן קנ"ז [ס"ק ג'] בשם תפארת ישראל [ברכות שם] שהעיר בזה, וכתב דשם לא היה שכיח היזיקא ומצוה אגוני מגין, אבל במקום דאיכא סכנה על פי רופאים וודאי אין רשאי להחמיר ומתחייב בנפשו אם מחמיר, וכל שכן דאין לברך, ובלאו הכי לאו בכל רשות רשאי לברך, אלא בדבר שחברו באופן זה חייב, אבל כל שכולן בכהאי גונא פטורין, אין כאן מצוה ולא שייך ברכה. וכעין שחילק הפרי מגדים במגן אברהם סימן י"ד ס"ק ה', עיין שם.

דעת הבנין שלמה

יז) הבנין שלמה סי' מ"ז כתב וז"ל "ומיהו קצת יש מקום להביא ראיה דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע ואף דלא יגיע סכנה מזה, מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו דאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מ"ע, ואפשר דיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע, דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאנשי מממונא, דהא קי"ל בב"ק צ"ג ראם אומר שבור את כדי ע"מ לפטור פטור, ואלו בצער הגוף תנן ראם אומר הכני פצעני אפי' באמר ע"מ לפטור חייב, ודעת הרא"ש שם והטור בח"מ סי' תכ"א סי"ח דאפי' בצער הגוף בלבד ג"כ לא מחיל איניש, וא"כ הדבר נלמד במכ"ש, ומיהו לדעת הרמב"ם שהובא בב"י דדוקא על ראשי אברים אין אדם מוחל אינו ראיה, ואפי' לדעת הרא"ש והטור ג"כ יש לדחות ראיה זו בכמה גווני, ודו"ק, ועיי"ש שהאריך עוד בזה.

ושמעתי דיש לדחות דבריו ולדמות לדברי הנודע ביהודה, שהעלה דלצורך פרנסה שרי ליה לאינש להיכנס לכלל סכנה מסויימת, כגון לעלות על גבי אילן או לצאת למדבר ולצוד חיות ועופות וכדומה, נהי דבסתמא מיתסר למיעבד הכי, אבל היכא דאית ליה צורך בדבר שרי, וכמו כן נראה דלצורך פרנסה בודאי דשרינן ליה ליכנס לכלל חולה שאין בו סכנה וכדומה, וכיון שכן מהיכי תיתי נאסור עליו לקיים מצות בוראו בכי האי גוונא, ולא תהא כהנת כפונדקית, ומבואר דחייב הוא ליכנס לידי כך, ולזה נוטה דעת השבט הלוי בשו"ת ח"י, ומסקנא דמילתא נראה לענ"ד פשוט דאפילו אי נימא דלא מחייבינן ליה, אי בעי שפיר מצי לעשותה ורשאי אף לברך עליה.

הגאון רבי **ידידיה צמח ברוך רבינוביץ** שליט"א
רב קהילת בני הישיבות אשדוד ומו"צ בקהילתנו

בדין חלוקת המצות של המוציא ושל אכילת מצה בליל הסדר

יש לברר האופן הראוי בחלוקת המצות של המוציא ושל אכילת מצה בליל הסדר, וכפי ששמעתי (מיבדלחט"א) נכדו של הגרד"צ קרלנשטיין זיע"א, שהשתתף עמו בליל הסדר בשנותיו האחרונות, שמנהגו היה לברך המוציא, כשהוא אוחז ג' מצות (העליונה והתחתונה שלימות, וביניהם המצה הפרוסה), ולהוציא את המסובין, ואז (קודם ברכת על אכילת מצה[א]) הוא חילק כזית של "זמנינו" מהמצה השלימה לכל אחד מהמסובין, והמסובין החזיקו בידם כזית זה עם עוד כזית גדול ממצה פרוסה שחילק להם[ב] קודם נט"י[ג], והחזיקו את שניהם בשעה שבירכו על אכילת מצה, ואכלו מיד, ולהלן נשתדל לבאר זאת.

בשו"ע סי' תע"ה ס"א כתוב, "ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד... ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד".

ובפוסקים נאמרו שני טעמים לדין זה שכתב השו"ע, שצריך לאכול ב' כזיתים, טעם אחד שהובא במשנ"ב סק"ט, דיש מחלוקת הפוסקים על איזה מצה מברכים על אכילת מצה, די"א דברכה זו קאי אפרוסה, וממילא צריך לאכול ממנה כזית. וי"א דאדרבה ברכת המוציא קאי אפרוסה (דדרכו של עני "לבצוע" על פרוסה), וברכת על אכילת מצה קאי אשלימה, וצריך לאכול ממנה כזית. ומספק אנו אוכלים ב' כזיתים, כזית אחד מהפרוסה, וכזית נוסף מהשלימה. ומה"ט בעת שהוא מברך "על אכילת מצה" יש לו לאחוז את שתי המצות (דהיינו השלימה העליונה והפרוסה), כמבואר במשנ"ב סק"ב ובה"ל ד"ה ויברך, ומבואר עוד במשנ"ב שם שיברך את שתי הברכות טרם שישברם.

וכמג"א בסי' קס"ז סק"ז כתב טעם אחר לזה, דלכתחילה אנו חוששים לדעת הסוברים שצריך לאכול מפרוסת המוציא כזית, וכדמשמע בהגהת הרמ"א ז"ל שם בסעיף א', ולכן בליל הסדר אנו אוכלים ב' כזיתים, כזית אחד מהמצה השלימה שע"ז אנו מברכים המוציא, וכזית נוסף מהפרוסה שעליה אנו מברכים אל אכילת מצה.

ולבאר את זה יותר, הנה הפוסקים התקשו בטעמו של המג"א, מנין המקור לזה שצריך לאכול כזית מהפת שמברכים עליה המוציא, דהא קיי"ל דמברך המוציא אפילו על פחות מכזית, (ודלא כדעת הסוברים דמברך על פחות מכזית ברכת שהכל), וא"כ לא ברור למה צריך לאכול כזית לפרוסת המוציא.

ובדגול מרבבה בסי' קס"ז כתב בטעם הדבר: "הא ודאי דאפילו אוכל פחות מכזית בעי ברוכי המוציא, וכמבואר בשו"ע סימן קס"ח סעיף ט'. אלא שאם דעתו לאכול יותר, ועיקר ברכת המוציא קאי על מה שאוכל תיכף לברכה, ומה שאוכל אחר כך נפטר ונגרר אחר אכילה זו, אף שכבר מפסיק בשיחה ושאר דברים, בזה איכא למימר שאם אכל בשעת המוציא פחות מכזית, אין אכילה זו חשובה שיגרר אחריו מה שיאכל אח"כ לפטרו מן הברכה".

ולפי דברי המג"א הבין המחצה"ש בסי' קס"ז ס"ק ט"ז, שלכתחילה ראוי להזהר שלא ישיח עד שיבלע כזית, והובא כל זה במשנ"ב סוף ס"ק ל"ה ושעה"צ ס"ק ל"ב, ויעויי"ש עוד בס"ק ט"ו במשנ"ב, שהביא את טעמו של המג"א להא דצריך לחלק כזית מפרוסת המוציא לכל המסובין, משום דטוב הוא לכתחילה שיאכל אדם כזית בעת ברכת המוציא. ויעוי"ש עוד בהגהות הגרעק"א ז"ל שהתקשה, דלא מצינו בסי' תע"ה אלא שבעה"ב צריך לאכול ב' כזיתים, אבל מנין הוציא המג"א משם דצריך לחלק כזית מהמוציא לכל המסובין, וצ"ע.

ובאשל אברהם מבוטשאטש בסי' קס"ז התקשה בהאי טעמא דהמג"א ובבאור טעמו ע"פ הדגו"מ, דא"כ קשה למה צריך שיאכל ב' כזיתים, הרי די שיאכל משהו מהשלימה העליונה, ועוד כזית מהפרוסה, וכיון שבצירוף משניהם הוא אוכל כזית תיכף לברכת המוציא, די בכך לגרור את שאר הסעודה. ותי' ע"ז הא"א, "דזית של ברכת מצה כיון שבא רק לשם מצוותו ולא למזון איננו כדי להטפיל אליו" יעויי"ש שהניח באור זה בצ"ע.

ולכאורה אכתי הדברים צ"ב. דהנה המטה אפרים ס' תרכ"ה אלף למטה ס"ק פ"ה התקשה, למה לא חייבו שיבצע על ב' לחמים בליל א' דסוכות, שתהיה ברכת המוציא על פת אחת, וברכת לישב בסוכה

א. כן זכור לי ששמעתי שהיה מחלק את הכזית מהשלימה קודם שבירכו על אכילת מצה.

ב. לא ידוע לי אם חילקו להם כזית גדול בתחילת הסדר כדי לומר ע"ז את ההגדה, או שחילקו להם רק סמוך לנט"י.

ג. בזכרוני שמו"ר זצ"ל, היה נוגע במקומות המכוסים לפני נט"י זו, והוא ע"פ המשנ"ב בבה"ל ריש סי' תע"ה, וכפי המבואר בשו"ע סי' קס"ד ס"ב, שהנוגע במקומות המכוסים באמצע הסעודה, צריך נט"י בברכה. ואמנם המשנ"ב שם סק"ג הביא מחלוקת בזה, שדעת רש"ל ז"ל, שלא יברך על הנטילה, ומסקנת המשנ"ב היא לחלק בין נגיעה במקום מטונף ממש, לנגיעה במקומות מכוסים, דמקומות מכוסים לא יברך על הנטילה. אבל יש לחלק בין נגיעה במקומות מכוסים באמצע הסעודה, לנגיעה בהם קודם הסעודה, וכמש"כ בחזו"א סי' כ"ה סק"ט (וסק"ז). והחזו"א צידד שם עוד שהסומך על רש"ל ז"ל ומברך על נט"י לאחר נגיעה במקומות המכוסים (אף באמצע סעודה) לא הפסיד. ויעוי' עוד בה"ל בריש סי' תע"ה שציין למש"כ בשו"ע סי' קנ"ח ס"ז.

על פת שניה, וכדרך שחייבו בליל הסדר של פסח. ותי' שם באופן אחד, שאין ברכת לישב בסוכה שייכת לאכילת פת זו, אלא לכל הקביעות בסוכה, וזה כולל גם שאר דברים כגון שינה וטיול ושאר צרכים, ולכן לא שייך בזה "מצוות חבילות חבילות", וא"צ שני לחמים, ובאכילה אחת שאוכל הוא יוצא משום המוציא, ומשום אכילה בסוכה, ולבסוף סיים, שבאמת יש לעיין, למה לא קבעו ברכה בלילה ראשונה לברך על האכילה בסוכה המיוחדת ללילה זו, כמו שמברכים על המצה בליל א' של פסח, שהרי בלילה הראשונה של סוכות "המצוה היא על האכילה גופה דילפינן ממצה", והניח שם בצ"ע.

ומעתה יש לעיין קצת, דלטעמו של הדגו"מ וכפי שביאר האשל אברהם מבוטשאטש, היה צריך להיות שבלילה הראשונה אין הכזית הראשון גורר ומטפיל את שאר הסעודה, דאכילה זו היא למצוותו ולא למזונו, והיה צריך להיות הדין שיאכל תיכף לברכת המוציא ב' כזיתים קודם שישיח, וכנ"ל, ולא מצינו כן בפוסקים, ויש לחלק קצת, וצ"ע.

והב"ח בסי' תע"ה כתב "ומה שכתב שיאכל כזית מכל אחד. היינו לפי שאין אכילה פחותה מכזית (פסחים לב, ב, ירושלמי יומא פ"ב ה"א). מיהו תימה, בשלמא מן הפרוסה שמברך עליה על אכילת מצה, שפיר דבעי כזית, אבל מן השלמה שמברך עליו המוציא, מאי שנא משאר פת שמברך עליו המוציא, אף על פי שאינו אוכל כזית, כמו שפסק רבינו למעלה בסימן ר"י... ואפשר לומר, דס"ל לרבינו, דודאי אם אין לו אלא פחות מכזית, מברך עליו המוציא, אבל כשיש לו כזית, פשיטא דלכתחלה צריך כזית, וסובר ג"כ כיון דמברך אשלמה המוציא, צריך שיאכל ממנה כזית לכתחלה".

נראה מדבריו, דהבין באופן אחר מהדגו"מ. דהוא ס"ל דאין הטעם בזה משום שצריך לגרור שאר הסעודה, אלא הוא דין אחר שלכתחילה צריך לאכול כזית מהפת דוקא שבירכו עליה המוציא. ולפי"ז לא קשיא קושית הא"א מבוטשאטש, דדוקא לשיטתו שהדין לאכול כזית הוא כדי לגרור את שאר הסעודה, דהברכה חלה על מה שאוכל תיכף לברכת המוציא, והשאר בדין נגרר, לשיטה זו קשה, למה אכילת הפרוסה (שאוכל תיכף לברכת המוציא), אינה גוררת את שאר הסעודה. אבל לפי הבנת הב"ח לא קשה מידי, דודאי הדין לכתחילה הוא לאכול כזית מאותו פת שבירכו עליה המוציא, ואין האכילה מהפרוסה משלימה לשעור כזית כיון שלא בירך עליה המוציא.

ואכתי צ"ב הטעם השני שמובא בפוסקים ובמשנ"ב סי' תע"ה סק"ט, להא דצריך לאכול ב' כזיתים, משום שאנו מסופקים אם ברכת על אכילת מצה, היא על הפרוסה או על השלימה, דיש בזה ב' שיטות בראשונים כמובא שם בבה"ל.

והנה במשנ"ב סק"י מבואר, שהשיטה העיקרית לדינא היא, שברכת המוציא קאי אשלימה, וא"כ ברכת "על אכילת מצה" היא על הפרוסה, דבעינן שמצות מצה תהיה לכתחילה בפרוסה, דבזה מתקיים הדין של לחם עוני. ובפשטות הוא דין בקיום מצות מצה, שלכתחילה צריך לקיים אותה במצה

פרוסה, כדי שיהיה כאן זכר ללחם עוני, וכן נראה מפשטות דברי השעה"צ סק"ו בשם הב"ח. אבל מדברי הב"ח עצמו נראה קצת אחרת, דז"ל שם, "ואוכלן ביחד וכו', והטעם, דאם יאכל של המוציא תחלה שהיא של שלמה, הרי באותה אכילה יצא ידי חובת מצה, ואנן בעינן לחם עוני לשל מצה, דהיא פרוסה ולא שלמה. ומהר"ל מפראג (גבורות ה' פר' ס"ג) הקשה על זה, דהא אמרינן בפרק האיש מקדש (קידושין נ, ב), דכל מידי דליתיה בזה אחר זה, בבת אחת נמי ליתא[ד]. ואפשר לומר, דעיקר הקפידא, אינה אלא לענין בציעה, שיבצע ויברך על הפרוסה על אכילת מצה, אבל לענין אכילה, לא נפקא לן מינה מידי. תדע, שהרי אם אינו יכול לאכול משניהם יחד, אוכל של המוציא תחלה וכו', אלא ודאי דלכתחלה קאמר, דיותר נכון לאכול משניהם יחד, דיוצא באותה אכילה של פרוסה ידי חובת מצה, אבל היכא דלא אפשר לן, לית לן בה, דלא קפדינן אלא שיניח הפרוסה בתוך השלמה, ולבצוע ולברך על הפרוסה על אכילת מצה, וק"ל".

נראה מדבריו[ה], שהעיקר הוא "שיברך" על אכילת מצה על הפרוסה ויבצע עליה, (ויאכל משניהם כזית), ורק לכתחילה צריך שגם יאכל ממנה לבד כזית. ובאמת יוצא מדבריו, שגם כשהוא אוכל משניהם ביחד ב' כזיתים, לא מתקיים כ"כ הדין הזה (שלכתחילה צריך שיצא י"ח באכילת הפרוסה), דהא כתב הב"ח בשם המהר"ל מפראג ז"ל, שכל שאינו בזה אחר זה גם בב"א אינו, אבל כשהוא אוכל בב"א משניהם, זה יותר לכתחילה מלאוכלם בזה אחר זה. ויעו' פמ"ג אשל אברהם סק"ד שכתב, דלטעם הב"ח, ראוי לבלוע ב' זיתים ביחד. ובמשנ"ב סק"ט כתב, דדי שיכניס ב' כזיתים לפיו ולרסקם, ואח"כ יבלע משניהם כזית אחד בבת אחת, ולאחר מכן יבלע השאר, והוא כהמג"א סק"ד וכמו שביאר שם המחצה"ש, וצ"ע.

ומש"כ השעה"צ סק"ו, דלטעם הב"ח, אם יאכל של המוציא תחילה, יצא בה ידי חובת מצה, ואנן בעינן לכתחילה לחם עוני לשם מצה והיא הפרוסה ולא השלימה, צ"ב, דלכאו' יש עצה לזה שיתכוין שאינו רוצה לצאת בשלימה י"ח. ויתכן אולי לומר, דהב"ח הסתפק אם במצות מצה שגרונו נהנה, יש אפשרות להתכוון שלא לצאת. וכעין זה כתב המשנ"ב בס"ק ל"ו, ושעה"צ ס"ק ל"ו בשם הפמ"ג, דיש להסתפק אם מהני כוונתו להדיא שאינו רוצה לצאת י"ח באכילת המצה, ולכן כתב הב"ח שאם יאכל של המוציא תחילה יצא בה י"ח.

אמנם כל זה טוב רק להשו"ע שכתב שם בסי' תע"ה סעיף ד', דאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו לסטים, יצא ידי חובתו, ובזה יש מקום להסתפק, אם כוונה להדיא שלא לצאת מהני, דאולי כונה להדיא גרע טפי, אבל לדעת הפוסקים, דס"ל דלפי

ד. עי' תוס' גטין מ"ב א' ד"ה הא, ובפי' תפא"י פ"ז מדמאי משנה ו', אות ל' (וקצ"ע).

ה. ובשיטת החק יעקב בזה אכתי צ"ע.

מאי דקי"ל דמצות צריכות כוונה (ובפרט בדאו'), אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצוות, פשיטא שכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה, לא יצא. וגם בנ"ד יש לו עצה להתכוין שאינו רוצה לצאת י"ח בכזית הראשון, שהוא אוכל מהשלימה (ויעו' היטב פמ"ג משב"ז סוף סק"ב, בענין קושית המהר"ל מפראג ז"ל).

וצ"ל כמו שכתב הפמ"ג א"א סק"ד, שלדעת הב"ח "אין ראוי" שיאכל תחילה מהמוציא קודם שיצא ידי מצה. וכפי הנראה טעמו משום שיש הפסק בין ברכת אכילת המצה לאכילה עצמה, או כמו שכתב שם במשב"ז סק"ב "דלאחר שמילא כריסו איך יאכל כזית מצה", וזהו שכתב הפמ"ג שם עוד במשב"ז סק"ב, דמי שאינו יכול לאכול ב' כזיתים תוך כדי אכילת פרס, "מכל מקום יאכל של המוציא תחילה דגם בזה יוצא ידי אכילת מצה". ונמצא שבאופן זה, אין הפסק בין ברכת אכילת מצה לקיום המצוה, וגם לא שיך הסברא הנ"ל דלאחר שמילא כריסו כו'.

ואכתי דברי הב"ח ופמ"ג צריכים באור, דא"כ דיצא י"ח בכזית הראשון שהוא אוכל מהשלימה, למה הוא צריך לאכול עוד כזית מהפרוסה, בפרט יש להקשות כן, לפי מה שידוע בשם הגרח"ס ז"ל ויעו' בס' שערי זבולון להלכות פסח סי' ע"ו, שלא שיך הידור אחר קיום המצוה. וחשבתי לבאר דבר זה, ע"פ מש"כ בספר כתבי קה"י החדשים מועד, סי' ק"ו בשם העמק דבר, "דכל שעסוק במצוה לשם מצוה, מקיים בו מצוה, אע"פ שנגמר כבר השיעור החיובי", וא"כ גם הכזית השני הוא חלק מהמצוה, ומתקיים בו הדין של לחם עוני בפרוסה[ו], וצ"ל דמ"מ עדיף טפי שזה יהיה בכזית הראשון, ולכן יותר נכון שיאכל ביחד משני הכזיתים, אבל בדיעבד מתקיים הדין של לחם עוני גם בכזית השני, וכנ"ל.

ואמנם מדברי החק יעקב סק"ה משמע שאם הוא יקדים לאכול את השלימה של המוציא, יהיה הפסק בין ברכת אכילת מצה לקיום המצוה שעושים בפרוסה. וצ"ל לשיטתו, שהוא מתכוין באכילת השלימה שלא לצאת בזה מצות מצה, וכן נראה מהמשך הדברים בסק"ז, שהביא החק יעקב בשם התרוה"ד, דכזית של המוציא א"צ הסיבה. משמע מזה, שהוא לא מקיים מצות מצה באכילת השלימה. וע"כ צ"ל, שהוא מתכוין שלא לצאת בזה י"ח, (ואף שכתב שם עוד שמהטור נראה, שנוהגין לאכול שניהם בהסיבה, אבל משמע לכאו' שאין זה חובה, וצ"ע).

ולכאו' דברי המשנ"ב בסק"ח, צ"ע, דכתב שם את טעמו של החק יעקב, דאין להקדים של המוציא תחילה, כדי שלא יהיה הפסק בין ברכת אכילת מצה לאכילת הפרוסה[ז], וע"כ צ"ל, דהוא מתכוין שלא לצאת י"ח בשלימה, וכנ"ל. ובס"ק ל"ו הביא המשנ"ב, את ספיקו של הפמ"ג, אם לדעת השו"ע מהני כוונה שלא לצאת במידי דנהנה גרונו. ולכאו' זה לא מתאים לשיטת החק יעקב בביאור דברי השו"ע. ויותר היה לו להביא במשנ"ב את טעמו של הב"ח (המובא שם בשעה"צ סק"ו), שזה מתאים יותר לספיקו של הפמ"ג, ואולי צ"ל, שהמשנ"ב בסק"ח סמך על דעת האחרונים המובאים שם בס"ק ל"ד, דפליגי על המחבר, וס"ל דלדידן דמצוות צריכות כוונה, אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר דברים, וכל שהתכוין שלא לצאת, לא יצא. ובשעה"צ הוא הביא את טעמו של הב"ח שזה מתאים יותר לשיטת השו"ע וכספיקת הפמ"ג וכנ"ל, (או כבאור הפמ"ג דעכ"פ "אין ראוי" שיאכל המוציא תחילה).

ובאמת השיטה השניה, שברכת המוציא קאי אפרוסה, וברכת על אכילת מצה קאי אשלימה, כתב הלבוש, "ויש אומרים, אדרבה כיון דברכת המוציא היא לצורך עיקר הסעודה, ועיקר הסעודה קרא הכתוב לחם עוני, צריך לעשות בלילה הזה ברכת המוציא על הפרוסה, דמה עני דרכו בפרוסה וכו'. וברכת המצה שהיא אכילת מצה, צריך לעשות על השלימה להדור המצוה".

ולשיטה זו, א"צ בליל הסדר ב' שלימות ללחם משנה, אלא די באחת שלימה ואחת פרוסה. ולשיטה זו כתבו הראשונים לבאר, דהא דצריך לברך על ב' מצות, וכל ברכה היא על מצה אחרת, (ואין מברכים שתיהן על מצה אחת), משום שאין עושין מצות חבילות חבילות, והלבוש הוסיף, דיש כאן גם הדור מצוה שיברך על השלימה (ויעו' מש"כ המרדכי בהאי טעמא דמצוות חבילות חבילות, ומאי שנא מקידוש שמברכים בופה"ג וברכת הקידוש על אותה כוס).

ולטעמו של הרא"ש ז"ל, א"צ להגיע להאי טעמא דאין עושים המצוות חבילות חבילות, דבלא"ה צריך לברך ב' ברכות על ב' מצות, דעל כרחך ברכת המוציא צריך לעשות דוקא על השלימה, כדין לחם משנה בכל יו"ט, (וכמו שכתב הרא"ש ז"ל להדיא), וברכת על אכילת מצה קאי בהכרח על הפרוסה, כדי שיתקיים בזה דין לחם עוני.

ומש"כ המשנ"ב בסק"ט בשם כמה אחרונים, דצריך רק להכניס לפיו שני הזיתים בבת אחת ולרסקם, אבל אין מחויב לבלעם בבת אחת, אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת, ואח"כ יבלע השאר, והוא בשם החק יעקב סק"ז, וא"ר וש"א (כמובא בשעה"צ סק"ח), צ"ב, דבשלמא להב"ח, אפשר היה לומר, שאם הוא בלע כזית משניהם ביחד, יצא, כיון שאת זה הוא

ו. ועפי"ז לכאו' אפשר לבאר מה שאנו עושים בכורך, שכורכים כזית מצה עם כזית מרור, ואין מדקדקים לקחת מכל אחד כזית בצמצום, והרבה פעמים יוצא שכבר אכלו כזית מהמצה ועדיין לא אכלו כזית מהמרור, או להיפך, שאכלו כזית מהמרור ועדיין לא אכלו כזית מהמצה, ואתי מרור דרשות ומבטל למצה דמצוה, או להיפך, ולפי הנ"ל אפשר לבאר דכל עוד הוא עסוק במצוה אין כאן אכילה דרשות, (אף שכבר אכל כזית), ואין כאן ביטול לאכילה דמצוה. (ועי' שו"ת חת"ס או"ח סי' קפ"א בד"ה ולפענ"ד עכ"פ ידעו, ויש לחלק).

ז. וכן בסק"י כתב שבמה שאוכל של המוציא תחילה לא חשיב כ"כ הפסק, כיון שהיא באה לצורך הכזית של אכילת מצה. וזה מתאים יותר לשיטת הח"י, דלפי הב"ח אין בזה כ"כ הפסק כיון שהוא יוצא ידי חובתו בכזית הראשון, וכמו שכתב הפמ"ג במשב"ז סק"ב דמה"ט לשיטת הב"ח אין בזה משום הפסק.

אכל סמוך לברכה, וכמו שכתב שם השעה"צ סק"ו בשם הב"ח, ואף שלכתחילה (לדעת הב"ח), היה ראוי שיבלע בבת אחת ב' כזיתים, וכמש"כ הפמ"ג א"א סק"ד, אבל בדיעבד מתקיים בזה המצוה בכזית הראשון, שאותו הוא בלע בבת אחת, אבל לשיטת החק יעקב, שהוא מתכוין לצאת רק בפרוסה ולא בשלימה כדי לקיים דין לחם עוני בפרוסה (וכהבנתו בשיטת הרא"ש ז"ל), צ"ע איך מתקיים כאן הדין של אכילה בבת אחת, שהרי בכזית הראשון שהוא בלע בבת אחת, מעורב גם מהשלימה, ונמצא שבאותו כזית אין בו אלא חצי כזית מהפרוסה, ורק בחצי כזית הזה הוא יוצא י"ח, ואנן בעינן שיאכל כזית שלם בבת אחת. וביותר יש להקשות על מש"כ המשנ"ב בס"ק כ"ב, שגם בכורך די שירסקם בפיו בב"א, וא"צ לבלוע בב"א, אלא כזית אחת משניהם כמו במצה, וכל זה צ"ע, דא"כ יוצא שהוא בלע בב"א, רק חצי כזית מצה וחצי כזית מרור. ובאמת במג"א סק"ח כתב, שבכורך צריך לבלוע ב' כזיתים בב"א והדברים צ"ב לענ"ד. (עוד ראיתי מעירים, דלפי"ז צ"ב, למה לא אתי טעם מצה דרשות ומבטל לטעם מצה דמצוה, ואכמ"ל).

ונחזור לנד"ד, דיש לנו ב' טעמים להא דהצריכו שיאכל ב' כזיתים מהשלימה ומהפרוסה (מכל אחד כזית). ובבה"ל ד"ה כזית מכל אחד, הקשה "דלפי כל זה נפק לן דבר חדש, דבלילה ראשונה צריך לאכול ב' כזית, ולא מצינו זה בשום מקום, וכל הני פוסקים דסברי דצריך ג' מצות לסדר, לא הזכירו זה, זולת הרא"ש והמרדכי, ובש"ס לא נזכר אלא כזית, השמש שאכל כזית. ואף שאפשר לדחוק, דעיקר שיעורא הוא בכזית, ובדיעבד יוצאין בו, מ"מ כל כי האי מילתא, הוי ליה לתלמוד לפרושי". ולכאורה יש לתמוה על דבריו, דלפי הטעם המוזכר במשנ"ב בסק"ט, באמת הדין הוא דסגי בכזית, רק כיון שאנו מסופקים אם ברכת אכילת מצה קאי אשלימה או אפרוסה, לכן אנו אוכלים ב' כזיתים. ולחכמי הש"ס היה ברור על מה מברכים ברכה זו, ולכן לדידהו סגי בכזית, אבל אנן דמספקא לן כנ"ל, צריכים לאכול ב' כזיתים. והיה אפשר לומר, דקושיית הבה"ל היא, שעכ"פ גם חכמי הש"ס היו צריכים לאכול עוד מעט (פחות מכזית) מהמצה שבירכו עליה המוציא, וביחד זה יוצא כזית ועוד משהו, וזה היה קשה להבה"ל, דלא מצאנו בש"ס מקור לאכילה של מעט יותר מכזית, אבל כמדומה שהוא דוחק.

וראיתי בהגדת פירות השדה שמבאר, שבהכרח צ"ל שעיקר קושית הבה"ל הזו, היא לפי טעמו של הרא"ש ז"ל, דהוא ס"ל דברכת המוציא קאי אשלימה, מדצריך לחם משנה על ב' שלימות כבכל יו"ט, וברכת אכילת מצה קאי אפרוסה משום לחם עוני, ואין כאן ספק (לפי שיטתו), על מה מברכים, ואעפ"כ הוא הצריך ב' כזיתים, (ולשיטה זו לכאו' חייבים לומר שהוא כטעם המג"א בסי' קס"ז וכנ"ל). וע"ז טוען הבה"ל דאין לנו מקור בש"ס להצריך ב' כזיתים בליל הסדר, (אך צ"ב שהבה"ל מקשה על שיטת הרא"ש ז"ל בלי להביאו[ח]).

אמנם בהמשך כתב הבה"ל, "ובאמת אף להני דמצריכים ג' מצות, הוא רק משום לחם משנה, וגם הא דהצריכו לכוין בברכה ראשונה על מצה אחת ובברכה ב' על מצה שניה, הוא משום שאז יהיו המצות חבילות חבילות, אבל גם לדידהו שתי המצות הם דבר אחד, וכמו בשבת לחם משנה, ומעיקר הדין יכול לאכול איזה שירצה, רק משום דעל כל אחד מהמצות כוון בברכה, טוב שיטעום מכל אחד, אבל בודאי די בכזית אחד בצירוף משתיהם, וכ"ש לפי פשרת הפוסקים. וכפי פסק המחבר, שאוחז בשתיהם ומכוין בב' הברכות על שתיהם ביחד, מכש"כ דאין צריך רק כזית אחד משתיהם".

ולכאורה הדברים צ"ב, דמה שכתב בטעם הדבר דהצריכו לכוין בכל ברכה על מצה אחרת כדי שלא יהיו המצות חבילות חבילות, כל זה טוב לדעת החולקים על הרא"ש ז"ל, ומצריכים לברך המוציא על הפרוסה, ולשיטתם היה קשה, למה שלא יברך על הפרוסה גם ברכת על אכילת מצה. ובהכרח צריך לומר, שהטעם שהצריכו לברך על אכילת מצה על המצה השלימה, היה כדי שלא יהיו המצות חבילות חבלות, והלבוש הוסיף, שהוא להדור מצוה לברך על השלימה. אבל לשיטת הרא"ש ז"ל, על כרחך אתה צריך לומר, שברכת המוציא היא על השלימה, כמו שכתב הרא"ש ז"ל בעצמו, דצריך לברך המוציא על השלימה כמו בכל יו"ט, מטעם לחם משנה, וכמו"כ ברכת על אכילת מצה, היא בהכרח על הפרוסה (ולא על השלימה), כיון שהמצוה לכתחילה לקיים מצות מצה בפרוסה, זכר ללחם עוני, דדרכו של עני בפרוסה, ואין זה מטעם חבילות חבילות.

עוד צ"ב, מש"כ הבה"ל שלפי פשרת הפוסקים שאוחז שתיהם (היינו השלימה והפרוסה), בשעה שמברך על אכילת מצה וגם בשעת ברכת המוציא (שאז הרי הוא אוחז בשעת ברכת המוציא את כל השלושה וביניהם גם הני ב' מצות), פשיטא שדי בכזית אחד משתיהם, כ"ז צ"ב, דהא עיקר הטענה היא, דצריך לקיים מצות מצה בפרוסה, כדי שיהיה זכר ללחם עוני, כמו שכתב הרא"ש ז"ל, וא"כ צריך שיאכל ממנה לבד כזית, ואין זה תלוי בברכה.

ועוד צ"ב, מש"כ המשנ"ב בסק"ט, דצריך לאכול כזית מן הפרוסה, משום שמברכים עליה על אכילת מצה, ואין אכילה פחותה מכזית. וכל זה צ"ב, דהא עיקר הטעם, הוא משום שמצות מצה מן התורה בכזית, וצריך לקיים אותה בפרוסה, ולכן צריך לאכול כזית מן הפרוסה, ואין הטעם משום שבברכה כתוב לשון אכילה. וגם מש"כ בשעה"צ בסק"ו, שברכת המוציא הוא על השלימה, משום שמסתמא הברכה הראשונה עלה קאי העיקר שהיא העליונה, כ"ז צריך ביאור, דהא לשיטת הרא"ש ז"ל,

---

ח. מלשונו של המשנ"ב לא משמע כ"כ שהוא בא לבאר מדוע הוא לא הביא הכא את טעמו של הרא"ש ז"ל (והמג"א) להא דצריך ב' כזיתים.

עיקר הטעם הוא משום שצריך לברך המוציא על השלימה כדין לחם משנה בשאר יו"ט.

ומה שנראה לכאו', הוא שהמשנ"ב נקט לעיקר, דמדינא א"צ שיהיה כל הכזית מהפרוסה (אף שנאמר בזה דין לחם עוני), אלא סגי בזה שמברך עליה על אכילת מצה (וגם אוכל ממנה מעט), כעין מש"כ הב"ח וכנ"ל. ועוד ס"ל, דגם אלו שהצריכו שיאכל מהפרוסה כזית, הוא רק בגלל שמברך ע"ז על אכילת מצה, ואין אכילה פחות מכזית, (ומש"כ השעה"צ בסק"ו ע"פ הב"ח, צריך קצת באור לפי הנ"ל), וס"ל עוד שכיון שהוא אוחז בידו את שתי המצות (היינו המצה השלימה והמצה הפרוסה), נחשב הדבר ששתי הברכות הם על שתי המצות (אף שלשיטת הרא"ש ז"ל עיקר כונתו בברכת המוציא היא על השלימה, ובברכת אכילת מצה עיקר כוונתו לשיטה זו היא על הפרוסה[ט]). וכשאוכל משתיהן כזית אחד, סגי בזה הן לענין מה שהצריך המג"א בסי' קס"ז סק"ז, שיאכל כזית ממה שברכו עליו המוציא, והן לענין הדין של לחם עוני, וס"ל להמשנ"ב נמי, שגם אכילה למצוה גוררת את שאר הסעודה (ודלא כהא"א מבוטשאטש). ומה"ט לא הביא המשנ"ב כאן בסי' תע"ה את טעמו של המג"א, אף שבסי' קס"ז הסכים המשנ"ב שלכתחילה ראוי להזהר ולהמנע מלדבר עד שיגמור אכילת כזית, וכנ"ל[י].

ואמנם אכתי הדברים צ"ב, דהא בסי' קס"ז כתב הרמ"א ז"ל, שבעה"ב יחלק כזית מהפרוסה שבירך עליה המוציא ולא משאר הלחם (כמש"כ שם המשנ"ב בס"ק י"ד), הרי דלא מהני מה שאוחז את כל הפת בידו[יא], וכש"כ דלא מהני מה שאוחז ג' מצות בשעה שמברך המוציא, ואיך סבר המשנ"ב כאן דמהני כזית משתי המצות[יב].

וגם עיקר החידוש שהבינו האחרונים (הדגו"מ והמחצה"ש) מדברי המג"א, דלכתחילה אין להפסיק בשיחה אחר הברכה עד שיאכל כזית, דבלא זה יש לחוש שאין שאר האכילה נגררת בברכתו, צ"ב, שלא מצאנו כן רק בפת ולא בשאר דברים, ואדרבה מצאנו להיפך, שמנהגינו שאנו אוכלים מהכרפס פחות מכזית, ומתכוונים בברכה להוציא גם את אכילת המרור (לחוש

ט. ואכתי צ"ב לענ"ד.

י. והטעם הראשון שמוזכר שם במשנ"ב סי' קס"ז ס"ק ט"ו שצריך לחלק כזית כדי שלא יהיה נראה כצר עין, בלא"ה לא שייך בליל הסדר, דלענין זה סגי במה שהוא מחלק כזית מאכילת מצה. (וטעם הב"ח בסי' תע"ה לא הוזכר שם כלל).

יא. יתכן שבאמת גם בשבת ובימות החול (לפי הדגו"מ), סגי בזה שהבוצע יתן משהו מפרוסת המוציא וישלים לכזית משאר הלחם, אלא שמכיון שהוא בלא"ה צריך לתת לכ"א כזית, יותר טוב שיתן את כל הכזית מפרוסה זו. אמנם צ"ע אם גם לשיטת הב"ח בדין זה, סגי בהכי.

יב. ובאמת צ"ע, בהא דכתב השו"ע סי' ר"ו סעיף ו', דבנטל פרי לאוכלו וברך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס, דצריך לחזור ולברך אף שהיו לפניו עוד פירות נוספים מאותו המין, וטעמו מבואר שם בבה"ל דעיקר ברכתו היה ע"ז שאוחז בידו והשאר נגרר אחר זה ממילא, מה יהיה הדין לפי"ז כשנטל בידו שני פירות וברך ונפל אחד מהם, דלכאו' מסתבר שגם השו"ע יודה דא"צ לחזור ולברך, וכש"כ לדעת החולקים המובאים שם בבה"ל.

לדעת הסוברים, דאין המרור נחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה), ומפסיקים ביניהם בשיחה ובאמירת ההגדה, ומאי שנא זמ"ז.

ושמעתי עוד להקשות, במה דאיתא בשו"ע בסי' ר"ו ס"ב, היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ, וברך על פרי האדמה, ונתכוין לפטור את פרי העץ, יצא. ובמשנ"ב ס"ק י' כתב, דיש חולקין ע"ז, וס"ל שאפילו נתכוין לפטור את פרי העץ המונח לפניו, לא יצא, וצריך לחזור ולברך בופה"ע, וברכת בופה"א לא היתה לבטלה, ונתקיימה על פרי האדמה לבד, (ויעוי"ש במשנ"ב מה שהציע לעשות כדי לצאת מהספק). והנה בדעת השו"ע מסתבר לומר, שאין אכילת פרי העץ נגררת אחר אכילת פרי האדמה, דהרי אין ברכותיהן שוות, אלא ברכת בופה"א קאי אפרי האדמה וגם אפרי העץ, וא"כ צ"ע, שלא מצאנו במשנ"ב איסור להפסיק בשיחה ביניהם, והכא עוד גרע מהפסק שיחה קודם שישלים אכילת כזית מהפת. ויעוי' עוד בהגהת הרמ"א ז"ל סי' רי"א ס"ה, דאם עבר ובירך על המין שאינו חשוב, מהני לפטור את החשוב (כשברכותיהן שוות), ובלבד שיהא דעתו ג"כ עליו בברכתו. ובמשנ"ב ס"ק ל"ב כתב, דאפילו היו שניהם לפניו בשעת ברכה, בעינן שיתכוין בפירוש לפוטרו, דאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גרירא אלא בכוונה, (ורק באורח מהני אף בלא כוונה, כמש"כ שם בבה"ל, דכיון דאתכא דבעה"ב סמיך, הוי כאילו דעתו בפירוש לפטור כל מה שירצה בעה"ב ויביאו לו). ומסתבר לכאו', שגם כשמכוין בפירוש לפטור את המין החשוב, אין זה מדין גרירא, דהא אינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גרירא. אלא צ"ל, דכיון דהוא מתכוין ע"ז בפירוש, יש להחשיב את זה כאילו הוא בירך גם ע"ז לבד בפני עצמו, וא"כ צ"ע, שלא מצאנו שיהיה אסור להפסיק בשיחה קודם שיאכל מהמין החשוב.

ועוד צ"ע בהא דידן באכילת הכרפס, שאנו מפסיקים בהליכה לחדר אחר לצורך נט"י או לצורך טיפול בקטנים וכדו', ואין אנו חוששים שיש בזה הפסק של שינוי מקום, בין ברכת בופה"א של הכרפס לאכילת המרור. ובאמת מנהגו של רה"י זצ"ל היה להתכוין בברכת בופה"א (שמברכים על הכרפס), שיוכלו לצאת לשאר חדרים, (ומהני כוונה כשההפסק הוא בהליכה מחדר לחדר באותה דירה). וצ"ל, דס"ל דמהני כוונה זו אף שאין בדעתו לאכול בשאר חדרים, וכמש"כ בספר מגילת ספר להלכות ברכות סי' ל"ט סוף סק"ז, והוכיח את זה מדברי המג"א המובאים במשנ"ב סי' קפ"ד סק"א, דאיתא התם, דאם המקום אינו נקי, ובשעה שבירך המוציא, היתה דעתו לברך ברהמ"ז בחדר הסמוך, דאפשר דרשאי לעשות כן. וצ"ל, שכיון שדעתו לברך שם ברהמ"ז, נחשב הכל מקום אחד, אף שאין בדעתו לאכול שם (ויש לחלק קצת, וצ"ע). ויתכן עוד לומר, (אף בלא שהתכוין בשעת הברכה לצאת לשאר חדרים), לפי מה שצידד המשנ"ב בסי' רע"ג בבה"ל ד"ה לאלתר, דאין היציאה למקו"א נחשבת הפסק בין הקידוש לסעודה, דכיון דע"כ הוא חייב לחזור כדי לסעוד במקום הקידוש, חשיב כדברים הטעונים ברכה במקומם, ויתכן שגם לענין ברכת בופה"א לפטור את המרור, אין ההליכה

נחשבת הפסק מאותו טעם, כיון שבע"כ הוא חייב לחזור לסעוד במקום הקידוש, וצ"ע.

נחזור לנד"ד בחלוקת המצות בליל הסדר, דיש בזה ב' שיטות וכנ"ל. ובמשנ"ב העתיק לדינא דיש לאכול ב' כזיתים, אף שבבה"ל השיג ע"ז. והנה במנהגי החת"ס כתוב, שלאחר ברכת המוציא, הוא חילק לכל המסובין ב' כזיתים, (כזית אחד מהשלימה וכזית אחד מהפרוסה), ואח"כ בירכו על אכילת מצה, ובשעת הברכה החזיקו את הכזיתים סמוך לפיהם כדי שלא יהיה אפילו הפסק קטן ושהיה מועטת בין הברכה לאכילה, ואכלו מיד מהמצות[יג]. ומבארים, שהחת"ס חשש שההפסק בין ברכת "על אכילת מצה" לאכילתה, חמור יותר מההפסק בין ברכת המוציא לאכילה, (ולכן החת"ס ויתר על ההידור של "שלימה", לברכת אכילת מצה לפי השיטה השניה הסוברת כן, וכמובא לעיל בשם הלבוש). ומה"ט רה"י חילק כזית מהשלימה לכל אחד מיד לאחר ברכת המוציא, וכשבירכו על אכילת מצה, החזיק כל אחד מהמסובין את הכזית הזה מהשלימה, ועוד כזית אחר מהמצות הפרוסות שחילקו למסובין לפני נט"י, ואכלו ב' כזיתים משתי המצות.

והנה אצל הגרד"צ זצ"ל התקיימו ב' הטעמים לאכילת ב' כזיתים משתי המצות, אבל אצל המסובין לא שייך הטעם שמוזכר במשנ"ב, שהרי אי אפשר לומר שברכת המוציא שלהם היא על הפרוסה שבידם, דהא אין בידם "לחם משנה", ובהכרח ברכת המוציא שלהם, היא על השלימה העליונה שהחזיק רה"י זצ"ל, וברכת אכילת מצה, היא בהכרח על הפרוסה שבידם ואין כאן ספק. (ובשלמא אצל הגרד"צ זצ"ל שהחזיק בידו בעת ברכת המוציא ג' מצות, אפשר לומר שהמוציא היא על הפרוסה, וברכת אכילת מצה היא על העליונה, ואפשר גם לומר להיפך, שהמוציא היא על השלימה, וברכת אכילת מצה היא על הפרוסה, והוא אוכל ב' כזיתים משתיהן (מספק) מטעם זה, אבל אצל המסובין א"א לומר כן וכנ"ל. אלא א"כ הם יקבלו לכה"פ מעט מצה[יד] גם מהפרוסה וגם מהשלימה, אז אפשר לומר שברכת המוציא שלהם יכולה להיות גם על הפרוסה שביד בעה"ב, אבל בד"כ אין במצות שלנו אפשרות לעשות כן.

ולפי"ז יוצא שמה שהר"י זצ"ל חילק למסובין כזית מן השלימה העליונה, הוא רק מהטעם המוזכר במג"א בסי' קס"ז סק"ז, שצריך לאכול כזית מפרוסת המוציא, (בין אם נבאר את זה ע"פ הדגו"מ והא"א מבוטשאטש, או שנבאר את זה ע"פ הב"ח וכנ"ל). ואמנם כיון שהמג"א עצמו כתב בסי' קס"ז, שלא ראה נוהגין כן[טו], על כן היה נראה, שבזה אפשר לסמוך על כזית בינוני

יג. ומנהג זה אינו מתאים למנהג השו"ע בסי' תע"ה ס"א, שיש לאחוז ב' המצות בשעת ברכת המצה קודם הבציעה, ושתהיה המצה העליונה שלימה בזמן הברכה, כמש"כ המשנ"ב סק"ב.

יד. דמעיקר הדין א"צ לאכול כזית מפרוסת המוציא.

טו. וגם המשנ"ב לא הביאו כאן בסי' תע"ה וכנ"ל.

של זמנינו (וכפי שנהג רה"י זצ"ל)[טז]. וכפי שיבואר להלן, יתכן שגם לבעה"ב סגי בזה שיקח מהשלימה העליונה כזית של זמנינו, וכזית גדול מהפרוסה, דלענין הדין לכתחילה שיאכל ב' כזיתים, סגי בכזית של זמנינו, ובדיעבד הרי קיי"ל דבאכל משתי המצות ביחד כזית אחד סגי.

ויעוין ספר שש"ת סי' ט', שהאריך להוכיח מדברי כמה פוסקים ראשונים ואחרונים, שיש למדוד בכל דור לפי מדידת הזית שבאותו זמן, שכן משמע מדברי הראב"ן ז"ל שהובאו בש"ך יו"ד סי' מ"ד ס"ק י"ב, וכן הבינו מדבריו בהגהות אמרי ברוך ובפמ"ג שם, וכן נראה להלכה בתשובת חוט שני סי' צ"ז, דבהשתנות האנשים משתנים השיעורים, (אף שהוא נטה לומר שלא השתנו האנשים), וכן הוא בספר שאילת דוד, וכן בתשובת החת"ס סי' קפ"א כתב, שהכל לפי הזמן, ואם הביצים השתנו, גם גידול האתרוגים השתנה, וצריך לנהוג כפי שהוא בזמנינו, (והובאו דברי החת"ס בבה"ל סי' תרמ"ח סעיף כ"ב ד"ה פחות מכביצה[יז]). וכן הבין החזו"א מדברי תשובת הגאונים כמבואר שם. (ואמנם בס' שש"ת העיר, שהחת"ס עצמו תבריה לגזיזיה, דביו"ד נראה שתפס שלא כל הברואים התקטנו בערך שווה[יח]). ויעוי' עוד ס' שש"ת סי' י"א שהביא מספר שערי רחמים, ממנהגי הגר"ח ז"ל מוואלוזין אות נ"א, שכתוב שם, "ראיתי שנתן רבנו לאחד שקידש בביתו, שליש כף מצה מבושלת, ואמר שיש בזה כזית (לענין שיהא קידוש במקום סעודה), והכף היתה של מתכות בינונית". וצידד שם בס' שש"ת לפרש בשני אופנים, ולבסוף הסיק, שהיותר נראה הוא שהגר"ח ז"ל סבר, שיש לשער ע"פ הזית שבאותו זמן, ושכן דעת מרן החז"א זצוק"ל, דמעיקר הדין יש לשער בבינוני של אותו הזמן, "שהוא לכל היותר כשליש ביצה של זמנינו", ואמנם למעשה לא היקל מרן ז"ל לשער בכזית של זמנינו ובפרט בדאורייתא, אבל ס"ל דהעיקר לדינא הוא לשער בזית של אותו זמן , יעוי"ש. וא"כ מסתבר שסגי בזית של זמנינו, לענין הדין שצריך לכתחילה לאכול כזית מהמצה שברכו עליה המוציא. ונראה עוד, שאף בעה"ב יכול לסמוך ע"ז, כיון שאין זה לעיכובא, דלדינא כתבו הפוסקים, שאם בצירוף משתי המצות הוא אכל כזית, יצא י"ח, ולענין הדין לכתחילה לאכול ב' כזיתים, אפשר לסמוך על שיעור זית של זמנינו[יט].

והנה לעיל הובא שהגר"ח מואלוזין ז"ל שיער כזית של זמנינו שהוא כשליש כף של מתכות בינונית, ואין ידוע לאיזה כף כוונתו, ובזכרוני הגרדצ"ק זצ"ל היה אומר,

טז. וכן בכל השנה די שיאכל מהפת כזית של זמנינו (אחר ברכת המוציא) קודם שישיח בדברים אחרים.

יז. יעוי"ש היטב בסוף התשובה שצידד לומר שבאתרוג אף הצל"ח מודה, ואולי משום כך הביאו בבה"ל, וצ"ע.

יח. ולכאו' רואים את זה להדיא בזמנינו שהזית אינו מגיע אף לשליש ביצה, (אלא א"כ הזית האגורי נכחד לגמרי).

יט. ונראה, דגם מי שקשה לו להכניס ב' כזיתים בתוך פיו ולרסקם ביחד, יכול ליקח כזית של זמנינו מהשלימה ועוד כזית של זמנינו מהפרוסה ולרסקם יחד ולבולעם, ואח"כ להשלים תוך כא"פ עד כזית מהודר מהפרוסה. (ויתכן עוד שגם במה שנהגו בשיעור כזית להפרשת חלה, די בכזית של זמנינו).

שיש לשער כזית של זמנינו שהוא כמו הפרק העליון של האגודל (ולא ברור שיעורו בדיוק), ויש אומרים שצריך לשער כזית של זמנינו שהוא 6 סמ"ק, וכמו שמובא בלוח אהבת שלום.

וביחס המשקל לנפח כתב הגרא"י זילבר זצ"ל, "בדרך כלל קבעו את המשקל הסגולי ע"י טחינה ומדידת קמח המצה. כידוע, קביעה זו לוקה בחסר, צריך למדוד את המצה כמו שהיא, את זאת עשינו בסיעתא דשמיא ע"י מדידת העובי של המצה במכשירים מדוייקים והכפלתו באורכו וברוחבו למעוקב. התוצאות, 0.5 בממוצע, כאשר הסטיות מהממוצע הן 0.55 - 0.45 בקירוב", עכ"ד[כ]. (מש"כ הגראי"ז זצ"ל, שבדרך כלל קבעו את המשקל הסגולי ע"י טחינה, כן הוא בספר שש"ת בשעורי המצוות אות כ"ז, ובהערה שם. ומש"כ הגריא"ז זצ"ל, שצריך למדוד את המצה כמו שהיא, כן הוא במשנ"ב סי' תפ"ו סק"ג ושעה"צ אות ז', דפת ספוגנית משתערת בכמות שהיא. ובספר שש"ת סי' ב' סק"ה, חילק בין חללים קטנים שאינם נראים להדיא, והם נכללים בתוך השיעור, לחללים גדולים יותר, שאינם נכללים בתוך השיעור. וקשה קצת לשער את זה, וגם קצת העירו ע"ז מסתירת דברי המשנ"ב עם מש"כ במקו"א בסי' ר"י סק"א, ותי' בכמה אופנים, ואכמ"ל).

ולפי החשבון הזה יוצא, שמצה השוקלת 3-3.5 גרם לערך, יש בה כזית של זמנינו. ובהגדת פירות השדה כתב, שבמדידות שהוא עשה עם מצה עבודת יד, יצא שמצה בשיעור כף יד עם אצבעות, היא לערך 8 גרם, ומצה בשיעור כף היד ללא האצבעות, היא לערך 4 גרם, (יעו' עוד אורחות רבנו ח"ב עמודים ס"ו - ס"ז)[כא]. ולפי"ז במצה בשיעור כף היד ללא האצבעות, יש בודאי כזית של זמנינו ברווח, וכפי הנראה גם לפי הנהוג אצל רבים מהספרדים לשער כזית בלי החללים (והוא כמצה טחונה), יש במצה בשיעור כזה זית של זמנינו, ולפי הנ"ל סגי בזה לענין הדין שצריך לאכול מפרוסת המוציא כזית, וכן לענין הדין לכתחילה לאכול ב' כזיתים, (רק צריך להזהר שביחד עם המצה הפרוסה, לא יהיה פחות משיעור כזית הגדול, ועדיף טפי שיהיה במצה הפרוסה לבד שיעור כזית הגדול), וכאמור לעיל כך נהג רה"י זצ"ל.

אמנם כל זה הוא רק בשיעור כזית, שבזה ס"ל למרן ז"ל, דמעיקר הדין יש לשער בכזית של זמנינו. אבל בשיעור הרביעית דעת מרן ז"ל שאין לפחות מנפח

כ. ועפי"ז יצא לו ששיעור כזית לפי נפח 50 סמ"ק (חצי ביצה עם קליפתה) 22.5-27.5 גרם, וכזית לפי נפח 45 סמ"ק (חצי ביצה בלי קליפתה) 20.3-24.8 גרם. וכזית לפי נפח 33.33 סמ"ק (שליש ביצה עם קליפתה) 15-18.3 גרם בקירוב. (ויש להוסיף עוד מעט בגלל שנשאר פירורי מצה בין השיניים או בין החניכיים).

כא. בהגדת פירות השדה מובא, שע"פ השמועה גם בעל האבני נזר זצ"ל נהג בשיעור מצה בגודל כף היד למצות מצה, (ולא ברור שם אם כף היד היא בלי האצבעות או עם האצבעות).

רביעית היוצא מאגודל של זמנינו[כב], שהיא קוביה מלבנית באורך 2 אצבעות (אגודלים) וברוחב 2 אצבעות, ובגובה 2 אצבעות וחצי אצבע וחומש אצבע (כמבואר בגמ' פסחים דף ק"ט), וביחד יש כאן 10.8 קוביות בעלות צלעות של אגודל, וכשנכפיל אגודל של 2.4 ס"מ[כג] באורך ורוחב וגובה, ואח"כ נכפיל ב-10.8 קוביות, יצא לנו שיעור נפח של 150 סמ"ק בקירוב. והוא מכיל מים במשקל 150 גרם (כשהחום שלהם 4 מעלות צלזיוס), ויעוי' ס' שש"ת מש"כ בענין זה בסי' י"א, ומה שהביא מספר שערי רחמים במנהגי הגר"ח מוולאוזין ז"ל אות קס"ה, דיש לחלק בין שיעור הכזית לשעור הרביעית.

כב. עי' שו"ת חזו"א סי' ל"ה דיש לשער האגודל בכל דור ודור כפי מה שהוא. ובענין שיעור רביעית יש ספק אם העיקר ע"פ מה שמסרו חז"ל באגודלים של כל דור ודור, (ואז הרביעית 150 סמ"ק לערך), או העיקר ע"פ מה שמסרו חז"ל בביצה וחצי (ואז הרביעית 75 סמ"ק לערך). וצריך להחמיר ולשער באגודלים, וכפי שהאריך בס' שש"ת סי' י"א.

כג. וכבר כתבנו במקו"א שמדברי ס' שש"ת סי' ג' סק"ב משמע שאין לשלול אפשרות שאגודל בינוני של זמנינו הוא 2.3 ס"מ (ורק פחות מזה לא יתכן לומר). ולפי"ז רביעית היא 131 סמ"ק לערך.

הגאון רבי **יחזקאל שוב** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

שיעור זמן אכילת ב' כזיתים דכורך

א. ספק האם שיעורו בכדי אכילת ב' פרס. ב. האם הוי מצוה אחת או ב' מצוות. ג. האם גם בבליעה צריך כריכה. ד. שיעור אכילת מרור בכריכה. ה. אוכלים ששיעורן מרובה בכמה אכילת פרס יאכלנו. ו. ליישב הקושיא מגמ' דיומא. ז. דברים העולים.

ספק האם שיעורו בכדי אכילת ב' פרס

א. יש לברר כמה הוא שיעור זמן אכילת הכורך שאנו אוכלים כדי לצאת דעת הלל, ולדידן הוא ב' כזיתים כזית מצה וכזית מרור, ובזמן המקדש היה ג' כזיתים של פסח מצה ומרור, ויסוד הנידון הוא דהא אף דלכתחילה יש לבלוע בבת אחת ואף את ג' כזיתי הכורך וכמבואר במרדכי המובא להלן, אך מכל מקום יוצא ידי חובתו בשיעור זמן אכילה של תוך כדי אכילת פרס, [וכבר האריכו בזה ונאמרו בזמן זה הרבה שיעורים, והרבה נקטו דמעיקר הדין כארבע דק', אך לכתחילה להחמיר כשיעור זמן של שתי דקות ואכמ"ל], אך נידון דידן דהא שיעור זמן של אכילת פרס אולי הוא רק באכילת כזית אחד אך בכורך הרי אוכל שני זיתים ובזמן אכילת קרבן הפסח הרי היה הלל כורך פסח מצה ומרור ואוכלם לג' הזיתים בבת אחת, וא"כ יש לדון האם השיעור הוא ג"כ כדי אכילת פרס אחד או כיון דהוא אכילה של שלש כזיתים א"כ הרי השיעור הוא כדי אכילת שלש פרס, ולפי שלא מצאתי עדיין בעניותי מי שכתב בזה, וכנראה שהיה פשוט להפוסקים לאחד מהצדדים ולא ראו צורך לפרט בזה.

ויסוד הנידון להאריך הזמן לכדי ב' או ג' אכילת פרס, הוא ע"פ הגמ' ביומא פ: מתקיף לה רבא כזית בכדי אכילת פרס וכותבת [דאיסור אכילת יוה"כ] בכדי אכילת פרס, ומשני אביי קים להו לרבנן דבהכי מייתבא דעתיה בטפי מהכי לא מייתבא דעתיה, ופירש"י בקושית הגמ' בד"ה ככותבת בכדי אכילת פרס בתמיה יוה"כ ששיעור אכילתו בככותבת אף הוא שיעור צירוף אכילתו בכא"פ ואם שהה יותר מכאן אין מצטרף פטור ,,והא כיון דשיעורו גדול בעי שהיה טפי לצירוף אכילתו" והשתא קולא דפטרי ליה, עכ"ד.

וכן בהמשך הגמ' שם מתקיף לה רבא כותבת בכדי אכילת פרס חצי פרס [לפסול את הגויה] בכדי אכילת פרס, ופירש"י כיון דשיעורא רבא הוא טפי מהכי ליצטרף , ומשני רב פפא הנח לטומאת גויה דלאו דאורייתא.

ומבואר דפשיטא להנך אמוראי דאם שיעור האכילה הוא יותר מכזית שבו נאמר ההלכה למשה מסיני דכדי אכילת פרס ה"נ יהא יותר זמן שיעור הצירוף דהאכילה, דההלכה נאמרה על כזית, ועל אכילת יותר איה"נ יהא השיעור הצירוף יותר זמן, ואם כן לכאו' אכילת כורך דשני זיתים לדידן יהא שיעור כדי שני אכילת פרס, ובזמן המקדש יהא השיעור כדי אכילת שלש פרס.

האם הוי מצוה אחת או ב' מצוות

ב. אלא דמיתלא תליא גם אם מצות כורך הוא ג' מצוות בזמן אכילת הפסח ובזמנינו ב' מצוות, או דהוא מצוה אחת, דאם הוא ג' מצוות נראה פשוט דאי אפשר לאוכלו ביותר מכדי אכילת פרס כיון דכל אכילה נידונה לעצמה ומה יצרף את תחילת אכילת המצה לסוף אכילת המצה ומה יועיל מה דאוכל עכשיו גם מרור לצרף המצה, וכל הנידון להצד דהוא מצוה אחת של אכילת כורך דהוא פסח מצה ומרור ובזמנינו מצה ומרור וא"כ שייך לצרף את שלשתם.

ונחלקו בזה הראשונים, דהר"ן בחי' פסחים קטו. על דברי הגמ' מאן שמעת ליה דמצוות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן זה בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, וכתב ע"ז הר"ן, וא"ת ומנא לן דס"ל הכי להלל שאני הכא דמצותן בכך וכמצוה אחת דמי, י"ל דמשמע לן דמודה הלל במאי דקיי"ל דמצה בזמן הזה דאורייתא, וכיון שכן אינה תלויה בפסח ואפי' בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה, ואפי' הכי צותה תורה לאכלן כאחת ש"מ דמצות אין מבטלות זו את זו, עכ"ד.

וכן הוא בחי' רבינו דוד, דהלל כיון דס"ל שאינו יוצא בהן אא"כ כורכן אפשר שאין זה מבטלות זו את זו שכך היא מצוותן, אלא דאית לן למימר דס"ל להלל דכיון שאין מצות פסח מעכבת מצות מצה דנוהג בזמן שאין פסח נוהג אית לן למימר דאין מבטלות זו את זו שמן התורה למדנו דמצוות חלוקות צוה לאכול כאחד, עכ"ד, דבקושייתם ס"ל להנך ראשונים דהוי מצוה אחת, וע"ז תי' דהוי ב' או ג' מצוות.

[ויש לדון שם בשיטת התוס' שם בד"ה אלא אמר דג"כ הק' מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות דלמא שאני הכא דגלי קרא, ועוד הק' שם ותי' דהראיה מדסבר דלכתחילה מצוה לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך א"כ בעלמא אין מבטלות דאי מבטלות איצטריך קרא להתיר כריכה, ולומר דהכא לא מבטלי, ועיי"ש באחרונים].

אך הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה נ"ו כתב, אולי יקשה עלי מקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות ושתהיה אכילת מצה מצוה ואכילת מרור מצוה

ואכילת פסח מצוה, אשיבנו אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר (ע' קנח) וכן אכילת הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה, וראיה לדבר, שבשר הפסח ייאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה והמרור לא ייאכל אלא עם בשר הפסח לאמרו יתברך על מרורים יאכלוהו. ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור. ולשון מכילתא צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצוה היא קבוץ אלה, יעו"ש, ופשטות דבריו דהוי מצוה אחת [וכן נקט אבני נזר סי' תקל"ד בתחי"ד, ועיי"ש אות ט'].

וכן רבינו יהונתן מלוניל בפסחים קטו. ד"ה והלכתא כתב בתו"ד דפשיטא לן דאליבא דהלל מצה נמי בזמן הזה דרבנן היא, דכי היכי דלא דרשינן יאכלוהו ולא כתיב יאכלו, הכי נמי לא דרשינן בערב תאכלו מצות לזמן הזה, דהא סבר ליה ,,דשלשתן מצוה אחת הן לגמרי", דזה בלא זה אינו מועיל כלום, ומוקים להאי בערב תאכלו מצות לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דאע"ג דבפסח לא אכיל במצה ומרור אכיל. ואפילו הוה סבירא ליה דמצה בזמן הזה דאורייתא, דמוקים ליה להאי בערב תאכלו מצות בזמן הזה, פשיטא ליה נמי דמרור נמי בזמן הזה דאורייתא הוה ,,דמצה ומרור לדעת הלל מצוה אחת היא", [וכיון] שמרבה מצה מרבה נמי מרור וכו', ועי' במאירי.

ונמצא דנחלקו בזה ראשונים האם הוי מצוה אחת או כמה וא"כ להנך דהוי כמה מצוות מסתבר מאד דהוי כל אחד אכילה לעצמה אלא דאוכלן יחד, וא"כ יצטרך כל כזית מתחילתו ועד סופו בתוך אכילת פרס ואפי' אוכל כמה כזיתים מכל מקום כל מצוה לעצמה צריך מתחילתה ועד סופה רק אכ"פ, וממילא צריך את כל הכורך בתוכא"פ אחת.

אך מכל מקום אינו מוכרח לשני הצדדים, דעדיין יש מקום לדון דאף אי הוי ג' מצוות אולי מכל מקום הוי אכילה חדא, וכן להצד דהוי מצוה אחת הא מכל מקום יש לומר דלמא ג' אכילות הן, וצ"ב.

האם גם בבליעה צריך כריכה

ג. ועדיין היה מקום לדון גם להנך שיטות דהוא ב' מצוות באופן שמכניס לפיו בכריכה את המצה מרור יחד ויבלע כל אחד מהם בתוך אכילת פרס ממנו וכגון שיבלע בתחילה חלק מהמצה ואח"כ יבלע חלק מהמרור ויגמור את המצה בתוך אכילת פרס של תחילת אכילת המצה ואת המרור מתחילת אכילת המרור, [וכדמשמע במחה"ש סי' תע"ה ד' על ב' כזיתים של המוציא ומצה, וצ"ב במשנ"ב ואכ"מ] אלא דיש לדון בזה האם מצוות הכריכה היא סגי בה בהכנסת הכריכה לפיו כבר נחשב ככריכה וא"צ לבלעם יחד, או דמדין הכריכה צריך גם לבלעם יחד.

ויש להוכיח דהוא מצוה ג"כ בבליעה, דהנה בתרוה"ד סי' קל"ט דן אי כזית מצה או מרור צריך לבולען בבת אחת, וכתב דיראה דמצוה מהמובחר לבלוע כל הכזית כשהוא

מרוסק בב"א, והוכיח כן מהמרדכי דהק' איך קאמר כורכו בב"א ואוכלו לכזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת [או פסח, עי' בבגדי ישע ומפרשי המרדכי בזה] הא אין בית הבליעה מחזיק כולי האי, ותי' דכשהוא מרוסק מחזיק טפי, ומזה הוכיח התרוה"ד דאין לבולעו לכזית מצה מעט מעט דאל"כ מה הקשה המרדכי הא שפיר יכול להכניס כל זיתים ולכוס אותן ביחד ולבולעו ביחד מעט מעט אלא ע"כ מצוה לבלוע בב"א להלל, וה"ה לדידן זית אחד של מצה או של מרור עיי"ש בדברי התרוה"ד.

ובספר הזיכרון משולחן מלכים [לזכר הגר"א פלצ'ינסקי זצ"ל, והועתק בכתבי הגר"ח החדש] מובא מכת"י מרן הגרי"ז שהק' על דברי התרוה"ד דלהלל דאית ליה כורך משום דדריש יאכלוהו שיהו כולם באותו אכילה ע"ז לא שייך דינא דבכא"פ דהרי דין דיאכלוהו נאמר על כל הכזית כולו וכל מקצת כזית מצה צריך שיאכל עם כל הכזית של מצה ומרור וממילא הרי צריך שיאכל כל הג' זיתים ביחד משום הדין דיאכלוהו שע"ז לא שייך צירופא דבאכ"פ אבל לדידן דלית לן כורך ואנו דנים רק לענין הכזית מצה לבד בזה שפיר מהני אם אוכלן בכא"פ כמו כל אכילות שבתורה דכל בכא"פ מצרף וחשיב אכילת כזית.

הרי דפשיטא ליה דאין תלוי בתחילת האכילה והכנסה לפיו בכדי דליחשיב כריכה אלא צריך בליעה אחת לכולם, ואי אפשר לומר דבזה גופא נבאר דברי התרוה"ד דסגי בהכנסה לפיו לקיים מצוות כריכה ולכך לא קשיא קושית הגרי"ז, דהא כבר מבואר כן בדברי התרוה"ד גופא דהא כתב בתו"ד דשפיר יכול להכניס לתוך פיו ולכוס אותן יחד ולבולעו ביחד מעט מעט, ומשמע דבהכל צריך להיות יחד וגם בבליעה והיינו טעמא דכל חלק מהאכילה צריך כריכה.

וכן הם דברי המגן אברהם בסי תע"ה ס"ק ד' דצריך לבלוע ביחד, ובס"ק ח' נ"ל דבזה צריך לבלוע השני זיתים ביחד כמ"ש לעיל, אלא א"כ קשה, ועי"ש עוד במקור חיים.

[אלא דלתרץ קושית מרן הגרי"ז יש לומר דאין צריך לאכול כל מקצת מהכזית מצה עם כל הכזית דהמרור אלא סגי דכל מקצת מהמצה אוכל עם מקצת מהמרור דהעיקר שיהא חל על זה שם כריכה ויהא על מצות ומרורים יאכלוהו וכיון דהוי חלק מאכילת המרור הרי נאכל עמו ושפיר נחשב בכריכה עמו אף שאינו עם אכילת כל הכזית.

שו"ד דכבר הובאו דברי מרן הגרי"ז במקראי קודש פסח עמו' קס"א, ושם הביא דהגרי"ז עצמו הוכיח דבריו מלשון המרדכי שכתב, כורכן בבת אחת ואוכלן פי' היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית פסח ואוכלן עיי"ש, וע"ז כתב שם במקראי קודש דאולי הכוונה שבכל פרוסה כרוך בה פסח מצה ומרור עיי"ש בהררי קודש].

שיעור אכילת מרור בכריכה

ד. וכל הנידון לפי מה דנקטו דשיעור מרור בכורך הוא כזית, וכדנקטו בעל המאור קטו: והר"ן קכ. באבודרהם ועוד ראשונים וכדכתב הטור סי' תפ"ו, ולא לדעת השאגת אריה סי' ק' בדעת הרא"ש דכיון דמבואר

בתרומת הדשן [סי' רמ"ה ובלקט יושר עמו' צ"ג ענין א'] דכל מה דצריך לדידיה כזית באכילת המרור הוא משום לשון הברכה שמזכיר לשון אכילה, וא"כ כתב בשאגת אריה דבכורך דאין מברכין ואין מזכיר לשון אכילה בברכה א"כ ודאי סגי בכל שהוא, וכן נקט רבינו יעקב מליסא סי' י"ד, [ורק שיטת החת"ס בתשו' או"ח סי' ק"מ דהוא רק ראיה דצריך כזית, וממילא ה"ה בכורך], וא"כ הרי יצטרך לאכול כל הכורך בתוך כדי אכילת פרס דהא באמת צריך לאכול רק כזית מצה ועוד משהו וא"כ איך יצטרף ביותר מכדי אכילת פרס.

[אלא דהיה מקום לדון לולא דברי השאג"א, דכיון דתקנו ברכה על המרור ממילא תקנו לאכול כזית דהא השאג"א הק' על הרא"ש דקשה נוסח הברכה על אכילת מרור דהא ליכא מצוה לאכול דהא המצוה היא בפחות משם אכילה, וביאר לה בחי' ר' שמואל פסחים לט. דכבר תקנו חז"ל לאכול כזית משום הברכה [לאחר שלא רצו לחלק לשנות מנוסח שאר הברכות וכמ"ש בשאג"א שם], ולכך אף להלל דהיה מברך על אכילת מרור ג"כ כשהיה אוכל הכריכה היה צריך לאכול כזית וממילא אף אנן לדידן צריכים לאכול כזית דומיא דידיה, [אך אין בזה נפק"מ לנידון דידן] וצ"ב, ועי' עוד מה דנקט הגר"ח בדעת הרא"ש דאיכא ב' דינים באכילת המצה מדין אכילת מצה ומדין אכילתו עם הפסח ובזה סגי במצה כל שהוא, ובזה גם הוקש מרור למצה וסגי במרור כל דהו].

אוכלים ששיעורן מרובה בכמה אכילת פרס יאכלנו

ה. והעומד לפנינו לברר באוכלים שהשיעור בהם הוא יותר מכזית האם גם בהם השיעור בדוקא אכילת פרס א' או שבאמת יהא יותר ויגדל הזמן לפי גודל השיעור.

והנה בנטילת ידים מצאנו דנקטו אחרונים דשיעור נטילה להדיעות דצריך כביצה הוא בכדי אכילת פרס, ובתהלה לדוד קנ"ח א' נקט דאם שוהה כביצה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף דהא אף במיעיו אינו מצטרף, [וכ"כ בכף החיים סי' קנ"ח ט' בשם ספר שנות חיים] והוסיף בתהלה לדוד שכן מצא בסידור בעל התניא, אך שם כתב בפסקי הסידור סדר נטילת ידים לסעודה, ואפילו הנוטל ידיו לסעודה אם אינו אוכל פת כביצה לא יברך על נטילת ידים אף על פי שמברך המוציא וברכת המזון והשיעור לצרף לכביצה הוא שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס וכו' עיי"ש, ומבואר דסגי בכל כזית מהכביצה בכדי אכילת פרס וא"צ לאכול כל הכביצה בכא"פ, ועי' קצות השולחן ל"ו ב'.

ובמנחת חינוך מצוה ת"ל על דברי הפמ"ג בסי' ר"י שהסתפק אי בעי' באכילה לשביעה המחייבת ברכהמ"ז דאורייתא אי בעי כדי אכילת פרס או דסגי בשביעה אף אי אכל מעט מעט, דבזה הכריע במנחת חינוך [גם במצוה שי"ג] דבעי' כדי אכילת פרס, וע"ז כתב שם במנח"ח דאפשר דסגי כזית בכא"פ דהוי ואכלת או אפשר דכל השביעה צריכה להיות בכדי אכילת פרס ולא יותר. ומבואר דצידד דבעי אף שיעור שביעה בכדי אכילת פרס ואף שהוא יותר מכזית. [ובמשנ"ב ר"י א' הביא הפמ"ג ובשעה"צ

ס"ק י' דזה לא ברירא כולי האי, ואולי ואכלת ג"כ בעי' וזה לא מקרי אכילה אך אם אכל כזית א' בב"א בודאי חייב מה"ת ממ"נ].

ובאפיק"י ח"ב סי' א' כתב ע"ז דאף אי נימא דבעי' לענין ברהמ"ז כזית בכא"פ וכספק הפמ"ג ,,אבל עכ"פ ברור הדבר דלא בעי' שיהא מתחילת אכילת ממש עד סופה רק כדי אכילת פרס, דזהו לא אפשר כלל דהלא אכילת סעודה כדי שביעה יש בה יותר מכא"פ דהוא רק ג' או ד' ביצים וכדי שביעה באדם בינוני הוא הרבה יותר [וצ"ב דבריו דהא להרבה שיטות הוא ג' או ד' ביצים, והראיה רק להשיטות דבעי' סעודת בוקר וערב], אך צריך לומר דכל אכילה ואכילה שהוא אוכל היינו כל כזית יהיה בכדי אכילת פרס וכדאמר ר"פ בכריתות י"ג לענין חצי פרס דאוכלין טמאים דסגי כל כזית בכא"פ ואפי' כל היום".

ובגליון מהרש"א יורה דעה סי' רל"ו א' הביא תשו' מוצל מאש סי' ט"ז בנשבע שלא יאכל ככר זה ואכלו בשהיות מעט מעט, וכתב ע"ז דספק זה יש לחלק לכמה גוונים, וא' מהם הוא, אם יש בו כמה זיתים ואכל כל כזית ממנו באכ"פ אבל שהה יותר מכאכ"פ מתחילה עד סוף אכילת הככר.

ובמטה אפרים תרכ"ה נ"ב כתב דאכילה זו שרוצה לצאת בה ידי חובת מצות אכילה בסוכה לכתחילה ביותר מכביצה ובדיעבד בכזית צריך ליזהר שלא ישהה מתחילת האכילה עד גמר האכילה יותר מכדי אכילת פרס, ועיי"ש באלף למטה שהאריך, ובסו"ד כתב ונראה לפי מה שנקטו הפוסקים דהא דברכהמ"ז חייב מדאורייתא בשיעור שביעה והוא כביצה וכמ"ש בא"ר סי' קפ"ד מדברי ספר החינוך ורבינו ירוחם ורבינו יונה והא דעת הכל בו ועולת תמיד, וא"כ י"ל דבעי' שיאכל כביצה בכדי אכילת פרס דהכי גמירי דשיעור זה כא"פ מפסיק במקום שצריך שיעור וכמבואר בסי' תרי"ב דגם בשיעור ככותבת אמרי' הכי וה"ה לענין שיעור כביצה בתוך כא"פ אך להמג"א שאין שיעור לדבר רק תלוי בשביעה ממש צ"ע אם שייך בזה כא"פ כיון דלאו בשיעור תליא מילתא אפשר שאין ההפסק עושה כלום, עכ"ד, ודבריו צע"ג דהא אדרבא שם בגמ' מוכח דכל מה דצריך בכדי אכילת פרס היינו טעמא דבהכי מיתבא דעתא, ואדרבא קושית הגמ' דיהא השיעור יותר אלא דביוה"כ בעי' מייתבא דעתיה ובטפי מהכי לא מייתבא דעתיה, [ועי' דובב מישרים סי' מ"ח].

ובביכורי יעקב סי' תרל"ט ס"ק י"ג כתב על אכילה חוץ לסוכה שהוא בכביצה ,,נ"ל שזה דוקא כשאוכלו בכדי אכילת פרס שהוא כמו בזמן שמינית שעה".

ובשערי זבולון פסח סי' ס"א האריך בכגון זה, והביא ג"כ מחלוקת אחרונים, דהכרתי יור"ד ק"ד כתב דאיסור אכילת שרץ דבכעדשה מצטרף בכדי אכילת פרס, ובראשית ביכורים לב: פשוט לו מסוגיית הגמ' ביומא הנ"ל דרק בכזית הוא בכא"פ, אך בשרץ דשיעורו בכעדשה צירופו בפחות מזה, והביא מנחת חינוך מצוה רח"צ דביצה שנולדה ביו"ט דהשיעור כגרוגרת דלוקה משום לא תעשה כל מלאכה ודן דיהא דוקא בתוך אכילת פרס אף שהוא שיעור יותר דגרוגרת.

ונמצא דיש בזה באחרונים צדדים דאף בשיעור גדול הוא דוקא באכי"פ, [מנ"ח על שיעור שביעה וגליון מהרש"א על שבועה דככר זה, ומט"א וביכור"י על כביצה דסוכה, וראשית ביכורים על עדשה דשרץ, ותהל"ד על כביצה דנט"י, ועוד] וכנראה משום כן כתב בשבט הלוי חלק ו' סימן ס', לענין הספק בשיעור אכילת פרס דכביצה לנט"י לענ"ד אם יש כזית בכא"פ ואוכל כביצה אע"פ שאין צירוף דענין ביצה בכא"פ יכול לברך ענט"י ועכ"פ בשיעור החת"ס ט' מינוט, ובספר כזית השלם פרק ג' בהערה הביא דשמע ממרן הגרי"ש אלישיב שצריך לאכול כביצה בכא"פ דאי אכלם יותר מכא"פ לא מיקרי אכילה, אמנם יכול להקל בשיעור אכ"פ ולסמוך על שיעור של ט' דקות עיי"ש עוד.

ליישב הקושיא מגמ' דיומא

ז. אלא דקשיא על הצד דהוא רק שיעור אכילת פרס אף בשיעור גדול מכזית, מגמ' מפורשת הנ"ל ביומא דמק' דבככותבת יהא שיעור יותר גדול מאכילת פרס, ומשני דבהכי מיתבא דעתיה ומבואר דבדבר דאין תלוי במיתבא דעתיה השיעור יותר גדול.

ויש לומר ע"פ מה דכתבו בקה"י זבחים סי' כ"ג אות ב' ועוד, ותוכ"ד דיש ב' דינים בשיעור דאכילת פרס שיעור צירוף זמן אכילה [דאף דאוכל כדרך אכילה חצי זית בזמן הראוי לאכילת חצי זית והפסיק ולאחר שעה אכל עוד חצי זית בזמן כשיעור הזמן אך אין מצטרף ביותר מכדי אכילת פרס], ועוד יש בזה אף באופן דלא בעי' צירוף וכגון עוסק באכילה כל הזמן אך איכא שיעור דדרך אכילת כזית, ומביא בקה"י ראיה מגמ' מנחות טז: דאכילת שומשום [קצת קצת] אין דרך אכילה בכך, ומבואר דדרך אכילה של כזית הוא בשיעור זמן זה דאכילת פרס.

וא"כ אפשר לומר בדעת הנך שיטות דשאני כותבת דיוה"כ, דהא ביוה"כ לא כתיב בתורה אכילה אלא כתיב אשר לא תעונה, וא"כ דוקא בזה מקשה הגמ' דיהא שיעור דאכילת ככותבת יותר מכדי אכילת פרס דהא אם דנים על דרך אכילה בודאי הוא יותר זמן מכזית, דדוקא היכא דהוא איסור אכילה בזה נאמר הלכה למשה מסיני דשיעור אכילה הוא בכדי אכילת פרס והיכא דהנידון הוא דין אכילה כיון שנאמר באכילה שיעור דפרס א"כ אף אי יהא אכילה גדולה אין מצטרף ביותר מאכילת פרס, וא"כ כל היכא דהנידון הוא שם אכילה של מצוה או איסור כגון באכילת שרץ שייך לומר דנאמר הלכה של פרס ואין תלוי בשיעור האכילה, משא"כ כותבת דיוה"כ דאין תלוי בשם אכילה כל מה דתלוי שיעור הזמן הוא שיהא דרך אכילה, ובזה מק' הגמ' דיהא שיעור זמן יותר מאכילת פרס, [וכבר דנו בגדר איסור אכילה דיוה"כ, ואכ"מ].

וגם מה דמקשה הגמ' על חצי פרס לפסול את הגויה בכדי אכילת פרס דמקשה הגמ' דיהא שיעור יותר כיון דהוא אכילה מרובה, אפשר לבאר להנך שיטות דכיון דהא אין הנידון שם מצד איסורי אכילה, אלא איזה אכילה תגרום טומאה להאדם וא"כ

דיהא תלוי רק בדרך אכילה וכיון דהוא אכילה מרובה א"כ דרך האכילה בכך הוא מרובה יותר, ועל זה תי' הגמ' דהנח לטומאת גויה דרבנן והקלו דיהא טמא רק בכדי אכילת פרס, ואפשר דהביאור דנתנו לזה גדר דתלוי בגדרי אכילה וכיון דנתבאר דלהנך שיטות אכילה תלוי בכדי אכילת פרס אף באכילה מרובה גם כאן תלוי בשיעור זה.

ואם כן לפי זה גם במצוות כורך דעל מצות ומרורים יאכלוהו, כיון דכתיב אכילה ושיעור צירוף דאכילה הוא רק בכדי אכילת פרס ולא יותר א"כ שייך דיהא דינא דצריך לאכול בדוקא תוך כדי אכילת פרס אם הוא אכילה אחת אף שהיא אכילה יותר גדולה. [ועי' שיעורי מרן הגריש"א ברכות מא: דילפי' מיוה"כ לכל שיעורי אכילה דהוא בכא"פ, וכנראה כן נקט ג"כ במט"א הנ"ל, וצ"ב אם יתרץ גם הביכור"י על אכילה דכביצה חוץ לסוכה, ויל"ע].

דברים העולים

ז. והעולה מהדברים, דנחלקו הראשונים אם הוי מצוה אחת או כמה מצוות, וכן דהמצוה של כריכה היא גם כן בשעת הבליעה, ובנידון דידן דשיעור זמן אכילת הכורך, אף דלכאו' אפשר לאכול ביותר מכא"פ, אך מכל מקום משום כמה צדדים יש להקפיד לאכול בתוך אכילת פרס, או משום דאולי הוי כמה מצוות ולא יצטרף אכילה א' להשניה, ואף אי נימא דהוא מצוה אחת אולי הוי כמה אכילות, ואף אי הוי אכילה אחת שיטת הרא"ש לדעת שאגת אריה דמצות מרור בכורך הוא בכל שהוא, [ואף דלא פסקי' הכי אולי לחומרא כן נחשוש לזה], וכן רבו הנוקטים דגם בשיעור גדול מכזית צריך לאכול דוקא תוך אכילת פרס. אך יש לצדד להקל למי שקשה לו שיאכל בשיעור אכילת פרס של ט' דקות, ובודאי בכה"ג עדיף ח' דקות דהוא ב' אכילת פרס של ד' דקות.

הגאון רבי **יעקב לשינסקי** שליט"א
רב קהילת בני תורה גן הדסים מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

האם נכון להטביל המצה של כודך בחרוסת

כתב השו"ע [סי' תע"ה סע' א], שיש לטבול המרור שבכורך בחרוסת, וביאר המשנ"ב, משום מצות חרוסת. והרמ"א כתב וי"א דאין לטובלו, וביאר המשנ"ב, שכבר קיים מצות חרוסת בטיבול א'. עוד כתב המשנ"ב, דהעיקר כדעת השו"ע אא"כ נהוג אחרת.

ויש לברר האם יש להקפיד שיטביל רק את המרור שבכריכה בחרוסת, ולא המצה, או שאין קפידא. ולענין לכתחילה לכאורה היה נראה פשוט שראוי ליזהר בזה, כמבואר במשנ"ב [שם ס"ק ד] שנהגו שלא לטבול המצה במלח, דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח עי"ש, אך יל"ע האם יש בזה חשש מצד הדין.

ויש בזה ב' נידונים. א] מצד מצה עשירה. ב] מצד ביטול טעם המצה.

ענף א - עיקר הדין של לחם עוני ומצה עשירה

א] ונדון תחילה מצד מצה עשירה. ותחילה יש לבאר גדר דין לחם עוני ומצה עשירה.

בפשוטו דין לחם עוני הוא תנאי מתנאי מצה של מצוה, וכשם שנאמר בה תנאי שתיעשה לשמה וכיו"ב, כמו כן נאמר שתהיה לחם עוני ולא מצה עשירה, ואע"פ שאף מצה עשירה מצה שמה ותורת לחם בה, וכמו שהוכיחו האחרונים ממנחות שבמקדש, שהיו נילושות בשמן, ונקראים בתורת לחם ונאכלות מצה, מ"מ ילפינן מקרא דלחם עוני דבעינן שתהיה המצה של מצוה לחם עוני דוקא, ולא כשנילושה ביין שמן ודבש, וכדאיתא בפסחים ל"ו ע"א, ועכ"פ הוא תנאי בהמצה של מצוה.

ב] ובדרך גרדא יש להזכיר דעת מהר"ל בספר גבורות ה' [פרק מח], שנאמרו ב' מצות שונות באכילת מצה דליל ט"ו: מצוה א', "בערב תאכלו מצות", ומצוה ב' "תאכל עליו מצות לחם עוני" [ו'עליו' ר'ל על הקרבן פסח], וחידש רבינו המהר"ל, שרק במצוה דתאכל עליו מצות נאמר התנאי דלחם עוני וכדכתיב בקרא, אבל במצוה דבערב תאכלו מצות שלא נאמר בה לחם עוני לא בעינן בה לחם עוני דוקא, וגם מצה עשירה כשירה למצוה זו. ונפק"מ במי שאין לו בליל ט"ו אלא מצה עשירה, דאע"פ שאינו יכול לקיים המצוה דתאכל מצות, מ"מ מחויב לאכול מצה עשירה לקיום מצוה דבערב תאכלו מצות[א]. [וכן צידד הפמ"ג סי' תעא א"א סק"ה].

[כמוכן] שר"ל מלבד מה שמחויב לאכול מצה עשירה זו משום סעודת יו"ט, עוד הוא מחויב לאכול מצה זו מטעם מ"ע דבערב תאכלו מצות. וע"ע מג"א שם].

ג] וכתב מהר"ל שם, שזהו דוקא כשנילושה המצה עשירה עם תערובת מים, שאז באה היא לידי חימוץ וממילא שם מצה עליה, אם כי היא מצה עשירה, ובזה מקיים עכ"פ המ"ע דבערב תאכלו, אבל עיסה שנילושה במשקין בלא תערובת מים כלל שאינה באה לידי חימוץ אינה בשם מצה כלל [וכמו שכתב הרמב"ן במלחמות שם], והו"ל כאורז ודוחן שאינם ראוים למצות מצה כלל.

וכתב עוד שמטעם זה אסור ג"כ לאכול בע"פ מצה עשירה [שיש בה גם מים], שהרי ראויה היא עכ"פ למצוה זו. [והב"ח כ"כ מטעם אחר עי"ש].

ה] וכ"ז ע"פ ההבנה הפשוטה, שדין לחם עוני הוא תנאי מתנאי מצת מצוה, בין אם הוא תנאי במצוה דבערב תאכלו ובין אם הוא תנאי רק בהמצוה דתאכל עליו מצות.

אכן מדברי כמה ראשונים נראה שביארו גדר דין לחם עוני ומצה עשירה באופן אחר.

וז"ל הגמ' [פסחים לו ע"א], וסבר ר' עקיבא עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא, והתניא וכו', לא קשיא הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני, כדאמר להו ריב"ל לבניה, יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא.

והרמב"ם [פ"ה מחו"מ ה"כ] כתב וז"ל וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ, אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. עכ"ל. ודקדק הגרי"ז בספרו מלשון זה, שדין לחם עוני אינו ביסודו תנאי בהמצה של מצווה, רק הוא דין ואיסור [דלאו הבא מכלל עשה הנאמר בקרא דלחם עוני] שלא לאכול מצה עשירה, משום זכרון לחם עוני, ומשום כך היה אפשר שדין ואיסור זה ינהג גם בשאר ימים אע"פ שאין בהם חובת אכילת מצה, ולזה הוצרך

א. ולכאורה יש להעיר ע"ד מהר"ל ממה שהקשה הר"ן [סוכה כז], מדוע הוצרכה תורה לחייב אכילת מצה בליל ט"ו במ"ע דבערב תאכלו מצות, תיפו"ל משום סעודת יו"ט [שהיא מה"ת לדעתו], ותירץ דנפק"מ להצריך מצה הראויה, דאילו מדין יו"ט יוצא בכל שהוא פת אפילו במצה עשירה, וקמ"ל דבעינן לחם עוני דוקא עכתו"ד.
ולכאורה הא תינח אם דין לחם עוני הוא תנאי בכל עיקר המצוה דאכילת מצה, אבל לדעת מהר"ל דיש כאן ב' מצות נפרדות, א"כ הדרא קושיא לדוכתה מדוע הוצרכנו למצוה דבערב תאכלו, והלא גם לפי האמת אפשר לקיימה במצה עשירה, ואכילה זו מחוייבת ועומדת היא מכח המצוה של סעודת יו"ט.
ועכ"פ עיקר קושית הר"ן יש ליישבה לדעת מהר"ל [אם כי אין זה מתאים עם תירוץ הר"ן], דנפק"מ למי שהאכילה אינה אצלו עונג ושמחה, שמצד היו"ט אינו מחויב לצער עצמו ולאכול, לפי שמצות סעודת יו"ט ניתנה לעונג ולא לצער, אבל מצד מצות אכילה של ליל ט"ו מחויב לאכול [אפילו מצה עשירה], כי זה אינו תלוי בהעונג ושמחה, וכמו שכתב הביה"ל סי' תרלט סע' ב לענין לילה א' דסוכות ופשוט.

הרמב"ם להאריך שאין הדבר כן, אלא הדין דזכרון לחם עוני האוסר לאכול מצה בעשירות אינו נוהג אלא ביום ראשון בלבד עכתו"ד.

ז] ולכאורה משמעות זו יש להוציאה גם מעצם דברי הגמ', שהוצרכו להוכיח ממעשה דריב"ל שפסול מצה עשירה אינו אלא ביום א' [ר"ל בלילה א' וכדלהלן] ולא בשאר ימים [כן פירשו רבינו דוד והר"ן בחידושיו, וע"ע במלחמות], ואם הוא תנאי במצה של מצוה מהיכי תיתי שיהיה נוהג זה במצה של שאר ימים, והלא הדבר ידוע שחובת מצה בלילה א' בלבד. אכן רש"י שם כתב וז"ל יום ראשון, לילה הראשון שהמצה חובה בעינן לחם עוני עכ"ל, ובפשוטו ר"ל שלפי שהמצה בלילה א' חובה ע"כ שייך אז תנאי במצה של מצוה, משא"כ בשאר ימים, ושלא כמשמעות הרמב"ם.

אך יתכן שלדעתו זהו עצם הנידון בין ההו"א והמסקנא, האם הוא איסור של אכילת מצה בעשירות או שהוא תנאי במצת מצוה, ועכ"פ למסקנא הוא תנאי ופסול גרידא.

ז] עוד דקדק כן הגרי"ז מדברי הרמב"ם [פ"ו ה"ה] וז"ל אין לשין אותה ביין וכו' משום לחם עוני כמו שביארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי"ח עכ"ל. ואם הדין דלחם עוני הוא תנאי בהמצה, מה זה שחילקו לב' הלכות, אין לשין ולא יצא ידי"ח, והו"ל לומר רק שאין יוצאין בה, וע"כ שביסוד הדין הוא דין ואיסור שאין לשין ואין אוכלין, משום זכרון לחם עוני, ומחמת כן לא יצא ידי"ח גם בדיעבד כשעבר ואכל עכתו"ד.

ח] עוד יש ללמוד כן מדברי ר"י מלוניל והנמוק"י שם, שפירשו מה דאיתא ברישא דברייתא לדעת ת"ק, אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש, שר"ל בכל הימים ומטעם איסור מצה עשירה, [ופליג על ר"ע ואידך תנאי דברייתא המתירים מצה עשירה בשאר ימים], ומשום דכתיב 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', כלומר כל שבעת הימים אסור לאכול לחם עשיר אפי' בשאר אכילות דלאו מצות מצה הן עכ"ד. ולפי דבריהם נראה לכאורה, שעד כאן לא נחלקו עליו ר"ע ואידך תנאי אלא בזמן האיסור ופליגי כיצד למיסבר קרא וכדלהלן, אבל לכו"ע הוא גדר של איסור. ויעו"ש בהריטב"א שכתב בשם הר"י ז"ל לדעת ר"ע, דאע"ג דקרא כתיב 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', [ונראה לכאורה דלחם עוני קאי אשבעת ימים וכנ"ל], ע"כ למיפסק קרא בסכינא חריפא, דשבעת ימים על לא תאכל עליו חמץ כתיב, ומשם ואילך קאי אלילה א' דוקא עי"ש.

ענף ב – כמה נפק"מ מגדר הדין דלחם עוני ומצה עשירה

א] ולפי המבואר לנו בדעת הרמב"ם וסיעתו היה נראה לכאורה, שגם למה דקיי"ל כר"ע שאין איסור לחם עוני נוהג אלא ביום א', מ"מ הא מיהת שבלילה זה נוהג איסור מצה עשירה אף לאחר שכבר יצא ידי"ח מצה בכזית א', וכמו שנראה לכאורה מלשונות הרמב"ם שכתב ושנה 'ביום הראשון'. [וע"ע מאירי וריטב"א בפרט זה]. וזהו סעד למה שכתבו הח"י והא"ר [והובא בשעה"צ סי' תס"ב ס"ק כ"ב] שנוהגין לא לאכול מצה עשירה בלילה א' אפילו שלא לכזית חובה, לזכרון משום מצה עשירה. [אפי' באופן שנהגו לאכלו בשאר ימי הפסח, וכגון אחר אפיה כדלהלן].

ב] עוד יש לעיין במי שאין לו בליל ט"ו אלא מצה עשירה, ובפשוטו גם בכה"ג אינו יוצא בה ידי"ח לכו"ע, אכן לפי המבואר בדעת הרמב"ם וסיעתו, שיסוד הדין דלחם עוני הוא איסור שלא לאכול, ומכח זה נתחייב שלא יצא בה ידי"ח, מדוע לא נאמר בכה"ג דין דחיה, ר"ל דעשה דמצה ידחה האיסור דלחם עוני, ומאחר דאזל ליה איסורא ממילא יוצא בה ידי"ח, שהרי לדעתם לא נאמר תנאי בעצם המצה שתהיה לחם עוני וכנ"ל וצ"ע.

וצ"ל שאמנם יסוד הדין הוא מכח מה שנאסרה באכילה, מ"מ אין משגיחים בכל מקרה לגופו האם נעשה איסור באכילת מצה עשירה זו ועבר על דין דלחם עוני או לא, אלא מילתא דפסיקא היא שאינו יוצא בה ידי"ח מחמת שביסודו הוא איסור.

ג] ומאידך אם אמת הדבר שגם בכה"ג אינו יוצא בה ידי"ח לכו"ע מאיזה טעם שיהיה, לכאורה יהיה איסור לאכלה גם לשם סעודת יו"ט מחמת איסורא דלחם עוני הנוהג בכל לילה א' וכנ"ל. [ולענין סעודת שבת יו"ט לא אמרינן עדל"ת להתיר אכילת איסור, וכמו שביאר הכת"ס [או"ח סי' עא] משום דלאו בעידניה הוא, דלסעודת יו"ט בעינן הנאת מעיו דוקא, ואיסורי אכילה נעשים כבר בשעת הנאת גרונו].

ד] עוד יש למצוא נפק"מ בהגדרה זו שהוא איסור ביסודו, לענין מה שחידשו כמה אחרונים, שדין ביטול ברוב מועיל רק לענין איסורים ולא לענין הכשר מצוה, וכגון שנתערבה מצה שנעשית שלא לשמה עם ב' מצות שנעשו לשמה, שאין מועיל ביטול ברוב להכשיר המצה הפסולה, עיין עונג יו"ט [סי' ד] והדברים עתיקין.

ומעתה יש לדון במצה עשירה שנתערבה עם ב' מצות כשרות ואינם ניכרות, [וכגון לדעת הרמב"ם דשאר מי פירות כשירים למצה זולת יין שמן דבש וחלב], האם יוצאים ידי"ח באותה מצה עשירה או לא.

ה] ותחילה יש להקדים כיצד הדין בפסול של מצוה הנובע מכח איסור, האם בכה"ג בטל ברוב כשרים לכו"ע, הואיל ויסוד הפסול נובע מכח איסור, או שמאחר וסו"ס יש כאן נידון של פסול וכשרות החפצא למצותו אין דנים בזה ביטול ברוב וכנ"ל.

ומצאתי בעז"ה בשו"ת תורת חסד [לובלין] [סי' לד אות יב] שדן בקושית תוס' [סוכה ל' א' ד"ה משום] מדוע הוצרכנו למעט שאין יוצאין במצת טבל משום הדרשא דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל, ותיפו"ל משום מהבב"ע, והניחו בקושיא, וכתבו לו לישב עפי"ד העונג יו"ט הנ"ל, וא"כ י"ל נפק"מ מהדרשא דמי שאיסורו וכו' לענין מצת טבל שנתערבה בב' מצות כשרות, שמצד מהבב"ע אין כאן, כי איסורא אזל ליה ע"י הביטול, ומ"מ אינה כשירה לצאת בה משום העדר הכשר. והתורת חסד השיב לו שאין הדבר כן, כי מאחר שיסוד הפסול דטבל הוא משום שעי"כ לא חל ע"ז איסור

חמץ [אילו היה מחמיץ] דאין איסור חל על איסור, וממילא מאחר שאיסור טבל אזל ליה ע"י הביטול הדר דינא שיחול עליה איסור חמץ ושוב יוצאין בה יד"ח ועי"ש.

ז] ולפי"ז י"ל כן גם לענין מצה עשירה לדעת הרמב"ם וסיעתו, שבהיות ותחילת הדין דאין יוצאין בה הוא מכח האיסור דאכילה בעשירות ומשום זכרון לחם עוני, א"כ יועיל ביטול להתיר איסור זה, ושוב יוצא יד"ח. [ואע"פ שנתבאר לנו שפסול מצה עשירה נוהג אפילו כשאין איסור בפועל וכנ"ל, י"ל שזהו דוקא בציור הנ"ל שאיסור מצה עשירה לא נפקע כלל מן המצה, רק שהגברא הותר באכילתו משום עדל"ת, מה שא"כ לענין מצה עשירה שנתבטלה, שעצם האיסור נפקע מגוף המצה].

[העירו שבעיקר הדבר יש לדון האם שייך בכה"ג ביטול ברוב, כי הוא איסור גברא, שהאיסור מונח על האדם שלא לאכול מצה בעשירות. והארכנו בזה בעז"ה במקו"א].

ענף ג - מצה שנעשית עשירה לאחר אפיה

ועתה נשוב לדון לענין טיבול מצה של כורך בחרוסת, וכן טיבול המצה במלח.

א] המהרי"ל [הל' ע"פ סי' טו] דן לענין מצה אפויה ומפוררת ונילושה במשקין, האם יוצאין בה יד"ח מצה וממילא אסורה באכילה בע"פ, ובתו"ד כתב וז"ל וע"י מצה אפויה ומפוררת ונילושה בעושר דילמא לא חשיב עשירה אחר אפיה, וראיה וכו' ועוד הלא כורכה ואוכל חרוסת עמה וכו' [כנראה ר"ל למנהג השו"ע שמטבילין גם בכורך] וכו' אלמא דלאחר אפיה לא נעשית עשירה, הכא נמי כי הדר מפרר [ואופה] לא נעשית עשירה עכ"ל.

וביאר הגר"ז [סי' תעא סע' ט] ספיקו של המהרי"ל, כי י"ל כיון שכבר נאפית בעוני אף שאח"כ נתעשרה אעפ"כ אני קורא בה לחם עוני, שבשעה שנעשית לחם, דהיינו בשעת אפיה היתה בעוני, או י"ל כיון שנתפררה ואח"כ חזר ולש אותה במי פירות הרי נשתנית ממה שהיתה ונפקע ממנה שמה הראשון ונעשית מצה עשירה עכ"ד.

ב] ויש לציין בזה לדברי הראב"ד בהשגות [פ"ו ה"ה] שביאר התוספתא דיוצאין במצה מתובלת, דההיא שתבלה משנאפית עכ"ד. הרי שהיה פשוט לו שלאחר אפיה לאו מצה עשירה היא. וע"ע נוב"ק יו"ד סי' לד.

ג] ויש מקום לתלות נידון המהרי"ל במצה עניה והעשירה, בגדר הדין דלחם עוני. שאם נפרש שהוא תנאי בהחפצא של מצת מצוה שיהיה לחם עוני, אז י"ל דלאחר אפיה שכבר נשלם בה בפועל תורת לחם ולחם עוני, תו לא פקע מינה, ואפי' יתבל המצה או ילוש אותה במ"פ אין בכך כלום, כי עדין היא בשמה הראשון שחל בה, אבל אם הוא דין ואיסור של אכילה בעשירות, ואשר מחמת כן נאמר ג"כ שאינו יוצא יד"ח, א"כ נמצא שלא נאמר בדין זה תנאי בענין המצה של מצוה כיצד תיעשה ובאיזה שם תהיה

נקראת, עניה או עשירה, כי דא ודא אחת היא, שוב י"ל שגם לאחר אפיה כן הוא, כי סו"ס יש כאן אכילה בעשירות, שהרי גם כשנתעשרה קודם אפיה אין עי"כ שום שינוי בשם המצה וכנ"ל.

[והגם שנתבאר שגם כשיצוייר אופן מסויים שיהיה בו היתר לאכול מצה עשירה אעפ"כ אינו יוצא בה יד"ח, שלעולם אין יוצאין במצה עשירה יד"ח, מ"מ אין זה מצד שם מצה עשירה שבה, רק משום שהאכילה היא בעשירות].

וביותר שהרי מצאנו באמת שדין לחם עוני נאמר גם לענין צורת האכילה של המצה, ולא רק לענין שם המצה, כמבואר ממה שדרשו [פסחים קטו - קטז] 'מה דרכו של עני בפרוסה', וכ"כ התוס' [שם ל"ה ע"ב ד"ה יוצאין] לענין מצות דמאי, די"ל שמותר לכתחילה לפי שהיא אכילה של עוני עי"ש, והגם שהם דינים דרבנן ולכתחילה, מ"מ יש ללמוד מהם לעיקר הגדר דלחם עוני מדאוריתא.

ד] ובאמת שגם אם נסבור שאינו בגדר איסור, רק הוא תנאי בקיום מצות מצה ג"כ נוכל לומר כדברינו, דהיינו שדין לחם עוני הוא תנאי בצורת אכילת מצת מצוה, שתהיה אכילה בעניות דווקא ולא אכילת עושר, ובאם אכלה בעושר לא יצא יד"ח, באופן שאין זה תנאי בהמצה שתהיה לחם עוני, רק בהאכילה שתהיה בעניות, ונפק"מ שגם לאחר אפיה שייך תנאי זה באפשר.

ה] הרמ"א [סי' תעא סע' ב] העתיק דברי המהרי"ל שאין לאכול מצה שנילושה בעושר לאחר אפיה. וכתב המשנ"ב [ס"ק כ'] שכמו"כ יש לחוש ג"כ לאידך גיסא, דהיינו שלא לצאת בה ידי מצה, כי שמא גם לאחר אפיה הו"ל מצה עשירה ועי"ש. אך לא נתבאר כיצד מתיישבת הוכחת מהרי"ל מטיבול המצה דכורך בחרוסת.

ובפשוטו י"ל שהחרוסת, הואיל והיא מבחוץ להמצה אין כאן אכילה בעשירות, משא"כ כשנתפררה ונילושה שהמי פירות מתערבין עם המצה לגמרי. וע"פ המבואר לעיל לתלות ספק המהרי"ל בשיטות הראשונים מהו גדר הדין דלחם עוני, נאמר בסגנון זה, שלא זו בלבד שע"י טיבול בחרוסת אין שום שינוי בשם המצה [לפי שהוא דבר חיצוני להמצה], אלא אף אכילה בעשירות אין כאן, והרי זה כאוכל ב' דברים בחדא מחתא וב' אכילות הן.

ו] עוד יש ליישב הראיה מטיבול בחרוסת ולומר שלענין אכילה בעשירות, כשבאנו להגדיר ולתאר אכילה זו האם היא בעוני או בעשירות י"ל דאזלינן בתר רובא, דרובו ככולו, באופן שאם רוב אכילת המצה היא בעניות, ורק מיעוטה בעשירות, מחמת שיש חרוסת על מיעוט המצה בלבד, אכתי הו"ל אכילת עוני.

ולפי"ז יש להקפיד שתהיה החרוסת רק במקצת הכזית. [והו"ה לענין טיבול במלח].

וכל זה יתכן רק אם הדין דלחם עוני מתייחס למעשה האכילה ונאמר בו שיהיה בעוני וכנ"ל, משא"כ אם הוא נכנס בעצם החפצא של מצת מצוה, ר"ל שנאמר תנאי במצת מצוה שיהיה בה שם ותורת לחם עוני, אז כמובן שלא נוכל להכשיר מצה

שרובה עניה ומיעוטה עשירה, שזהו כאוכל מצה שרובה משומרת לשם מצת מצוה ומיעוטה אינה משומרת, שבודאי לא יצא יד"ח.

ז] ועכ"פ שמענו בפשיטות מדברי מהרי"ל, שגם המצה שבכריכה מטבילה בחרוסת, ולכה"פ מקצת המצה.

ולפי"ז היה נראה לכאורה, שגם מצד המנהג שהזכיר המשנ"ב [סי' תעה סק"ד] שלא לטבול המצה במלח, ומשום שיותר נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח, ג"כ אין חשש בזה, ומשום שהמצה והמרור שבכורך הם כדבר א' לענין זה. [ומ"מ י"ל שאין כונת מהרי"ל לעשות כן בדוקא, אלא שאין מדקדקין בדבר וממילא מצוי שגם המצה שבכריכה נטבלת בחרוסת]. וז"ל המעשה רב: הכריכה משקע בחרוסת. ומשמע שכולל גם המצה באותו הטיבול. ושו"ר בהגדת הגר"ש דבליצקי זצ"ל שהרגיש קצת בזה עי"ש.

ועיקר הדבר מבואר ג"כ מדברי המשנ"ב [סי' תסא סקי"ח] בשם רבינו מנוח, שיוצאין יד"ח במצה שהטבילה אחר אפיה במי פירות [ונחלק בפרט זה עם מהרי"ו ומג"א] עי"ש. ולפי דרכנו למדנו שאין זה אכילה בעשירות. ומבואר ג"כ להתיר אפילו כשמטביל כל הכזית במ"פ, וכנראה הטעם שבכה"ג נחשב כדבר חיצוני וכנ"ל.

ואיך שיהיה מסתברא, שאם אינו מטבל המצה בחרוסת, רק המרור, אז אין קפידא במה שבתוך פיו נטבל המצה בחרוסת, שזהו ודאי אכילה בעוני, מאחר שההכנסה לפיו היתה בעניות ופשוט.

ענף ד - ביטול טעם המצה ע"י החרוסת

א] ועתה נבוא לדון מצד ביטול טעם המצה שע"י טיבולה בחרוסת.

והנה הרדב"ז [ח"ג סי' אלף י] העיר על מה שכתב הרמב"ם [פ"ח מחו"מ ה"ח] שיש להטביל כזית א' של מצה בחרוסת עי"ש, וכתב הרדב"ז שאין ראוי לעשות כן לפי שהחרוסת דחריף ואית ביה קיוהא מבטל טעם המצה, ואע"ג דקיי"ל בלע מצה יצא, [ומשום דאינו לעיכובא שיטעם טעם המצה בפיו, ואינו כמרור שהוא לעיכובא וע"כ אם בלע מרור לא יצא], מ"מ ראוי לטעום טעם מצה בפיו בעינן וליכא, כדאמרינן בעלמא כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, וכשהטבילו בחרוסת אינו ראוי לטעום עכתו"ד.

והרדב"ז לא ביאר לנו מהיכן דן להצריך שיהיה ראוי לטעום, ואולי מסברא כתב כן. ויותר נראה שמקורו מסוגיא דברכות וכדלהלן.

ב] איתא בברכות [לח ב'] אליבא דר' יוסי, יוצאין ברקיק השרוי, ר"ל מצה השרויה, אבל לא במבושל, וביארו שם בגמ', דאע"ג דשלקות וכל דבר המבושל במילתיה קיימא, וגם כאן הרי המצה עומדת בשמה הראשון שהיתה בתורת לחם, מ"מ טעם מצה בעינן וליכא. והקשו האחרונים מהדין דבלע מצה יצא. ונאמרו בזה ב' תירוצים.

הפר"ח [סי' תסא סק"ד] והפמ"ג [משבצות סק"ב] תירצו כמו שכתב הרדב"ז, דבעינן לעיכובא שיהא עכ"פ ראוי לטעום, כדין אינו ראוי לבילה שהיא מעכבת בו, וכשהמצה מבושלת אינה ראויה לטעום בה טעם מצה. וע"ע בב"ח שם.

והמג"א [סי' תעה סקי"א] תירץ דבכה"ג שבישלה לא הוי תורת מצה עליה, והוי כאילו אכל מין אחר שאינו מצה עי"ש. ואפשר שר"ל שע"י שנתבטל ממנה טעמה מכח הבישול, איבדה את שמה, שמהות האוכל תלוי בטעמו, ואע"פ שלענין ברכה גם אחר הבישול נשארו השלקות בשמם הראשון, מ"מ לענין מצה שהצריכה תורה לאכול חפצא מסוים בדוקא, בזה אמרינן שבהעדר טעמה יצא ממנה כל הדרה ופקע שמה ממנה. וכן נראה לפרש בכונת רבינו מנוח [פ"ו מחו"מ ה"ו] עי"ש. ועי' בספר הליקוטים [שם פ"ו ה"ב] שכעי"ז כתב הצפנת פענח.

ג] וי"ל נפק"מ בין התירוצים לענין שרה ביין ובתבשיל, שנחלקו הראשונים בדינו. לדעת רש"י [פסחים מא ע"א] והרוקח [הובא בב"י סי' תסא] דינו כמים, ולדעת הרי"ף והרא"ש דוקא במים, ולא בשאר משקין, כמו שדקדקו הב"ח וש"א מדבריהם[ב], וכ"כ רבינו מנוח בשם הראב"ד.

וטעם האוסרין היה אפשר לפרש משום מצה עשירה, ויסברו שגם לאחר אפיה שייך פסול זה וכמו שנסתפק מהרי"ל, אך המג"א [סק"ז] והפר"ח כתבו משום ביטול טעם מצה[ג]. וכ"כ רבינו מנוח בשם הראב"ד[ד].

וע"פ הנ"ל יתכן לומר בעז"ה שמחלוקת הראשונים תלויה בין ב' התירוצים הנ"ל. שבאם צריך שיהא ראוי לטעום טעם

ב. ובדעת הרמב"ם נחלקו הב"ח עם המג"א והפר"ח, כי [בפ"ו ה"ו] סתם שיוצאין ברקיק השרוי, ולא פירש במים דוקא. אך לענין חולה או זקן שאינו יכול לאכול כתב דברי הרי"ף [שם ה"י] ששורין לו רקיק במים, ומשמע במים דוקא. וכ"כ רבינו מנוח.

ג. ולדעת המג"א עצמו יש הכרח לזה, כי לדעתו גם הרמב"ם בין האוסרין וכנ"ל, והלא לדעת הרמב"ם בשאר מ"פ אינו נעשה מצה עשירה, וע"כ משום ביטול טעם מצה.

ד. והקשה השעה"צ [שם סקכ"ט] לדיעה זו, מדוע הוצרכנו למעט עיסה שנילושה בין שמן ודבש מקרא דלחם עוני, ותיפו"ל מצד שאינה ראויה לטעום בה טעם מצה, והוא כ"ש ממצה ששראה ביין אחר אפיה. [ובפרט לפי מה שכתב הראב"ד בהשגות, שלאחר אפיה אין חסרון של מצה עשירה וכנ"ל, ואעפ"כ פסל מצה ששראה ביין משום שאינה ראויה לטעום בה טעם מצה. וכמו"כ יש להקשות ממצה שלשה במי פירות זולת יין שמן דבש וחלב, שאין בה פסול מצה עשירה להרמב"ם, ומדוע אין בזה פסול מצד העדר טעם מצה].

ולכאורה יש ליישב כך, כי הרי לא נאמרה הלכה איזה טעם יהיה למצה, ויהיה טעמה מה שיהיה, ואינו כמרור שצריך טעם מר בדוקא, אלא שמ"מ צריך שיהיה ראוי לטעום את אותו הטעם של מצה זו שאוכלה, וממילא מיושב היטב קושית השעה"צ, שבאופן ששרה המצה ביין, הואיל והיין בא לאחר אפיה ואינו חלק ממנה, נמצא שע"י טעם היין לא יוכל לטעום טעם מצה זו, ולכן אינו יוצא בה יד"ח, משא"כ כשלשה ביין וכיו"ב, הואיל והם נעשים חלק מן המצה, כשיטעום אח"כ טעם של יין אין בכך שום חסרון, שהרי טועם טעמה של מצה זו. ולזה הוצרכנו לפסול משום שהיא מצה עשירה ואינה לחם עוני. וכעי"ז כתב בשעה"צ שם ע"פ דרכו עי"ש..

מצה ולכן אין יוצאין במצה מבושלת, א"כ הוא הדין כששרה ביין, שהרי מפני טעם היין אינו ראוי לטעום טעם המצה, אבל אם נפרש הטעם כהמג"א, שלא הוי תורת מצה עליה כשנתבשלה לפי שניטל טעמה, לפי"ז י"ל שאם שראה ביין אין חסרון זה, כי באמת לא יצא טעמה כלל, אלא שאי אפשר להרגישו בפועל מחמת היין, והרגשת טעם המצה אינה מעכבת אפילו כשאינה ראויה להרגישה, ואינו דומה לבישול שמאבד ומוציא ממנה את טעמה.

אכן באמת יש לשדות נרגא בזה, שהרי רבינו מנוח והמג"א שכתבו הטעם משום איבוד שם מצה ע"י ביטול הטעם וכנ"ל, כתבו ג"כ להחמיר בנידון שרית המצה ביין.

ד] וכמובן שדעת הרדב"ז הנ"ל היא כדעת המחמירין בשראה ביין ותבשיל, אלא שהוא מוסיף להחמיר גם בטיבול גרידא, ומדברי המחמירים אין הוכחה לאסור גם בכה"ג, כי י"ל שדוקא כששרה ביין נחשב כאינו ראוי שהיין נכנס ונבלע בתוך המצה, משא"כ בטיבול בחרוסת שהוא חיצוני, וגם אפשר לנערה.

ה] ולענין הלכה, המג"א מפרש בסתימת השו"ע שדעתו להקל בזה. אך לדעת המג"א אין להקל בזה אלא לחולה וכ"כ המשנ"ב. ומ"מ לענין טיבול בחרוסת יש להתיר לדעת המשנ"ב, שהתיר [ע"פ רבינו מנוח] להטביל המצה ביין אם אינו שורה בתוכו. ואם כי היה מקום להחמיר ולחוש לדעת מהרי"ו והמג"א שהחמירו גם בטיבול, משום ביטול טעם מצה עי"ש, ולדעת הרדב"ז שהחמיר לענין טיבול בחרוסת, אכן מאחר שהנידון הוא לענין מצה שבכורך, מ"מ נראה שהיא חומרא יתירה, מאחר שאין מצות כורך אלא זכר למקדש ולדעת הלל.

ויש בזה נידון נוסף ע"פ המבואר בפסחים [קטו א] דאתי רשות ומבטל מצוה ואכ"מ.

הגאון רבי **ישראל טויב** שליט"א
דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

בעניני חג הפסח

א) דן מ"ט אין מברכין בליל ר"ח ניסן, דזריזין מקדימין למצוות, ובאמת יש לשאול מ"ט אין מברכין באדר שהרי מצוי טובא שהאילנות מלבלבים כבר בסוף אדר, ופשוט שזה לא דין בניסן אלא מתי שיש אילנות מלבלבים.

ומש"כ כת"ר לילה לאו זמן ראייה אין מובן דאם יש תאורה ורואים טוב מאי איכא למימר, ונראה דלא שייך זריזים מקדימים למצוות בברכות השבח שאינם חיוב אלא שאם רואה מברך, וה"נ בברכת אילנות אם יושב בביתו א"צ ללכת לראות האילנות ולברך, וממילא לא שייך זריזים.

ותדע שמי שמתכון ללכת לים ומברך עושה מעשה בראשית האם צריך להקדים משום זריזים, ובודאי ל"ש בזה זריזים כיון שאין חיוב כלל, וה"נ בנידון דידן.

ותדע שאם עומד לנסוע לגן חיות ויראה שם פיל וקוף [לראשונה בחייו] אטו יש דין זריזים, ופשוט שלא כי זה לא חיוב אלא ברכת השבח.

מזדר הנאה מפירות האילנות אם מברך

ב) שאל מי שהדיר עצמו הנאה מפירות חבירו, אם יכול לברך על פירותיו ברכת האילנות [והנה בערלה יש ספק אם מברכין וקיי"ל סב"ל, ובמודר הנאה יש לחלק שמותרים הפירות לאחרים, ועוד דיכול לישאל על נדרו, מיהו אם נדר ע"ד רבים לא יכול להישאל, ומ"מ נראה דמברכים עליהם שהרי מותרים לאחרים.

ואם בעל הפירות הדיר הנאה מפירותיו את כל העולם על דעת רבים נראה דאין מברכים דהוי כמו ערלה, ומה שבעל הפירות יכול הוא בעצמו לאכול מהפירות נראה דאי"ז סברא דמשום כך עדיפי מערלה.

אם צריך לאכול או לשתות בסיום כדי ליפטר מתענית בכורים

ג) דן כת"ר אם צריך לאכול או לשתות כדי ליפטר, ולענ"ד פשוט כך שהרי כל הטעם דכיון דאכל בסעודת מצוה נפטר מהתענית, אבל אם לא אכל אין לו שום פטור וחייב להתענות, ואפי' שמע הסיום והבין מ"מ אם לא אכל או שתה שם לא עשה כלום, דמה יפטור אותו.

מיהו אם אחד סיים בעצמו ולא אכל עם הציבור, בזה כשבא לביתו ואוכל עוגה ושותה יין שפיר הוי אצלו סעודת מצוה כיון דטועם כן מחמת שסיים והוא לא חייב לאכול עם הציבור ששמע הסיום שלו.

משא"כ במי שלא סיים ושמע סיום ולא אכל שם חייב להתענות ואינו יכול להגיד שטועם עכשיו בבית בשביל הסיום שהרי הוא לא סיים כלום, ואין כאן סעודת מצוה לדידיה ליפטר מהתענית, ורק אם אוכל בצוותא עם המסיים אז נחשב לו כסעודת מצוה וממילא נפטר מהתענית.

בסיום מסכת אם צריך לומר בלי נדר

ד) נהוג בסיום לומר הדרן עלך מסכת וכו', ודן כת"ר אם צ"ל בלי נדר, שהרי אומר שיחזור על המסכת וכתב דא"צ שאין מכוונים לנדר אלא לבקשה, ולא הבנתי דהרי מי שאומר מחר אני יבוא ללמוד מחר אשכים ללמוד הוי נדר כמבו' בגמ' ואף שלא מכוון לנדר מ"מ הוי נדר גדול דכל אמירה שיעשה דבר מצוה הוי נדר, וא"כ פשוט שה"נ אם אומר בסיום שיחזור על המסכת הוי נדר וזה לא בקשה דלא אומר יהי רצון וכו' שתעזרני לחזור על המסכת ורק בהמשך האמירה אומר יהי רצון וכו' כשם שעזרתני וכו' וזה בקשה, אבל הדרן עלך מאי שייטיה לבקשה.

ונראה דגם כשאומר דעתן עלך צ"ל בלי נדר, דהרי אומר שתהא דעתו על המסכת שלמד וזה דבר מצוה והוי נדר.

אין מעבירין בבדיקת חמץ

ה) דן אם צריך להתחיל לבדוק החמץ בחדר שמברך משום אין מעבירין על המצוות, והשיב דלא צריך, ולא הבנתי דלמה לא נחייב לבדוק מיד לאחר הברכה משום עובר לעשייתן, ולשון השאלה אם צריך להתחיל לבדוק חמץ בחדר שמברך, וצריך תיקון שהשאלה אם צריך לבדוק במקום שמברך איפה שעומד בשעת ברכה דגם בזה שייך אין מעבירין, וגם משום עובר לעשייתן.

ונ"פ דשייך אין מעבירין גם בבדיקת חמץ ואף שהבית זה לא חפצא דמצוה מ"מ כיון דמצוה עליו לבדוק כל הבית ועכשיו נמצא על יד חדר זה הרי שייך אין מעבירין על המצוות, ומ"ל שזה לא חפצא דמצוה, וכן בקביעות מזוזה שייך אין מעבירין וכן במחלק צדקה לעניים שייך אין מעבירין ליתן קודם לעני שלפניו.

בדיקת חמץ בנר איסור הנאה

ו) דן וכתב שאסור לבדוק חמץ בנר איסוה"נ, ויל"ע הא מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא דמי לסוכה דיושב בצילה ונהנה אבל בבדיקת חמץ אין לו שום הנאה בכך, וצ"ע.

ובטוש"ע יור"ד שס"ד ס"א מבו' דקבר של בנין שאסור בהנאה [משום תלוש ולבסוף חיברו] אסור בהנאה אפי' לקבור בו מת אחר, ומבו' דכיון שצריך לקבור המת חשיב שנהנה מהקבר ואף שאין לו כל הנאה מקבורת המת מ"מ זה גופא ההנאה שלא צריך לקנות לו קבר אחר, ולפי"ז ה"נ כאן כיון שצריך נר לבדיקת חמץ אסור ליהנות מנר איסה"נ ואף שאין לו שום הנאה מכל הבדיקת חמץ.

בביאוד נוסח ביטול חמץ

ז) בנוסח הביטול אומרים דחזיתיה ודלא חזיתיה דבערתיה ודלא בערתיה, והקשה כת"ר יפה שאם החמץ מבוער מה שייך בו ביטול ומה שתירץ שימצאנה במועד לא

מובן דאם הוא מבוער מה איכפת לי שימצא אפר חמץ שרוף שמותר בהנאה, ונראה דמתפרש שהתחיל לבערו ולא נשרף טוב ואפי' שרוף מבחוץ אם בפנים לא שרוף הא קמן חמץ שצריך ביטול, וזהו דבערתיה.

אם מותר לפסוק הלכות קודם בדיקת חמץ

ח) שאל אם מותר לרב לפסוק הלכות קודם בדיקת חמץ שהרי אסור ללמוד קודם הבדיקה כמבו' תל"א סעיף ב', והנה אם עונה על השאלות שלא בביתו, פשוט שמותר דהלא יהא מוכרח לבוא לביתו וכמבו' במ"ב שם ס"ק ז' דהלומדין שיעור הלכה בבית המדרש אחר התפילה מותר דהלא יהא מוכרח לבוא לביתו [ואכתי צ"ע דהא מבו' ברמ"א דאפי' התחיל ללמוד מבעו"י צריך להפסיק כיון שעיקר מצוות בדיקה לכתחילה קבעו חכמים בתחילת הלילה וע"כ צריך להפסיק לקיים מצוה כתיקונה, וא"כ צ"ע איך מותר ללמוד שיעור הלכה, וי"ל דאיירי בשיעור קצר כגון רבע שעה ושפיר מיקרי שיבדוק בתחילת הלילה, ולפי"ז גם בהתחיל מבעו"י מותר להמשיך לזמן קצר].

ונמצא דשאלת כת"ר באופן שעונה על השאלות בביתו וכן דקדק כת"ר בלשונו שכתב השאלה כשהגיע רב לביתו קודם בדיקת חמץ וכו' אם יענה וכו', ומה שהשיב ינענע בראשו זה לא עונה כלום, ונראה דשרי דל"ח שימשך בזה, וכן בק"ש של ערבית שאסור ללמוד קודם מעריב [אם לומד בבית אם אין לו מנין קבוע שמתפלל שם] מותר לפסוק הלכות דאין לחוש בזה שמא יימשך, וכן קודם נר חנוכה מותר לפסוק הלכות ואף שאסור ללמוד מ"מ לענות על שאלות בהלכה לא חיישינן בזה ול"ש שמא ימשך.

ובתשעה באב מותר להורות הוראה רק אם זה נוגע לת"ב כמבו' תקנ"ד ס"ק ה', אבל קודם בדיקת חמץ מותר להורות בכל דבר דל"ח שמא יימשך בזה, ולפסוק דין בלא נתינת טעם חשיב כמו הרהור בד"ת כמבו' סימן מ"ז סעיף ד', ונ"פ דכל מקום שאסור ללמוד שמא יימשך גם בהרהור אסור דגם בזה שייך שמא יימשך אבל לפסוק הלכות ל"ח שמא יימשך ואף אם אומר הטעם.

הפסיק בשיחה בהפרשת חלה בין עיסה לעיסה

ט) במ"ב תנ"ז ס"ק ד' כתב דאם אדם מפריש חלה לכל העיסות די בברכה אחת לכולן אם לא הפסיק בינתיים בשיחה שאינה מענין הלישה, ודין זה שנוי בהלכות שחיטה בשו"ע סימן י"ט ס"ק ה' דהשו"ע שם הביא מחלוקת אם שח בין עוף לעוף או בין בהמה לבהמה אם צריך לברך שוב או לא, ושיטה א' הביא בסתם דאם שח צריך לברך שוב וי"א דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק, וה"ה בין עיסה לעיסה, [והשוחטים היראים מקפידים שלא לדבר, אבל סתם שוחטים מקילים בזה], וכבר ציין במג"א ס"ק א' לדברי השו"ע ביור"ד הנ"ל.

ובמ"ב בהלכות ציצית ס"ח ס"ק כ"ח כתב דאם שח בין טלית לטלית אין חוזר ומברך משום סב"ל, וקשה מ"ט כאן בהפרשת חלה פסק שחוזר ומברך והרי סב"ל, ואמנם בשו"ע ביור"ד מבו' שעיקר

הדין שחוזר ומברך שהרי שיטה שניה הביא בשם י"א ושיטה א' בסתם ומ"מ עדיין הוי סב"ל.

וכבר העיר בזה גם בשונה הלכות בהלכות ציצית ס"ח דין ל"ט בסתירת המ"ב בזה, דציין ועיין בסימן תנ"ז דין ד', וכן בסימן תנ"ז ציין ועיין בהלכות ציצית סימן ח' דין ל"ט.

ולענין הלכה נ"פ דנקטינן סב"ל הן בחלה הן בשחיטה הן בציצית, ופשוט.

וכת"ר השיב לתרץ הסתירה דחלה בזה"ז דרבנן וציצית דאו', ולא מובן דאם זה דאו' זה יותר חמור ומ"ט כתב המ"ב בציצית שלא לברך, וכל החילוקים כאן הבל, דזה מחלוקת הפוסקים בשחיטה דאו' ואין שום חילוק בדאו' או בדרבנן בנידון זה, דהנידון אחד אם כל עוף וכל בצק וכל טלית זה מצוה בפנ"ע או שזה כחדא מצוה ממש שאפי' שח אין חוזר ומברך, והמ"ב לא המציא דברים חדשים אלא שכאן העתיק כדברי המג"א ובציצית הביא המחלוקת בזה.

ופשוט שגם במצוה שבחובה פליגי הפוסקים בזה ואין שום חילוק בזה דלא כמש"כ כת"ר, ושח בין תפילין לתפילין מברך דהוי ב' מצוות של יד ושל ראש, ואם מניח כמה תפילין של יד תליא בפלוגתת הפוסקים אם שח מברך או לא, אם הוי כב' מצוות או כמצוה אחת ועיי"ש ביור"ד בט"ז ס"ק ט', וע"ע להלן בזה.

בשו"ע יור"ד של"א סעיף ע"ח איירי בשח בין הפרשת תרו"ג לתרומת מעשר או בין תרומה למעשר ראשון או בין מעשר ראשון למעשר שני, ובזה כתב שאם סח ודאי צריך לברך על כל מצוה בפנ"ע ורק בלא סח כוללן בברכה אחת אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות, ואין לזה שייכות כלל לנידון דידן דסח בין עוף לעוף דהוי מצוה אחת.

ברא"ש [הובא בב"י ס"ד ובפרישה סי"ט ס"ק ה'] כתב לחלק שהמתחיל בתקיעות ובמגילה והלל וכיוצ"ב אין חוזר ומברך ואף שסח בינתיים והטעם דהרי חייב לגמור המצוה ממילא הברכה שבירך חלה גם על המשך המצוה ואף שהפסיק, משא"כ בשחיטה הרי לא חייב לשחוט את העוף השני והשלישי והלכך אם שח הוי הפסק דגמר המצוה ועכשיו העוף השני זה מצוה חדשה וכמו בסח בין תפילין לתפילין, [וצ"ע דהא בתפילין חייב ללבוש גם של יד וגם של ראש ומ"ט הוי הפסק ומ"ט לא דמי למגילה ותקיעות וכו', ועל כרחך התם יש טעם אחר דהוו ב' מצוות מצוות יד לחוד ומצוות ראש לחוד, [ולפי"ז אם מניח של יד בזה אחר זה דמי לשחיטה שאינו חייב לשחוט, וה"נ אין חייב להניח של יד אחרת והלכך בשח מברך, ולהשיטות דפליגי בעופות ה"ה בב' תפילין של יד שלא יברך, משא"כ בין יד לראש לכו"ע מברך בשח, דהוי ב' מצוות נפרדות לגמרי].

וכן מבו' בט"ז ס"ק ט' דטעם הי"א דבין עוף לעוף לא הוי הפסק משא"כ בין תפילה ש"י לתפילה ש"ר הוי הפסק כיון דב' מצוות נפרדות הם.

קצ"ע דברי הט"ז דכתב אבל בשחיטה אי בעי שחיט אי בעי לא שחיט לא מחייב לחזור ולברך והוי כמו שח באמצע סעודה, וצ"ע דסברא זו אי בעי שחיט אי בעי לא שחיט זה סברא שצריך לברך וכמבו' ברא"ש שבגלל כן לא דמי לתקיעות ומגילה והלל, ובתפילין הוא חייב ללבוש את השל ראש ואפ"ה הוי הפסק כיון דזה ב' מצוות, והי"א סוברים דאף דאי בעי לא שחיט מ"מ דומה לאמצע סעודה כיון דזה מצוה אחת ודמי לתקיעות והלל, ולא ס"ל דגרע בגלל שאי בעי לא שחיט.

ומש"כ כת"ר שחלה ותרו"מ הוי מ"ע שבחובה והוי כתפילין, לא הבנתי דבריו, דעל כרחך בתפילין יש סברא מיוחדת שהוי ב' מצוות אבל בחלה אף אם נגיד שזה חובה [לאחר שיש עיסה] מ"מ הא הוו מצוה אחת ולדעת י"א פשוט שלא מברך שוב, ואדרבה אם זה דבר שבחובה זה סברא שלא מברכים כמבו' ברא"ש בתקיעות וכו'.

ובאמת יש לדון במי שעשה שתי בצקות ובירך על אחת ושח דלא יברך גם להרא"ש כיון דהוו מצוה אחת וחייב להפריש על תרווייהו, משא"כ בעופות אי בעי לא שחיט, אבל אם עושה בצק ובירך ואח"כ עוד בצק ושח בינתיים י"ל שמברך שהרי אינו מחוייב להפריש דהיינו שאינו מחוייב לעשות הבצק השני, ודמי לשחיטה, ומיהו הרא"ש הרי מדמה לתפילין שחייב ללבוש תרוויהו ואפ"ה מברך בגלל שכיון שסח הוי כגמר המצוה, וא"כ ה"ה בהכין ב' בצקות, עכ"פ המ"ב איירי במכין בצק ומפריש חלה ואח"כ עוד בצק ובזה ודאי מברך כיון דלא חייב להכין.

עכ"פ מש"כ כת"ר בזה אינו נכון דאף שזה חובה אין לו שום חיוב לעשות הבצק ממילא הוי הפסק כמו בשחיטה וזה רק להרא"ש, אבל לי"א אינו מברך ואף דלא חייב לעשות בצק הרי גם בשחיטה לא חייב ואפ"ה אינו מברך לדעת י"א, ואין כאן שום חובה דלא חייב לעשות עיסה ואין כוונת הט"ז כלל לדברי כת"ר, ולדעת י"א אף ששתי העיסות לפניו אינו מברך וק"ו הוא שאין מברך לדעת י"א.

ונמצא להלכה דבכל גוונא הוי סב"ל ולא מברך, בין בציצית, בין בעיסות בין בשחיטה, ומ"מ עיקר הדין כמבו' בש"ך שדעת רוב הפוסקים שחוזר ומברך.

עכ"פ לא דמי כלל לתפילין דהתם זה ב' מצוות נפרדות ולכך מברך בשח לכו"ע, וכן בהפרשת תרו"מ שאיירי השו"ע ביור"ד לכו"ע מברך שוב בשח דהוי ב' מצוות נפרדות לגמרי, ופשוט.

צירוף לזימון בשרויה

י) ג' אוכלים מצה, אחד אוכל שרויה והשנים מקפידים שלא לאכול שרויה האם מצטרפים לזימון וכתב כת"ר דמצטרפים, ומבו' בשו"ע קצ"ה ס"ג ובברכות מ"ה א' בתוס', דכהן שאוכל תרומה מצטרף עם ישראל לזימון כיון שהכהן יכול לאכול מפת הישראל נמצא שהם יכולים להתחבר יחד באכילתן לאכול לחם אחד, אבל אם הכהנים אוכלים תרומה והישראל אוכל פת עכו"ם והם נזהרים מפת של עכו"ם אינם מצטרפים כיון דהם לא אוכלים מפתו והוא לא יכול לאכול תרומה, ולפי"ז בשרויה שפיר מצטרפים שהרי זה שאוכל שרויה יכול לאכול מהאינה שרויה.

ומבו' דאף שפת עכו"ם מותרת מדינא [בפת פלטר וליכא פת ישראל] מ"מ אינם מצטרפים, ולפי"ז כהן שאוכל חלות והישראל אוכל שרויה אינם מצטרפים שהרי הכהן מקפיד על שרויה והישראל אינו יכול לאכול חלות, ולא מסתבר לומר ששרויה זה יותר קל, ויל"ד כהן אוכל חלות וישראל אוכל לחם עם הכשר טוב בלא לעשר שוב והכהן מקפיד לעשר כל דבר גם עם הכשר, ויל"ד אם מצטרפים, [עי' מ"ב ס"ק ט' בנידון מר"ח אב עד ט"ב בסעודת מצוה.

ומצוי שאחד אוכל לחם ללא גלוטן והאחרים אוכלים לחם רגיל ומקפידים לעשר כל דבר וזה שאוכל לחם ללא גלוטן אינו מקפיד לעשר וא"כ יל"ד שאינם מצטרפים, ונראה דכיון דהם יכולים לאכול מלחמו שיתן להם והם יעשרו את הלחם שפיר מיקרי שיכולים לאכול מלחמו אף שבפועל לא עישר, וצ"ע בזה, ובשלשה מודרים זה מזה אינם מצטרפים כמבו' בשו"ע שם, וקשה הא יכולים לישאל על נדרן, אלא מבו' דאזלינן בתר המציאות עכשיו, ועכשיו אינם יכולים לאכול זה מזה וא"כ ה"ה בזה שלא מעשר.

קטן בשימוד מצה

יא) כת"ר הביא קושיא שקיי"ל שקטן פסול לאפיית מצות מצוה כמבו' ת"ס ס"א דאינו יכול לכוין לשמה, ומצינו בשמירת המקדש דמהני ע"י קטן, ואין מובן הקושיא שבמצה בעינן לשמרה מחימוץ לשם מצות מצוה וזה אין הקטן יכול לכוין ולא סומכים עליו, אבל בשמירת המקדש סגי בנוכחות הכהנים והלויים, ולא צריך לכוין שום דבר וזה ענין של כבוד בעלמא ולא מפני גנבים, ולא צריך לכוין לשם שמירת המקדש, ברם הרי מצוות צ"כ, ושמירת המקדש הוי מצוה מה"ת, ומש"כ כת"ר שקטן מתיירא מביהמ"ק שייענש, והכוונה שמבו' במדות פ"א מ"ב ששומר שנרדם נותנים לו מכות במקל ורשות היה [לאיש הר הבית] לשרוף את כסותו, ואי"ז תירוץ כלום, שמאן יימר שהקטן מכוין לשם שמירה למ"ע דאו', והוא רק מתיירא שלא לישון ותו לא מידי, ועוד דמבו' בתמיד שהכהנים שומרים בג' מקומות והלויים בעשרים ואחד, ומבו' במפרשים שם שאין עונשים אלא את הלויים ולא את הכהנים, וא"כ בכהן קטן אינו מתיירא שייענש.

ואפשר לדון שמצוות צ"כ היינו שאם תקע לשיר לא יצא אבל בשמירת המקדש אף שלא כיוון לשם מצוה מ"מ נתקיימה המצוה שהרי היו נוכחים במקדש ולא השאירוהו בלא שומר, ולכך מהני אף ע"י קטן, ואם יש הרבה אנשים בלילה במקדש א"צ שמירה והם לא מכוונים למצוות שמירה אבל א"צ שמירה כשיש אנשים, וה"נ ע"י קטן.

הקזת דם בערב יו"ט ודין תרומת דם ובדיקת דם

יב) ברמ"א תס"ח ס"י כתב ונהגו שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט ואין לשנות עכ"ד, וזה פשוט שתרומת דם זהו ממש הקזת דם שאוסר הרמ"א ואין מה לדון בזה, והנידון בבדיקת דם, ובתשובות ישראל ח"ה סימן א' כתבנו שבכל בדיקת דם צריך נט"י פעם אחת עד הפרק, ונראה דה"ה בנידון

דידן בערבי יו"ט אין לעשות בדיקת דם, ובמ"ב ס"ק ל"ח הביא יש מתירין בכוסות רוח שיוצא קצת דם, ובערב שבועות יש להחמיר, ויתכן דבדיקת דם גרע והוי ממש כהקזה, וכן פשוט דמ"ל קצת דם מ"ל הרבה ובכוסות רוח כמעט לא יוצא דם ורק נפצע קצת, אבל בבדיקת דם זה כהקזה ממש וממלאים שפופרת ופשוט שזה כהקזה ואין בזה שום היתר לכו"ע, ואין שום שיעורים בדם, ופשוט.

מיהו במקום סכנה ודאי שרי כמבו' במ"ב ס"ק ל"ח.

הקדיש כסף לקרבן פסח

יג) בגמ' ערכין כ"ט א' ההוא גברא דאקדיש לנכסיה בפומבדיתא אתא לקמיה דר"י א"ל שקול ארבעה זוזי ושדינהו בנהרא ולישתרו לך כמאן כשמואל דאמר הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל וכו' לכתחילה מי אמר הנ"מ בזמן שבהמ"ק קיים דאיכא פסידא [להקדש] אבל בזה"ז אפי' לכתחילה נמי א"ה אפי' פרוטה נמי פרסומי מילתא קאמר, ובע"ז י"ג א' ב' תניא אין מקדישין וכו' בזה"ז ואם הקדיש וכו' אם היתה בהמה נועל דלת בפניה עד שתמות מאליה ואם היא פירות או כסות או כלים מניחן עד שירקבו ואם היו מעות או כלי מתכות ישליכן לים הגדול ים המלח כדי לאבדן, וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מערכין ה"ח, ובהלכה י' מבו' דמותר לפדות ההקדשות בזה"ז לכתחילה אפי' בפרוטה ומשליך אותה פרוטה לים המלח וחכמים דנו שיפדה בארבעה זוזים או קרוב לזה כדי לפרסם הדבר, ומבו' להלכה בין להרמב"ם בין להראב"ד שמי שהקדיש בזה"ז פודה הדבר בד' זוזים או קרוב לזה, ואם אין רוצה לפדות מניחם עד שיכלו ובבהמה כנ"ל, והראב"ד דנקט דפודה בפרוטה לאו דוקא דהא צריך ד' זוזי, [ויש כאן חידוש שאם אין רוצה לפדות רשאי, לנעול על הבהמה עד שתמות וצ"ע דצער בע"ח דאו', ובחטאות המתות א"א לפדות וגזה"כ היא מהלל"מ שתמות ברעב, אבל כאן הרי יכול לפדות ומה ההיתר לעשות צעב"ח, וצ"ע].

ובתוס' ערכין שם כתבו לחלק בין מטלטלין לקרקעות שאם זה קרקע יכול לפדות ואם זה מטלטלים אינו יכול לפדות ובזה כתבו ליישב ברייתא דע"ז י"ג דלא הוזכר פדיון, [וכנראה הטעם שבקרקע יכול לבוא לידי מכשול שא"א לאבד הקרקע ולכך השאירו חז"ל על הדין דאפשר לפדות משא"כ במטלטלין הרי אפשר לאבדם ואין תקלה] [ולפי תוס' מיושב משה"ק לעיל דהוי צעב"ח, דכך תיקנו חז"ל שא"א לפדותה בזה"ז].

וי"ל להלכה אם נקטינן כתוס' או כהרמב"ם והראב"ד ומסתבר דנקטינן כהר"מ והראב"ד דהם רבים נגד תוס'.

ונמצא להלכה: א. אסור להקדיש בזה"ז שום דבר וזה איסור דרבנן.

ב. ואם הקדיש יכול לפדות על ארבעה זוזים ויוליכם לים.

ואם פדה בפרוטה זה חל ומשליכה לים, וא"צ להוסיף לד' זוזים.

ג. אם הקדיש בהמה תמימה א"א לפדותה אלא נועל דלת בפניה עד שתמות ואם נפל בה מום יכול לפדותה כנ"ל דין ב'.

ד. אם נולד לו בכור תם בזמן הזה א"צ להמיתו דלא גזרו בבכור שנולד מאיליו, ואם נעשה בו מום יתננו לכהן ואין לו פדיון.

כת"ד שליט"א כתב יתכן שאפשר לפדותו על פרוטה ולזורקו לים, ומש"כ פרוטה ליתא וצריך ד' זוזים לכתחילה, ומש"כ יתכן שאפשר לפדותו יל"פ שנסתפק אם הלכה כהרמב"ם והראב"ד או כתוס' שבמטלטלים א"א לפדות בזה"ז וצריך להשליך לים כל הכסף שהקדיש לקרבן פסח וכבר נתבאר להלכה שקיי"ל כהרמב"ם והראב"ד.

קידוש בליל הסדר קודם שתחשך

יד) בשו"ע תע"ב ס"א אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך, ובמ"ב ס"ק ד' מבו' ב' טעמים בזה א. שאכילת כזית מצה דאו' צריך דווקא בלילה שהוקשה לפסח שנאמר על מצת ומרורים יאכלוהו ופסח אינו נאכל אלא בלילה [כדכתיב בקרא ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו'] וצריך שהקידוש יהא בשעה הראוייה למצה וביאר הפמ"ג משום שאין קידוש אלא במקום סעודה ובזמן הסעודה, ב. דכוס הקידוש הוא אחד מד' כוסות דצריך בלילה כמו הגדה ומצה ומרור.

ובדיעבד אם קידש מבעו"י יצא ידי קידוש אבל לא יצא ידי כוס ראשון דצריך בלילה לעיכובא ואם הוי בבין השמשות הוי ספק אם יצא, דהטעם שצריך קידוש בזמן אכילת מצה אינו מעכב אבל ד' כוסות בעינן בלילה ולעיכובא. וכת"ר כתב דאם קידש מבעו"י יצא, וזה אינו דצריך לשתות עוד כוס משום ד' כוסות בלילה, וימתין עד שתחשך וישתה עוד כוס ויאמר ההגדה.

ואם אין לו יין, פשוט שלא יקדש אלא בלילה משום הטעם דבעינן קידוש בזמן שראוי להסעודה לאכילת מצה.

ובמג"א ס"ק א' הביא בשם תרה"ד הטעם [שלא יקדש רק משתחשך] משום ד' כוסות, ובט"ז ס"ק א' הביא הטעם דצריך קידוש בזמן מצה, ולהלכה נקטינן כב' הטעמים, ובמהרי"ל [הובא בחק יעקב] כתב טעם שלישי שבעינן כל ההגדה וטיבול ראשון רק בלילה ולכן מקדש בלילה שלא יהיה הפסק בין קידוש לתחילת הטיבול ראשון וההגדה, ולפי"ד יכול לקדש שתי דקות קודם צאה"כ וכן לסברת המג"א יכול לקדש דקה שתים קודם וישתה בלילה, אבל לסברת הט"ז בעינן גם אמירת הקידוש דווקא בלילה.

ואם עשה קידוש מבעו"י שבדיעבד יצא אבל חסר לו כוס ראשון והתחיל ההגדה בלילה נראה דישתה עכשיו כוס וימשיך ההגדה ונחשב על הסדר אבל אם גמר ההגדה אינו יכול לשתות ב' כוסות בבת אחת דלא הוי על הסדר ולא יצא כמבו' תע"ב סעיף ח', אלא ישתה ויאמר שוב ההגדה לאחר שתיית הכוס וי"ל דסגי לדין על הסדר במקצת ההגדה.

ואם אמר חלק מההגדה קודם צאה"כ יחזור על הכל לאחר צאה"כ דאמירה קודם שתחשך לא יצא לעיכובא.

לשקול מצות לכזיתים ביו"ט

טו) הנה אע"פ שהתירו מדידה של מצוה כמבו' ש"ו סעיף ז' ו' והטעם דאע"ג דלא הותר שבות אף במקום מצוה מ"מ

מדידה לא הוי איסור כל כך אלא משום עובדין דחול ולהכי התירו במקום מצוה כמבו' במ"ב שם, מ"מ שקילה לא התירו אף לצורך מצוה כמבו' ת"ק סעיף ב' דאסור לשקול בשר אפי' בביתו לידע כמה יבשל ורק מותר ליקח החתיכה בידו ומשער כמה יש בה, [וטבח אומן אף בידו אסור], וכן מוכח בשו"ע בסימן ש"ו דהתיר רק מדידה, ומשמע דשקילה לצורך מצוה אסור, ולידע כמה לבשל זה גם לצורך שמחת יו"ט ואפ"ה אסור. והכי נקטינן דאסור לשקול מצות ביו"ט, ודלא כמו שהובא בדרשו [סימן ת"ק הערה 6 וסימן ש"ו הערה 31]. וכת"ר כתב דאין חילוק בין יו"ט לשבת, אבל הנידון כאן בין בשבת בין ביו"ט אם התירו לשקול לצורך מצוה, וכמו שהתירו למדוד לצורך מצוה אפי' בשבת, ונקטינן דאסור בין בשבת בין ביו"ט וכמו שנתבאר.

רובו ככולו בהסיבה

טז) שאל אם יש להקל למי שרוצה שלא יישפך לו יין על בגדיו דשותה קצת מהכוס מלא בלא הסיבה ואח"כ שותה רביעית בהסיבה, ונראה דאין כאן שאלה של פגום מה ששתה בלא הסיבה, דכיון דלפני השתיה לא היה פגום זהו כוס שאינו פגום אף שהתחיל לשתות בהסיבה לאחר ששתה קצת בלא הסיבה, ובמ"ב ס"ק ל"א הקשה על מש"כ בשו"ע סעיף ט' דכוס גדול שיש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו, והקשה המ"ב דאינו מלא והוא פגום משתית הראשון, ותירץ ב' תירוצים א. דכולם באים מכח הראשון ב. שאה"נ יוצאים יד"ח אבל אי"ז לכתחילה בגלל שזה לא מלא וזה פגום, ונראה דבנידון דידן דהתחיל לשתות בלא הסיבה אין כאן פגום, ואין כאן חיסרון דמלא כיון דזה אותו איש ואותה שתיה וכיון ששתה רביעית בהסיבה שפיר דמי וחשיב מלא ואינו פגום, ורק כשיש כמה אנשים בזה יש לדון כמבו' במ"ב.

ויש מחלוקת אם סגי ברוב רביעית או בעינן רוב כוס אפי' מחזיק כמה רביעיות, ואם שתה קצת בלא הסיבה עד שנתמעט מרב כוס, אפי' שתה רביעית בהסיבה לא יצא לדיעה זו שהרי בעינן רב כוס בהסיבה לדיעה זו, ומ"מ לדינא קיי"ל דסגי ברוב רביעית.

ולכתחילה בעינן לשתות כל הרביעית בהסיבה וא"כ אם יש שם רק פחות מרביעית שנשאר לאחר ששתה קצת בלא הסיבה לאו שפיר דמי לכתחילה דנמצא דלא שתה כל הרביעית בהסיבה.

אבל אם יש שם יותר מרביעית וגם לאחר ששותה קצת בלא הסיבה נשאר רביעית בשופי ושותהו בהסיבה אין כאן בית מיחוש, וצ"ע למה השיב כת"ר שלא לעשות כן.

ואפשר דלפי שיטת י"א שאפי' מחזיק כמה רביעיות צריך לשתות רוב הכוס א"כ לכתחילה צריך כל הכוס [וכמו לשיטה א' ברביעית], וא"כ צריך לכתחילה כל הכוס בהסיבה אפי' נשאר לו רביעית בשופי להסיבה, לשיטה ב'. גם י"ל שיכול לבוא למכשול

קריאת ההגדה בשבת ליל פסח לאור הנר

יז) בר"ה ל"ב ב' תנן שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום וכו' לא עולין

באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה וכו', ומבו' דאע"ג דשופר מ"ע דאו' מ"מ איסור דרבנן דוחה תקיעת שופר דאו', וכן מצינו במילה שאיסור דרבנן דוחה מילה בשמיני.

ובשו"ע ער"ה סעיף ט' כתב ליל פסח שחל להיות בשבת מותר לקרות ההגדה בספר משום דהוי כעין ראשי פרקים דאין ע"ה שלא תהא שגורה בפיו קצת, ובמ"ב ס"ק י"ז הביא מהפמ"ג לצדד שאפי' הוא ע"ה ואין שגור בפיו כלל בלי סידור ואין לו שומר מ"מ אפשר ג"כ דיש להקל שלא לבטל מצות הגדה שהוא מה"ת, והקשה כת"ר מ"ש מר"ה ל"ב ב', דגזרינן לבטל שופר מה"ת בגין איסור דרבנן, ומש"כ להשיב דלא קיי"ל כהמ"ב תמוה דאכתי תיקשי להמ"ב מה נתרץ ואטו הפמ"ג והמ"ב נעלם מהם הדין ששנינו במשנה בר"ה, ועוד איך אפשר לומר על המ"ב דלא קיי"ל כן בלא שמצינו מאן דחולק עליו.

ונראה דל"ק דבהגדה של פסח כו"ע בקיאים ואין צורך לגזור שמא יטה, וממילא אף אם נמצא אחד בעולם ע"ה שלא יודע ראשי פרקים מ"מ לא אסרו עליו והוא ככו"ע שקוראין ההגדה לאור הנר, משא"כ שופר מחוץ לתחום או שנמצא על האילן זה נוגע לכו"ע שצריכים לגזור לא להביא השופר מהאילן וכו' וכו' ממילא גזרו חז"ל גם במקום הפסד מ"ע דאו', משא"כ בהגדה לכו"ע שרי לקרוא לאור הנר לכך התירו גם את הע"ה

עד איזה גיל יש מצוות והגדת

יח) דן אם והגדת נוהג גם בבנו גדול, וז"ל הר"מ בפ"ז מחמץ ומצה ה"א מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן [היינו שזמן המצוות עשה בליל חמשה עשר], שנאמר וכו' ת"ל והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וכו' ואע"פ שאין לו בן אפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביצי"מ, ובה"ב כתב מצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה וכו' ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבנו.

ומיפורש בר"מ דבין אם הוא קטן [לפני י"ג] בין אם הוא גדול [מעל י"ג] מצוה לספר לו.

ובמצוה קנ"ז כתב הר"מ והמצוה הקנ"ז שצונו לספר ביצי"מ בליל ט"ו בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר וכל מה שיוסיף וכו' בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעוול וחמס ואיך לקח ה' נקמתנו מהם ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב וכן והגדת לבנך וכו' ובא הפירוש וכו' אע"פ שאינו שואלך אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין ת"ל וכו'. ומבו' דהמצוה היא בינו לבין אחרים בינו לבין בנו בין גדול בין קטן, ופשוט.

וב"ה בחינוך מצוה כ"א דהמצוה לספר ביצי"מ ולאו דוקא לבנו אלא אפי' עם כל בריה ואפי' עם עצמו אם אין אחרים חייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר כי בדיבור יתעורר הלב.

ומבו' דעיקר המצוה לספר ביצי"מ בלילה הזה בין לעצמו בין לאחרים בין לבנו גדול או קטן הכל מצוה אחת לדבר ביצי"מ.

מה צריך לספר

יט) ופשוט שסיפור יצי"מ זה אך ורק לספר הניסים שהנפלאות שעשה לנו הקב"ה וכמבו' בלשון הפוסקים הובא לעיל ס"ק נ"ז ובלשון החינוך להזכיר הניסים והענינים שאירעו לאבותינו ביצי"מ והיאך לקח ה' נקמתינו מהם ושהיינו עבדים [כמו עבד זה וכו'] ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ומודה לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו וכו' וכו'.

ופשוט שללמוד הלכות פסח אינו כלום ואינו יוצא בזה כלל מצוות סיפור יצי"מ.

מצה לבן קטן או לגדול אודח

כ) דן אם יש רק כזית או לקטן או לאורח גדול, ופשוט לענ"ד שגדול קודם, ול"צ לפנים.

חזר בו מאפיקומן תוכד"ד

כא) אדם שקיים מצוה פשוט שלא יכול לחזור בו תוכד"ד להגיד שמכוין שיהיה שלא לשם מצוה, דבמציאות קיים המצוה ויצא יד"ח, וה"ה באפיקומן, ואף דאם מכוין שלא לשם מצוה לא יוצא [כמבו' במ"ב תע"ה ס"ק ל"ו], מ"מ אם כיוון למצוה ל"ש לחזור בו ואפי' תוכד"ד.

בקבלת תוספת יו"ט בפסח ל"ש שמירה מהמזיקין

כב) כתב שיתכן שאם קיבל יו"ט מבעו"י הוא שמור מהמזיקין, ולענ"ד ליל שימורים כתיב וזה דין בלילה ולא ביום ולא בתוספת יו"ט.

הגאון רבי **מאיר סגל** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

גרם כיבוי ביו"ט – בהדלקת נר שמן שתחתיו מים

במאמר שלפנינו נדון אם מותר להדליק ביו"ט נר פתיל צף הנמצא בכוסית שמן ומתחת השמן יש מים.

שורש הנידון אם יש לאסור בזה: א. משום 'גרם כיבוי'. ב. משום 'מקרב כיבויו'. שמצינו בהם כמה אופנים ודינם חלוק, ונדון במקרה שלפנינו לאיזה אופן הוא שייך:

הקדמה:

בגמרא שבת (קכ:) מבואר שבאיסורי שבת כתיב: 'לא תעשה כל מלאכה - עשייה הוא דאסור, גרמא שרי'. ומצאנו ד' אופנים עיקריים שיש לדון בהם אם יש להם דין 'גרם כיבוי', או דינם ככיבוי, או דינם כ'מקרב כיבויו' [וחלוקים הם בדינם], והם:

א) טלית שאחז בה האור ושופך מים עליה שלא תתפשט האש. ב) מסתפק מהשמן כשהנר דולק. ג) כלי חרס מלאים מים, שמתבקעים ע"י האש ומכבים אותה. ד) הנחת כלי מים תחת האש. ונפרטם כדלהלן:

א. טלית שאחז בה האור:

נפסק בשו"ע (סי' שלד סכ"ד) לגבי טלית שאחז בה האור, שמותר לתת עליה מים כדי שהאש לא תתפשט. וביאר המג"א (תקיד סק"ז) שכיון שהוא 'גרם כיבוי' שאין בו 'מעשה', אלא רק 'מניעה' שמונע מהאש שלא תשרפנו, בזה ודאי מותר.

ולפי"ז אם היו כמה חתיכות שעווה והאש נמצאת בפתילה שבחתיכה אחת, לכו"ע מותר ליטול שאר החתיכות. כיון שזה דומה לבגד שמותר לשפוך מים על החלק שאין שם אש (משנ"ב תקיד סק"ז). וכן נר שנשבר באמצע אף שהפתילה מחברת כל החתיכות מותר ליטול את החתיכה התחתונה (ועיין עוד להלן).

ב. מסתפק מהשמן כשהנר דולק – גרם כיבוי בגוף הנר:

בגמרא ביצה (כב.) מובא שהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום 'מכבה'. ומבואר שאינו נחשב 'גרם כיבוי'.

ונחלקו התוספות והרא"ש בביאור הדבר:

התוספות ביארו 'הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה, מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר, ולכך נראה ככיבוי'[א].

אבן הרא"ש (ביצה סימן יז) ביאר ש'אע"פ שקיי"ל שגרם כיבוי מותר, היינו משום שלא הותר 'גרם כיבוי' אלא כשאינו נוגע בדבר הדולק, אבל השמן והפתילה שניהן גורמין הדליקה, והממעט מאחד מהם ממהר את הכיבוי'. והיינו שכיון שמסתפק מגוף הנר [מחומר הבעירה], הרי זה נחשב כיבוי[ב].

ואינו דומה לבגד שאחז בו האש שמותר ליטול מקצתו או לשפוך מים על החלק שלא אחז שם האש, כיון שגם לדעת הרא"ש, אין איסור להסיר חלק מהנר, אא"כ ייחדוהו לאש זו, ומשא"כ בגד שאחז בו האש שאין הבגד מיוחד לאש (פמ"ג – הובא במשנה ברורה תקיד סק"כ ובשעה"צ ס"ק כב).

וכן אינו דומה לכמה חתיכות שעווה שהאש נמצאת בפתילה שבחתיכה אחת, שבזה אף לרא"ש מותר ליטול שאר החתיכות, כיון שאין זה כגרם כיבוי **בגופו של נר** שהרי אין האש יונקת מאותן החתיכות, ואינן מחוברות יחד, וכן נר שנשבר באמצע, אף שהפתילה מחברת כל החתיכות, מותר ליטול את החתיכה התחתונה, מאחר ואין האש יונקת מאותה חתיכה תחתונה, ואינה מחוברת יחד.

ויש לדון בנר הבדלה קלוע שנתפסה האש באחד מהקליעות, אם נחשב כנר אחד ויהיה אסור לדעת הרא"ש להפריד שאר הקליעות משום 'כיבוי'[ג], לפי שהקליעות מחוברות יחד ונחשב הכל כנר אחד.

ונפק"מ בין תוספות לרא"ש: א) לקצר נר דולק. ב) לתחוב נר דולק בחול.

א) לקצר נר דולק: נר של שעווה דולק ורוצה שלא ידלק כולו, [משום שרוצה שיישאר לו חצי נר, או שיכבה במהרה]. לדעת תוספות מותר לקצרו מלמטה, שכיון שכשחותך הנר אינו ממעט מהאור, אינו אלא 'גרם כיבוי' שמותר לכתחילה [אפילו שלא במקום הפסד], וכדין טלית שאחזה האור. ולדעת הרא"ש אסור כיון שהוא 'גרם כיבוי' **בגופו של נר** שנחשב ככיבוי.

ב) לתחוב נר דולק בחול: נר של שעווה דולק האם מותר לתחבו בחול או להניח חול סביבו שלא ידלק כולו. מבואר בשו"ע (תקיד ג) שתלוי הוא במחלוקת התוספות ורא"ש. לדעת תוספות מותר, שאינו אלא גרם כיבוי, וכדין טלית שאחזה האור. ולדעת הרא"ש אסור כיון שהוא גרם כיבוי **בגופו של נר** שנחשב ככיבוי.

א. ונחלקו האחרונים בכוונת התוספות, אם איסורו מן התורה או רק מדרבנן.

ב. ונחלקו המפרשים בכוונת הרא"ש, אם יש בזה איסור תורה וכפשטות לשון הגמ' שחייב משום מכבה, או שאינו אלא איסור דרבנן, וכ"כ החזו"א (סימן לח).

ג. מלבד איסור 'סותר'.

ובאחרונים [הב"ח תפארת שמואל ט"ז מג"א א"ר וגר"א[ד]] חלקו, שגם לדעת הרא"ש מותר לתחוב נר דולק בחול ואין בזה 'גרם כיבוי בגופו של נר', כיון שאינו עושה שום דבר בגוף הנר, אלא חוצה לו, שלא יוכל לדלוק כשמגיע לחול. וכן הסכים המשנה ברורה (שם).

ולהלכה במחלוקת התוספות והרא"ש:

השו"ע פסק כדעת הרא"ש שאסור לחתוך נר דלוק, כיון שנחשב כ'כיבוי'. והרמ"א פסק כדעת התוספות שמותר, כדין 'גרם כיבוי' וכדין בגד שאחז האש בחלקו שיכול ליטול מקצתו או לשפוך מים בחלק שלא אחז האש. ולא אסרו אלא כשמסתפק מהשמן כשהנר דולק, שעל ידי זה מכהה אורו קצת.

והמשנה ברורה (שם ס"ק יח כ) פסק לדינא כדעת האחרונים שראוי להחמיר בזה כדעת הרא"ש והשו"ע.

אבן כשתוחב את הנר בחול קודם ההדלקה, לכו"ע מותר, ואין זה נחשב 'גרם כיבוי בגוף הנר' הואיל ומתחילה לא ייעד להדלקה את מה שתחב לחול – כמבואר בשו"ע (שם).

ג. כלי חרס חדשים מלאים מים שוודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, ויכבו האש:

לכו"ע הוא נחשב 'גרם כיבוי' שאינו בגופו של נר, אכן תלוי במחלוקת הראשונים אם 'גרם כיבוי' הותר לגמרי או רק במקום הפסד, וכדלהלן:

נחלקו הראשונים בשבת אם 'גרם כיבוי' כזה הותר לגמרי או רק במקום הפסד:

יש מן הראשונים: רבינו יואל (מובא במרדכי שבת שצט) או"ז (הלכות ע"ש סימן כח) ומאירי (שבת קכ:) כתבו שאע"פ שמן התורה 'גרמא' מותרת, מ"מ מדרבנן אסור, ורק במקום הפסד מותר.

אבן בדעת הרא"ש למדו המג"א (תקיד סק"ז) והקרבן נתנאל (ביצה פ"ב אות ס), שמותר לגמרי[ה].

וכן מפורש בסמ"ק (סי' רפב עמוד רצד) שכתב ש'המסתפק מן השמן חייב משום מכבה, פירוש שמכחיש אורו ולא מפני שהוא גורם כיבוי דקיי"ל גרם כיבוי מותר', ע"ש. וכן מבואר במחזור ויטרי (סי' קיג עמוד פ"ח) ש'גרם כיבוי' מותר לגמרי אף שלא במקום הפסד.

ולהלכה:

ד. הובאו במשנה ברורה (תקיד ס"ק כ ובשעה"צ כד)

ה. הרא"ש ביאר שהטעם שאסור להסתפק מן השמן, משום שלא הותר 'גרם כיבוי' אלא כשאינו נוגע בדבר הדולק, אבל השמן והפתילה שניהן גורמין הדליקה, והממעט מאחד מהם ממהר את הכיבוי. ולמדו מזה המג"א והקרבן נתנאל שגרם כיבוי מותר אפילו שלא במקום פסידא, שאל"כ מה קשה לו מגרם כיבוי. אכן הגרע"א (בגליון שו"ע שלד סכ"ב) דחה ראיה זו ע"ש.

הרמ"א (**שלד**, כב) פסק כדעת רבינו יואל וסיעתו המחמירים, שגרם כיבוי אסור מדרבנן שלא במקום הפסד.

אמנם הט"ז (תקיד סוף סק"ו) כתב שמה שאסר רבינו יואל, יחידאה הוא לגבי המתירים, ואין לו חבר בזה. הביאו השעה"צ (תקיד ס"ק לא)

וכן דייק העולת שבת (שלד ס"ק יד) מדברי השו"ע (סעיף כב) שהשמיט חילוק זה וכתב סתם שגרם כיבוי מותר, נראה שדעתו כדעת המתירים.

ולעניין יו"ט מצאנו מחלוקת בראשונים:

רבינו יואל (הנ"ל) כתב: 'דאפילו ביום טוב לא שרינן גרם כיבוי לכתחילה אלא במקום היזק דוקא'.

אמנם בתוספות (ביצה כב. ד"ה והמסתפק) כתב, שמה שמבואר בגמרא (שם) שהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה, 'ע"כ אין איסורו משום 'גרם כיבוי', שהרי גרם כיבוי ביו"ט מותר... אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככבוי'. ומבואר בתוספות שרק בשבת אסרו גרם כיבוי שלא במקום הפסד, אבל ביו"ט מותר 'גרם כיבוי' אפילו שלא במקום הפסד. וכן למדו בדברי התוספות המג"א (תקיד ס"ק יט) והשעה"צ (שם ס"ק לא).

וכחזו"א (לח ו) הוסיף יותר וכתב, שאין כוונת תוספות לחלק בין שבת ליו"ט, ולעולם מותר 'גרם כיבוי', אלא חילקו מדין מוקצה, שאף שמצד דין כיבוי לא שייך שום איסור בלקיחת השמן כיון ש'גרם כיבוי' מותר אף בשבת, מ"מ יש לאסור בשבת משום מוקצה משא"כ ביו"ט שהנר אינו מוקצה אין כל איסור בהסתפקות.

ומצאנו גם באחרונים שנחלקו בזה:

ברמ"א (תקיד ג) הביא מהמהרי"ל שמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה.

אכן במג"א (סק"י) הקשה על הרמ"א, שהרי קיי"ל שגרם כיבוי אסור אם לא במקום הפסד.

ובמאמר מרדכי (סק"י – הובא בשעה"צ סקל"א) כתב ליישב על פי דברי התוספות הנ"ל שיש חילוק בין שבת ליו"ט, וכן כתבו הגר"א ובנהר שלום (ס"ק ז - ח) ובחמד משה (סק"ג) ובפתח הדביר (רסח סק"ב) בשם הר"ש ויטאל.

ובאמת שכדבריהם מפורש בדרכי משה הארוך (תקיד) וז"ל: 'דגרם כיבוי מותר... וכ"כ המרדכי פרק כל כתבי, דלא כרבנו יואל דאוסר גרם כיבוי אף ביו"ט אם לא במקום היזקא'. ומבואר בדבריו, שאע"פ שרבינו יואל שממנו מקור הרמ"א להחמיר בשבת, סובר שאין חילוק בין שבת ליו"ט, מ"מ הרמ"א פסק כמותו להחמיר רק בשבת שגרם כיבוי אסור אם לא במקום פסידא, אולם ביו"ט פסק כהמרדכי [וכהתוספות] שגרם כיבוי מותר אפילו שלא במקום פסידא [וכמש"כ במשנה ברורה ס"ק כה].

ודעת הט"ז (סק"ו) והקיצור שו"ע (צח כה) לאסור 'גרם כיבוי' אף ביו"ט שלא במקום הפסד.

להלכה:

במשנה ברורה (שם) נראה שהסכים כדעת הרמ"א ש'גרם כיבוי' ביו"ט מותר אף שלא במקום הפסד - וכמו שהביא בשעה"צ (לא) דברי המאמר מרדכי.

אכן בחיי אדם (צה ה) ובגר"ז (תקיד ט ובקו"א סק"ג) ובחזו"א (לח ו ד"ה תקיד) החמירו שאין חילוק בין יו"ט לשבת.

וחששו לדבריהם כמה מגדולי פוסקי זמננו ה"ה: הגרשז"א (מאורי האש פ"ג ענף א ובששכ"כ פי"ג הע' נ"ח) ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' נ) וע"ע שו"ת מנח"י (ח"א סי' נ"ו).

ד. מים תחת האש - מקרב את כיבויו:

בגמרא (שבת מז:) מבואר שאסור להעמיד בשבת קערה שיש בה מים כנגד הניצוצות הנופלים מן הנר, והטעם למסקנה הוא, שזה לא בגדר 'גרם כיבוי' אלא הוא 'מקרב את כיבויו', והיינו שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. וביארו התוספות (שם) את החילוק בין זה לבין המעמיד קדירות מלאות מים מול האש שיבקעו וישפכו על האש, שאינו נחשב אלא 'גרם כיבוי', משום ששם יש הפסק הקדירה, משא"כ כאן שהמים מגולים נחשב כמכבה ממש.

עוד מבואר בגמרא שמטעם זה הוסיפו וגזרו שאפילו 'מערב שבת' אסור להניח כלי עם מים תחת הנר לקבל הניצוצות, שחששו שאם נתיר לו מע"ש יבא לעשותו בשבת שחיובו משום מכבה.

ובבה"ל (תקיד ג ד"ה דבר) הביא שנחלקו האחרונים אם מותר ביו"ט לתחוב נר קודם ההדלקה במים ואח"כ להדליקו, אם נאסר כדין 'מקרב כיבויו' שגזרו גם בע"ש או לא. ועיי"ש שהתיר בשם החיי אדם לצורך דבר אחר, ובשם הגר"ז שהתיר לצורך גדול.

מחלוקת הראשונים וההלכה בדין נתינת מים תחת השמן בערב שבת:

דנו הראשונים לפי זה, האם מותר לשים בע"ש מים בכוסית של השמן, וכשיגמר השמן תיפול הפתילה לתוך המים ותיכבה, האם גם בזה גזרו שמא יבוא לעשות כן בשבת למהר הכיבוי.

התוספות (שם) כתבו שמותר כיון שבנתינת המים כוונתו להגביה את השמן ולא לכבות, ולכן לא גזרו שמא יעשה כן בשבת.

ולפי"ז, אם מניח מים תחת השמן בשביל לכבות השלהבת כגון שרוצה שהפתילה הבוערת לא תשרוף את הכוסית או שישאר מעט שמן שלא יבער, יהיה אסור, שזהו בכלל 'מקרב כיבויו', וגם בע"ש יהיה אסור משום שמא יבא לעשותו בשבת שחיובו משום מכבה.

וכן פסק השו"ע (בסימן רסה ס"ד) כדעת התוספות שלא התירו ליתן מים תחת השמן אלא כשכוונתו להגביה השמן, ולא כשכוונתו לכבות.

אכן הרמ"א כתב (שם) בשם הסמ"ג שאפילו אם מטרתו לכבוי - מותר,

מאחר שאין המים גלויים אלא הם תחת השמן, הרי זה כדין המעמיד קדירות מלאות מים מול האש, שכיון שיש מחיצה מפסקת ביניהם אינו נחשב אלא 'גרם כיבוי'. ואינו דומה לתוחב נר במים שדנו האחרונים אם נחשב 'מקרב כיבויו', כיון שבזה אין מחיצה המפסקת בין המים לנר.

ובבה"ל (שם ד"ה גרם כיבוי) ביאר בשם התו"ש בדברי הרמ"א, שאע"פ שהרמ"א פסק (בסימן שלד) שגרם כיבוי אינו מותר אלא במקום הפסד, מ"מ בערב שבת לא גזרו אטו שבת ומותר אף שלא במקום הפסד.

נמצא לפי זה שאם גוי מדליק 'בשבת' נר בשמן לצורך חולה, אסור לישראל לשים מים תחת השמן אף קודם ההדלקה משום 'גרם כיבוי', שלא הותר אלא במקום הפסד. וא"כ נמצא מבואר, שיש אופן שאסור 'גרם כיבוי' גם קודם ההדלקה.

והמג"א (רסה סק"י) הקשה על הרמ"א, שבסמ"ג משמע שבמתכוון לכבוי אסור לתת מים תחת השמן אפילו מערב שבת, ושלא כרמ"א שכתב שאפילו בכה"ג מותר.

אמנם המג"א עצמו כתב להתיר גם כשמתכוון לכיבוי, מטעם אחר, והוא על פי דברי הרא"ש שסובר שכשנותן מים תחת השמן, המציאות היא שאינו ממהר הכבוי כלל, שאפילו אם לא יתן המים, כשיכלה השמן תכבה הפתילה, ולכן מותר בכל אופן.

עוד כתב המג"א להתיר גם כשמתכוון לכיבוי, על פי דברי האו"ז שכתב שכל הגזרה שגזרו בערב שבת, היא רק אם נותן את הכלי עם המים אחר שהדליק את הנר, שבכה"ג דומה לממהר הכיבוי, וגזרו שמא יעשה כן בשבת, אבל אם נותן את המים קודם שמדליק האש, לא גזרו, וכיון שהרגילות היא שנותן את המים קודם שהדליק, לא גזרו[1].

אכן כתב המג"א שמכל הפוסקים שדנו האם גוזרים בזה שנתן מער"ש מים תחת השמן, ולא כתבו סברא זו שבנתינת המים קודם הדלקה אין גזרה, ש"מ שסברו ששייכת הגזרה אף בכה"ג [ושלא כאו"ז].

טעם נוסף להיתר, מצאנו בא"ר בשם הכלבו שכשנותן בנר עצמו מים לא שייך לגזור אטו שיעשה כן בשבת, שכל אחד יודע

---

1. אכן צ"ע שנמצא שנחלקו הראשונים במציאות הדברים, האם כשהשמן נגמר ונופלת הפתילה לתוך המים יש כאן כיבוי ע"י המים, שלדעת הרא"ש המציאות היא שאין כאן כבוי, והאש נכבית מחמת שכבר נגמר השמן, ולשאר הראשונים המציאות היא שיש כאן כבוי, כיון שבדרך כלל הנר כבה לפני הזמן שהיה רגיל להיכבות, ולכן אם מתכוון לכיבוי אסור.

ובפרט שבביה"ל (שם ד"ה מתכוון) הביא מהא"ר שכתב בשם מלבושי יו"ט שכשהשמן קרוב למים כבה הנר, אף שיש עדיין קצת שמן. ומוכח שהכיבוי נעשה ע"י המים ולא מחמת שכלה השמן. וגם שהנה המציאות היא שאחר הכבוי רואים שהפתילה ספוגה במים.

ויתכן שאף כשנשאר שמן, מ"מ מאחר והפתילה תחובה בתוך המים, אין הפתילה שואבת את השמן, ולפיכך כבה האש ולא מחמת המים, ורק לאחר מכן נכנסים המים לתוך הפתילה. ומאידך יתכן שהמים נבלעים תחילה בפתילה והם מכבים את האש, אלא שכיון שיש פעמים כך ויש פעמים כך, נחלקו הראשונים מה המציאות השכיחה. וצ"ע.

שזה אסור, ורק בנותן כלי עם מים תחת הנר, שם יש חשש שיחשוב שמותר לעשות כן בשבת.

נמצא שיש ד' טעמים להתיר ליתן מים תחת השמן 'בערב שבת':

א) שכיון שיש שמן מעל המים הרי הוא כמחיצה המפסיקה וכקדירות עם מים – ונחשב רק 'גרם כיבוי' ולא גזרו בזה בערב שבת אטו שבת (סמ"ג – הובא ברמ"א).

ב) שכשנותן מים תחת השמן, אין המים עושים כיבוי כלל (רא"ש – הובא במג"א).

ג) שלא גזרו באופן זה שמניח המים תחת השמן קודם ההדלקה (או"ז – הובא במג"א).

ד) שכשנותן מים בנר עצמו אין חשש שיעשה כן בשבת (כלבו – הובא בא"ר).

נפק"מ ליתן מים תחת השמן 'בשבת' כשגוי מדליק את הנר לצורך חולה:

מדברי המג"א (שם) עולה שיש נפק"מ בין הטעמים כשמדליק נכרי את הנר בשבת לצורך חולה, אם מותר לישראל לתת מים תחת השמן לפני ההדלקה, שלפי הרא"ש שסובר שאין כאן כיבוי כלל, ממילא הוא הדין שמותר לתת בשבת מים לפני ההדלקה, כיון שאינו כבוי כלל (והביאו הגר"ז שם).

ואילו לפי הטעמים האחרים שכתבו הראשונים שיש בנתינת המים 'מקרב כיבויו', אלא שלא גזרו על זה בערב שבת אטו שיעשה כן בשבת [שגזרו כן רק כשנותן את המים אחר ההדלקה, או שגזרו כן רק בנותן את המים בכלי אחר], א"כ אסור לעשות כן בשבת, כיון ש'מקרב כיבויו'.

ולהלכה:

בא"ד פסק שבשבת אסור כן, שלא פוסקים כרא"ש.

וכן לדברי הרמ"א שהביא בשם הסמ"ג, שכשנותן המים תחת השמן, הרי זה כנותן מים בקדירה שאינו אלא 'גרם כיבוי', א"כ אין זה מתיר אלא בערב שבת שלא גזרו בגרם כיבוי אטו שבת – כמש"כ הבה"ל (הנ"ל), אכן בשבת עצמה אסור, שלא התירו 'גרם כיבוי בשבת' אלא במקום הפסד.

אמנם ב'תהילה לדוד' מבואר שגם לדעת האו"ז מותר אף בשבת (ושלא כהבנת המג"א באו"ז), ולכן כתב שמותר לתת מים תחת השמן בשבת, משום שאפשר לסמוך על הרא"ש שסובר שאין כאן כבוי, בצירוף דעת האו"ז שכשנותן לפני ההדלקה אין כאן 'גרם כבוי'. וכן מבואר באמרי יושר (ח"א סימן קכח).

וכן באבני נזר (סימן רלה), אף שכתב בתחילה כהבנת המג"א שאפשר שגם האו"ז מודה שבשבת יש 'מקרב כיבויו' גם כשנותן המים קודם ההדלקה, ורק שבערב שבת לא גזרו אטו שבת. מ"מ סיים שם שמלשונו לא משמע כן. והיינו שמלשון האו"ז נראה שמתיר אף בשבת עצמה.

ועתה נדון לעניין נתינת מים בכוסית תחת השמן ב'יום טוב':

המדליק נר ביום טוב עצמו ורוצה לתת מים תחת השמן:

לדעת השו"ע (רסה ד) אין מותר אלא כשכוונתו רק להגביה את השמן, אבל במתכוון לכיבוי אסור כיון שהוא בכלל 'מקרב כיבויו'.

אכן בדעת החולקים על השו"ע ומתירים ליתן מים תחת השמן בע"ש גם כשכוונתו לכיבוי, לעניין נתינת מים תחת השמן ביו"ט יהיה תלוי בדעות הנ"ל:

לפי דעת הרא"ש מותר כיון שאין בזה כיבוי כלל ע"י המים.

ולדעת האו"ז יהיה תלוי במחלוקת האחרונים בדבריו, ל'תהילה לדוד' והאבני נזר יהיה מותר אף ביו"ט, כיון שאין נחשב בזה כלל 'מקרב או גרם כיבויו'. ולמג"א יהיה אסור לשים ביו"ט מים תחת השמן משום 'מקרב את כיבויו' – וכמבואר במג"א (רסה) לעניין כשנותן את המים בשבת לפני שמדליק הנכרי את הנר.

ולדעת הרמ"א בשם הסמ"ג שאין בזה 'מקרב כיבויו' כיון שהשמן נחשב כמחיצה המפסקת, ואין אסור אלא רק משום 'גרם כיבוי', יהיה תלוי במחלוקת אם 'גרם כיבוי' הותר ביו"ט שלא במקום הפסד [הובאה לעיל]: לדעת הרמ"א עצמו בשם מהרי"ל מותר 'גרם כיבוי' ביו"ט, אף שלא במקום הפסד (כנ"ל), וכן פסק המשנה ברורה, והחיי אדם הגר"ז והחזו"א חולקים. בדעת השו"ע היה נראה להוכיח ש'גרם כיבוי' הותר לגמרי ביו"ט, שכתב (תקיד ס"ג) שאף שאסור לתת נר דולק בתוך חול כהרא"ש, כיון שגרם כיבוי בגוף הנר נחשב ככיבוי (כנ"ל), מ"מ קודם ההדלקה מותר. הרי ש'גרם כיבוי' קודם ההדלקה לא נאסר כלל.

והיה נראה לדחות ראיה זו, שכמו שמותר לחתוך נר קודם ההדלקה, ואינו נחשב 'גרם כיבוי', ה"ה כשמניח את הנר בחול, שנמצא שמה שבחול לא עמד להדלקה, ומשא"כ כששם מים מתחת השמן, אף שהניח המים קודם ההדלקה, מ"מ כיון שהמים פועלים לאחר ההדלקה, נמצא שכבר הכין את הכיבוי, וזה ודאי נחשב 'גרם כיבוי' כמו שמבואר ברמ"א רסה ד.

אמנם זה אינו, שבטור (סימן תקיד) כתב להתיר לתת נר בעפר קודם ההדלקה [-כן פירש הב"י דבריו] רק משום ש'גרם כיבוי שרי'. ומבואר שלמד שנתינת נר בחול לפני ההדלקה, אינה דומה לחתך הנר, וע"כ הוא משום שהחול מסייע בכיבוי האש כמו מים, וא"כ תחזור הראיה ש'גרם כיבוי' מותר אף שלא במקום הפסד.

וכן יש להוכיח בדברי המשנ"ב (תקי"ד ס"ק כא) שכתב שאף לדעת האחרונים שחלקו על השו"ע והתירו לתת נר בחול גם לאחר ההדלקה, מ"מ לא יתן את הנר בצוונגיל [צבת], משום שבזה עושה מעשה בגוף הנר למהר כיבויו שאסור לפי השו"ע שפסק כהרא"ש.

ומבואר, שמ"מ קודם ההדלקה מותר לתת נר בצוונגיל, ולא נחשב אף 'גרם כיבוי', וע"כ הטעם הוא שמתחילה לא היה עומד לדלוק יותר מהזמן הקצוב.

ודאיתי בספר 'נתיבות שלום' (על מסכת שבת סימן נט) שכתב ליישב שאין

מדברי המשנ"ב ראיה שקודם ההדלקה לא נחשב 'גרם כבוי', שבאמת אפשר לומר שבאופן שהכבוי העתידי מוכן קודם ההדלקה, נחשב 'גרם כיבוי' כיון שע"י ההדלקה האדם מביא את השלהבת למצב כזה שאח"כ תיעשה בה פעולת כבוי, ומה שהתיר המשנ"ב לתת צוונגיל קודם ההדלקה, הוא משום שדיבר לשיטת הרא"ש הסובר שגרם כיבוי מותר אף שלא במקום הפסד (וכנ"ל מהמג"א), ונאסר רק כשעושה את ה'גרם כיבוי' ע"י נטילה מגוף הדבר הדולק, וסובר שהנחת צוונגיל הרי היא כחותך מגוף הנר, ולכן אין להניחו אחר ההדלקה, אך קודם ההדלקה שאין כאן עדיין דבר דולק, אינו אלא 'גרם כיבוי' שמותר לדעת הרא"ש אף שלא במקום הפסד. ובזה מיושב גם מה שהתיר השו"ע לתחוב נר בחול קודם ההדלקה, אף שהוא 'גרם כיבוי' כמבואר בטור, ומשום שהשו"ע סובר ש'גרם כיבוי' מותר אף שלא במקום הפסד[ז]. אכן לדעות הסוברים כרמ"א (שלד כב) שאין היתר 'גרם כיבוי' בשבת אלא במקום הפסד, א"כ י"ל שלדעתם אין להניח מים תחת השמן אף קודם ההדלקה. אמנם לרמ"א עצמו והמשנה ברורה מותר, שלשיטתם הותר ביו"ט 'גרם כיבוי' אף שלא במקום הפסד.

תורת העולה:

להדליק ביו"ט נר שמן שיש בו מים – שע"כ יכבה:

מעיקר הדין יש להתיר ביו"ט להדליק נר שמן שיש בתחתיתו מים:

א) משום איסור 'מקרב כיבויו', אין לחשוש כיון שהמים מכוסים – וכמש"כ הרמ"א (רסה ד).

ב) משום 'גרם כיבוי בגופו של נר', אין לחשוש לפי שעושה כן קודם הדלקה - כמבואר בשו"ע (תקיד ג).

ג) משום 'גרם כיבוי' שלא במקום הפסד, אין לאסור. א] כיון שלהלכה 'גרם כיבוי' ביו"ט מותר – כמו שפסקו הרמ"א, הגר"א והמשנה ברורה. ב] ואף להמחמירים ב'גרם כיבוי' אף ביו"ט, מ"מ כאן יש לצרף דעת הרא"ש שסובר שאין המים פועלים כיבוי כלל - וכן פסק בגר"ז (רסה ט) עיי"ש בדבריו שמבואר שהמג"א כוונתו להכריע כדעת הרא"ש. וכן הוא דעת החזו"א (לח סק"ח). ג] גם שיטת האו"ז [לפי ה'תהלה לדוד' ו'האבני נזר'] שאין איסור כלל כששם את המים בתוך הנר.

ואין להחמיר בזה אלא לדעת השו"ע, שיש בזה 'מקרב כיבויו' כשמתכוון לכבות [ועיין הערה ח].

ז. וכמו שדייק ה'עולת שבת' (שלד ס"ק יד) מדברי השו"ע שהשמיט חילוק זה וכתב (בסעיף כב) סתם שגרם כיבוי מותר, שנראה שדעתו כדעת המתירים 'גרם כיבוי' אף שלא במקום הפסד.

ח. אמנם בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק יח - דיני הדלקת הנרות בערב שבת שאלה יז ובהערות שם) שכתב להתיר לשים מים תחת השמן גם בע"ש כשכוונתו שלא יתנפץ הכוסית, וז"ל: 'שהרי כאן אין כוונתו לכיבוי האש, אלא לצנן את הכוס כדי שלא יתנפץ, וכל שאין כוונתו לכבות מותר, כמבואר בשו"ע שם. ועוד שאפילו אם אפשר שהדבר נחשב

וכן לדעת הסמ"ג שנחשב 'גרם כיבוי', ודווקא לדעות המחמירות ב'גרם כיבוי' אף ביו"ט שלא במקום הפסד.

אכן אסור להעמיד נר שעווה בתוך מים גם קודם ההדלקה כדי שיכבה כשמגיע למים, שבאופן זה לכו"ע הרי זה 'מקרב כיבויו' כיון שאין שום דבר חוצץ בין האש למים, ויש מקילים במקום צורך גדול [כמובא בבה"ל תקיד ג ד"ה דבר].

קיצור הנידון גבי הדלקה ביו"ט בפתיל צף, כשיש מים תחת השמן

עודדו לאסור להדליק ביו"ט בפתיל צף כששמים תחת השמן מים, משום שהוא נחשב 'מקרב כיבויו' שחמור יותר מ'גרם כיבוי' – כמבואר בבה"ל (תקיד ג ד"ה דבר), ואף שבבה"ל דיבר על הנחת נר במים לאחר ההדלקה, מ"מ מבואר בבה"ל (רסה ד ד"ה גרם) שבשבת אין מותר ליתן מים גם קודם ההדלקה אלא במקום הפסד, ורק בע"ש לא גזרו אטו שבת, וכאן שהוא ביו"ט עצמו.

אכן דיוקם של דברים:

א. בבה"ל (תקיד ג ד"ה דבר) דיבר כששמים את **הנר עצמו בתוך מים,** שזה נקרא **'מקרב את כיבויו',** וזה אסור גם בע"ש ובעיו"ט גזירה אטו שבת (כמבואר בסימן רסה ס"ד), וכ"ש ביו"ט עצמו, ובזה אין גם היתר של 'מקום פסידא'[ט] אלא רק לצורך גדול (כמו שהביא בבה"ל שם מהט"ז).

ב. הנידון שלפנינו, הוא כשהפתילה נתונה בשמן ולא במים, אלא שתחת השמן יש מים, וזה לא נחשב **'מקרב כיבויו'** – **אלא לדעת השו"ע** (רסה ד) כל שכוונתו בנתינת המים היתה לצורך כיבוי. **אכן לדעת רמ"א** (שם) אינו נחשב 'מקרב כיבויו'.

אלא שנחלקו הראשונים האם נחשב עכ"פ 'גרם כיבוי' או אפילו 'גרם כיבוי' אינו, וכדלהלן:

ונפק"מ: אם מותר בשבת עצמה [כגון שמניח המים תחת השמן והגוי מדליק לצורך חולה], או ביו"ט עצמו [לשיטות ש'גרם כיבוי' אסור אף ביו"ט, וכדלהלן], שאם נחשב 'גרם כיבוי' אין מותר אלא במקום פסידא, ואם אינו גרם כיבוי, מותר לגמרי.

א) ברמ"א (שם) בשם הסמ"ג מבואר שרק בשבת עצמה נחשב 'גרם כיבוי', ולכן לא גזרו ע"ש אטו שבת, ומותר אפילו שלא במקום פסידא, אבל בשבת [וביו"ט – למ"ד גרם כיבוי אסור ביו"ט] עצמה אין היתר אלא במקום פסידא ככל דין 'גרם כיבוי' – כמבואר בבה"ל (ד"ה גרם).

ב) במג"א (שם סק"י) הביא מהרא"ש (שבת פ"ג סימן כד) שכתב הטעם שמותר לשים מים תחת השמן אף שכוונתו לכיבוי, משום שאינו נחשב אפילו 'גרם

ככוונה לכבות את האש, מ"מ יש לצרף את מש"כ הרמ"א שם שי"א שאפילו מתכוין לכיבוי שרי, ואין לאסור ליתן מים בכוס כדי שלא יתנפץ'.

ט. שלא הותר כן אלא 'בגרם כיבוי' ולא ב'מקרב כיבויו'.

כיבוי', כיון שלדעתו אין האש נכבית מחמת המים, אלא משום שהפתילה כבר אינה שואבת שמן. וכתב המג"א שלדעת הרא"ש מותר אפילו בשבת וביו"ט עצמו.

ולא נתבאר במג"א אם כוונתו להכריע כדעת הרא"ש, ונחלקו בזה הפוסקים, וכדלהלן:

בבה"ל נראה שאין כוונת המג"א להכריע כרא"ש.

אכן בגר"ז (שם ט) מבואר שכוונת המג"א להכריע כדעת הרא"ש.

ובחזו"א (לח סק"ח) מבואר יותר, שכל הראשונים מודים לרא"ש שאין כאן כיבוי, ומה שכתבו הראשונים טעמים אחרים להתיר כששם מים תחת השמן, משום שהם דיברו באופן שהפתילה עצמה נופלת למים ונכבית. וכן בברכי יוסף (מחזיק ברכה סימן רסה) נקט כדברי החזו"א.

ג) באו"ז (הובא בדרכ"מ ובמג"א) כתב שאין איסור 'קירוב וגרם כיבוי' קודם ההדלקה.

ולא נתבאר להדיא באו"ז אם כוונתו להתיר רק בע"ש או גם בשבת וביו"ט עצמו, ונחלקו בזה הפוסקים, וכדלהלן:

במג"א נראה שלא התיר האו"ז אלא בע"ש ולא בשבת עצמה[*].

באבני נזר (סימן רלה סק"ה) כתב שאפשר שגם האו"ז לא התיר אלא בע"ש שלא גזרו אטו שבת, אלא שכתב שמלשונו לא משמע כן.

ב'תהלה לדוד' (רסה סק"ז) ובאמרי יושר (ח"א סימן קכח) כתבו שלדעת האו"ז מותר אפילו בשבת עצמה.

ג. 'גרם כיבוי' ביום טוב: גם לשיטות שמים תחת השמן נחשב 'גרם כיבוי', יהיה תלוי דין זה אם נאסר 'גרם כיבוי' ביו"ט שלא במקום פסידא, ונחלקו בזה הפוסקים, וכדלהלן:

הרמ"א (תקיד ג) בשם מהרי"ל כתב ש'גרם כיבוי' מותר ביו"ט, אף שלא במקום הפסד, וכן פסק הגר"א והמשנה ברורה (כמבואר בשעה"צ שם ס"ק לא).

והחיי אדם הגר"ז והחזו"א חולקים שאף ביו"ט אסור.

העולה לדינא בהדלקת פתיל צף ביו"ט כשיש מים תחת השמן:

הצד לאסור הוא: דעת השו"ע שפסק כתוספות, שכל שכוונתו לכיבוי נחשב 'מקרב כיבויו' ואסור [אכן כבר הבאנו לעיל בהערה ח' משו"ת 'אור לציון' שכששם את המים כדי שלא יתנפץ הכוס, אפשר שגם לשו"ע אינו נחשב שכוונתו לכיבוי. וגם צירף שם דעת הרמ"א שנחשב רק 'גרם כיבוי']. ולדעת הרמ"א שנחשב 'גרם כיבוי' היינו דווקא למחמירים ב'גרם כיבוי ביו"ט'.

*. שנראה שלא התיר בשבת עצמה אלא לדעת הרא"ש שאין המים פועלים כיבוי כלל, ולא לדעת האו"ז שהביא שם.

אכן מאידך:

לדעת הרא"ש אין בזה כלל דין 'כיבוי' אף לאחר שהנר דולק. והגר"ז והחזו"א פסקו כמותו.

לדעת האו"ז אין בזה דין 'כיבוי' כששמים המים לפני ההדלקה אף בשבת עצמה (לדעת רוב האחרונים, ושלא כמג"א).

וכן פסק כמותו ב'תהילה לדוד' [בצירוף שיטת הרא"ש].

אף לדעת הרמ"א שפסק כסמ"ג שיש בזה עכ"פ 'גרם כיבוי', מ"מ דעת הרמ"א עצמו כמש"כ המהרי"ל שאין 'גרם כיבוי' ביו"ט. וכן פסקו הגר"א והמשנה ברורה.

ועל כן נראה שוודאי יש להתיר מעיקר הדין בדבר שהוא דרבנן בגרם כיבוי.

הגאון רבי **חיים דיסלדורף** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

אבל ברגל אם יכול ללבוש בגד חדש

כתב הרמ"א ביו"ד סי' שפ"ט ס"ג י"א דאסור ללבוש בגדי שבת תוך ד' שבועות הראשונים, אבל אח"כ מותר אפי' על אביו ואמו, וכן לעשות **בגדים חדשים,** אבל נהגו איסור כל י"ב חודש. והיינו דמדינא דגמ', אסור לאחר השבעה רק בגד שיש בו ג' תנאים, **לבן חדש ומגוהץ**. והאיסור הוא עד שלשים, ובאביו ואמו עד שיגערו בו חביריו. ומצד המנהג נהגו שלא ללבוש בגדי שבת בשבת, אפי' אינו לבן או חדש. וטעם המנהג, מצד שבגדי שבת ניכר גיהוצם, לכן החמירו בהם. וכן שלא ללבוש בגדים חדשים, אפי' אינם לבנים ומגוהצים. ועיקר המנהג היה עד ד' שבועות אבל נהגו כל י"ב חודש. ומקור המנהג הביא הב"י מהכל בו.

ויש לברר לגבי המנהג לא ללבוש בגד חדש האם המנהג הוא **גם ביו"ט** דהרי ברגל איכא מצות שמחה, ואולי ברגל לא נהגו בזה (ובפרט בנשים דעיקר מצות שמחה, היא בבגד חדש). וכן יש לברר לגבי המנהג שהיו נוהגים בזמנם שלא ללבוש בגדי שבת בשבת באבלות כל י"ב חודש (כמו המנהג שנתבאר ברמ"א בריש סי' תקנ"א לגבי שבת חזון), האם גם ביו"ט נהגו בזה, ולא לבשו בגדי שבת.

בגדי שבת לאבל ברגל

ותחילה נבוא לברר האיך נהגו בבגדי שבת ברגל, ואח"כ נבוא לבאר לענין בגדים חדשים ברגל. והנה ביו"ד סי' שצ"א ס"ב-ג' מבואר ברמ"א, דבעל ברית אבל לובש בגדי שבת, וכמו"כ שושבין המוביל חתן לחופתו לובש בגדי שבת. ומקורו במהרי"ל, שהביא מספר הפרנס שמותר לבעל ברית ומוהל ללבוש בגדי שבת אע"פ שהם אבלים, וכ' אלמא **דחשיב ליה כרגל,** מדשרי ליה בגדי שבת. ומבואר דבעל ברית הוא כרגל ולכן שרי ליה בגדי שבת, אפי' לפי מנהגם שהיו לובשים בגדי חול בשבת. והיינו **דברגל שרי בגדי שבת** (וכעין זה מצינו בתשעת הימים, שמנהגם היה לא ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, כמבו' ברמ"א תקנ"א ס"א. ומ"מ כ' הרמ"א, דבעל ברית לובש בגדי שבת. והיינו דבעל ברית חשיב כרגל, וע"כ לובש בגדי שבת אפילו שלמנהגם לא לבשו בגדי שבת בשבת חזון). ועי' בשו"ת נוב"י תנינא יו"ד סי' רי"ג, שהאריך בדברי המהרי"ל, דמילה חשיבא כיו"ט וכל מה שהותר ביו"ט הותר במילה ע"ש.

ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' צ"א כתב דברגל לובש בגדי שבת, ואייתו כנ"ל מבעל ברית (ואעתיק לשונו אף שהאריך קצת אך נוגע מאוד לענייננו), וז"ל בהיותי אבל נסתפקתי אם ללבוש ברגל בגדי שבת.. וגם היה אז אחר שלשים כי החגים בטלו גזירת ל'. והנה ברמ"א יו"ד סי' שפ"ט מבואר שנהגו שלא ללבוש בגדי שבת כל י"ב חודש, והטעם בזה נראה, ממ"ש בירושלמי הובא בטור שם, שעל אב ואם אסורים בגיהוץ עד שיגיע הרגל ויגערו בו חביריו שילבוש מגוהצים לכבוד הרגל, ע"ש. והובא בשו"ע סי' שפ"ט. וידוע דאיסור בגדי שבת הוא משום הא דגיהוץ, ועי' ש"ך שם סק"ב. וממילא יש לאסור אף ברגל, וכדמוכח להדיא מד' הרמב"ן והרא"ש דדוקא כשיגערו בו חביריו שרי, אבל בלא"ה אסור אף ברגל במגוהצים. אבל באמת נר' דשרי, דהא כ' מהרי"ל והובא ברא"ש סי' שפ"ט, שאבל שיש לו ברית מילה מותר ללבוש בגדי שבת מפני שיו"ט שלו הוא, וכדקימ"ל ס"פ בכל מערבין, שיום שעושה מצוה הוה יו"ט שלו, ועי' נוב"י מ"ת חי"ד סי' רי"ג שהאריך לבאר דהוה כרגל, א"כ מוכח מזה דברגל מותר ללבוש בגדי שבת. ואף דמוכח ברמב"ן ורא"ש שגיהוץ אסור ברגל, היינו גיהוץ ממש שאינו אלא בלבנים וחדשים אבל בגדי שבת שהוא רק חומרא בעלמא משום דדמי לגיהוץ, שפיר הקלו ברגל כיון שמצוה לשמוח בו, ואף בשבת נראה דשרי מעיקר הדין להחליף בגדיו, דהא חילוף בגדים בשבת ויו"ט הוא דינא דגמ' בשבת קי"ג, ובאבילות הוא רק חומרא בעלמא, ורק בשבת מחמיר הרמ"א לפי שאין בו מצות שמחה, אבל ברגל שצריך לשמוח בו ודאי דשרי, וכ"כ הנו"ב שם דלהכי מיקל מהרי"ל בבגדי שבת מפני שאינו גיהוץ ממש, והוי רק חומרא בעלמא. ולפ"ז מותר אף בתוך שלשים, וכהא דמהרי"ל שהזכרנו, ובמעשה רב סי' קצ"ז הביא שהגר"א התיר לאבל ללבוש בגדי שבת אפי' בכל שבת, והיינו משום דס"ל דהוי חומרא בעלמא וכמש"ל, ועכ"פ ברגל, נראה דאף להרמ"א שרי, משום מצות שמחה וכמש"ל, עכ"ד.

וביון שמצינו שהמנהג שלא ללבוש בגדי שבת אינו נוהג ברגל, א"כ י"ל דגם המנהג שלא ללבוש בגדים חדשים לא נוהג ברגל.

סתירה לזה מדברי המ"א בענין שינוי בגדים ברגל

אך מצינו בפוסקים סתירה לזה, דבמ"א סי' תקמ"ח סק"ד גבי מי שמת לו מת ברגל, דנוהג דברים שבצנעא. וכ' המ"א דאינו משנה כסותו, אע"פ **ששאר אבל משנה כסותו במועד** מ"מ זה שמת לו במועד אכתי לא חלה עליו אבילות, מהר"י מינץ. והביאו במ"ב שם סקט"ו. ומבואר **דאבל ברגל היה משנה כסותו** ולא היה לובש יו"ט כמו המנהג שלהם בשבת. ורק במת לו מת ברגל נשאר עם בגדי הרגל. ולפ"ז צ"ב האיך בעל ברית לובש בגדי שבת מפני שהוא כרגל, הרי גם ברגל גופיה היו משנים כסותם.

ישוב הסתירה בענין בגדי אבל ברגל

ובדברי סופרים כ' כמה דרכים לישב, ויש לדון בדבריו וכדלהלן.

א) דמ"ש המ"א דברגל משנה כסותו, כונתו בתוך שלשים, אבל לאחר שלשים אינו משנה. ולפ"ז בעל ברית שלובש בגדי שבת,

לדעת המ"א היינו לאחר שלשים (דשם ביו"ד נחלקו בזה הפוסקים, וע"כ דלהמ"א מותר רק אחר שלשים).

אך יש לדחות ביאור זה, משום דמקור דברי המ"א ממהר"ם מינץ (תשובה ק"ז), ושם איירי מפורש על כל י"ב חודש.

ב) דמ"ש המ"א דברגל משנה כסותו, היינו **בחוה"מ,** אך **ביו"ט** אינו משנה כסותו.

אך זה דחוק בדברי המ"א שכ' "**ברגל** משנה כסותו", ולא ביאר דהיינו רק בחוה"מ, אבל ביו"ט אחרון לובש בגדי שבת. ועוד דבחוה"מ להרבה פוסקים אין חיוב ללבוש בגדי שבת, וא"כ מאי 'משנה כסותו' איכא, עי' שעה"צ רי"ס תק"ל. ואף שצריך בגדים קצת יותר טובים משל חול, קשה לומר על זה לשון "משנה כסותו". ועי' כה"ח סי' תקמ"ז אות ל"ה שהביא משו"ת מהר"י ברונא סי' קפ"א שגם ביו"ט משנה כסותו, ע"ש.

ג) דמ"ש המ"א דברגל משנה כסותו, היינו מבגדי יו"ט לבגדי שבת, דהרי בגדי יו"ט צריכים להיות יותר טובים משל שבת, כמבואר במחבר בסי' תקכ"ט, ואבל שמשנה כסותו ברגל, היינו דמוריד מבגדי יו"ט **לבגדי שבת,** אך לא לבגדי חול. ולפ"ז א"ש דבעל ברית שהוא כיו"ט שלו וכרגל דמי, כשהוא באבלו לובש **בגדי שבת** ולא בגדי יו"ט, כמו ברגל שלובש רק בגדי שבת.

אך גם תי' זה צ"ב, דהרי במילה לובשים בגדי שבת ולא מצינו שצריך מלבוש יו"ט (דבפוסקים מוזכר על ברית לבישת בגדי שבת ולא מוזכר בגדי יו"ט), וא"כ נמצא שבעל ברית באבלו לא משנה בגדיו משאר בעל ברית, ואילו ברגל משנה מבגדי יו"ט לשבת. גם נמצא לפ"ז שבעל ברית אסור בבגדי יו"ט, וזה לא נתפרש. ועוד דלאו כו"ע יש להם בגדי יו"ט יותר טובים משל שבת, וא"כ נתת דבריך לשיעורים דמקצת אבלים ישנו לבגדי שבת ומקצת ישנו לבגדי חול (ועי' שו"ת מהר"י ברונא הנ"ל).

ד) דהנה הטעם שאין בכך משום אבילות בפהרסיא למנהגם שאבל לובש בשבת בגדי חול, ביאר הלבוש (או"ח תקנ"א סי' ט"ז לענין המנהג בשבת חזון) שהבריות אומרות אין לו בגדים אחרים, ואפי' אם ידוע שיש לו, אין נראה כ"כ אבילות דלפעמים אין אדם מקפיד על עצמו כ"כ לטרוח בשינוי בגדיו, כי אם הכותנת שעליה הקפידו ואותה אסור לשנות, ע"ש. והיינו דאינו ניכר כ"כ השינוי, כי פעמים שלא היו מחליפים הבגדים לשבת. ודומה לזה כ' הערוה"ש שם, דלפנים בישראל לא היה שינוי כ"כ בין שבת לחול, שהיו לובשים אותו סוג בגד, אלא שבשבת היה סחורה (בד) משובחת יותר, אבל בהמשך הדורות היה שינוי גדול בין מלבושי שבת לחול, וע"כ הנהיגו ללבוש בגדי שבת, דאל"כ הוה פרהסיא, ע"ש בהמשך דבריו. ולפ"ז י"ל, דבברית שדרך בעלי הברית היה להקפיד על בגד של שבת דוקא או בגד מהודר, ע"כ התירו לאבל בגדי שבת, כיון שהוא 'כרגל' שלו, והכונה שהיה הדרך להקפיד. משא"כ ברגל שנראה שלא הקפידו כ"כ, ולכן ל"ח פרהסיא אם לובש בגד חול.

ה) עוד כ' דבשמחה של יחיד הקלו יותר לפי שהוא כרגל שלו, וברגל של יחיד אם לא ילבש בגד חשוב יתבטל שמחתו לגמרי,

אבל ברגל דרבים שכולם בשמחה, לא יתבטל לגמרי משמחת יו"ט ע"י שלובש בגדי חול.

בגדים חדשים ברגל

והיינו העולה מזה דבפשטות גם ברגל אבל משנה בגדיו (לפי ביאור ג' ד' ה'), ואולי משנה רק מבגדי יו"ט לבגדי שבת ולא לבגדי חול, וכמ"ש.

ונמצא דלא נתבטל המנהג מחמת יו"ט ואבל לא לבש בגדי יו"ט, אף שיש בכך פגם בשמחת יו"ט, מ"מ שינו הלבוש. ולפ"ז מסתבר ש**גם המנהג שלא ללבוש בגד חדש**, נהגו גם ביו"ט. וגם לפי הביאורים שברגל לא נהגו לשנות מלבושם אלא לובשים בגדי יו"ט, ורק בתוך שלשים או בחוה"מ משנה. וא"כ י"ל דגם מנהג דבגד חדש לא נוהג ביו"ט. מ"מ אין ראיה מזה שלובשים בגדי שבת לבגדים חדשים, דבד"מ סי' שפ"ט כ' **דבגד חדש חמור** מבגדי שבת (כשם שבזמנינו מקילים בבגדי שבת ולא מקילים בבגדים חדשים. וכ"כ במ"ב רי"ס תקנ"א שחתן קודם נישואיו בשבת חזון, רשאי ללבוש בגדי שבת אך לא בגדים חדשים), וא"כ אין מקור להתיר בגדים חדשים.

ובדברי סופרים סי' שצ"א ס"ב בבה"ל וכן בדברי סופרים הקצר פל"ז סע' סב **מסיק להתיר בגדים חדשים** ביו"ט לאחר שלשים, כיון שברגל לא נהגו לשנות כסותו (וכמו בביאור א' ב'), א"כ גם בגדים חדשים לא נהגו איסור ברגל. וצ"ב דאין ראיה מבגדי שבת לבגדים חדשים. גם דנראה יותר שברגל שינו כסותם וכמ"ש.

ובפמ"ג סי' תקמ"ח א"א סק"ה על דברי המ"א שמי שמת לו מת ברגל אינו משנה כסותו, כתב וצ"ע אי יכול ללבוש בגד חדש, ע"ש. ומבואר דאף מי שאינו משנה כסותו, מ"מ בגד חדש יש להסתפק. ומוכח דבגד חדש חמיר טפי.

אלא די"ל, דכיון שנוהג דברים שבצנעא, חמיר עכ"פ לענין שלא ילבש בגד חדש, **שמוסיף שמחה** יותר מבגדי יו"ט הרגילים (ובד"ס כ' דאין ראיה מהפמ"ג, דאיירי בתוך שלשים).

ובחכ"א כלל קס"ט ס"א לענין מי שמת לו מת ברגל, כ' דדין איסור גיהוץ ותספורת נוהג ברגל ולא רק מצד דיני הרגל שאסור גיהוץ ותספורת לכל אדם "אלא אף מתורת אבל, וכן אע"פ דמתורת רגל היה מותר ללבוש כלים **מגוהצים חדשים ולבנים** ושאר דברים המותרים בחוה"מ, כגון הבא ממדנה"י וכו' דמותרין לספר ולכבס, **מדין אבילות אסור בכולם** כמו בחול" עכ"ל.

ומבואר שאסר כלים חדשים למי שמת לו מת ברגל. ומוכח שהמנהג לאסור בגדים חדשים נוהג גם ברגל. אך י"ל כנ"ל, דשאני מת לו מת ברגל שנוהג דברים שבצנעא, ואם ילבש חדשים יוסיף לו שמחה (וגם איירי בתוך ל', כמ"ש בד"ס על דברי הפמ"ג וכנ"ל). אך יותר מזה, דהחכ"א **לא איירי על המנהג** שלא ללבוש חדשים, אלא על דינא דגמרא דמגוהצים, דהאיסור מדינא בבגד מגוהץ תוך שלשים, הוא אם יש ג'

תנאים, לבן, מגוהץ וחדש, וע"ז כ' שברגל אסור בזה מדינא מצד דיני אבילות, דתוך שלשים אסור במגוהצים (ולכן כ' דעולה למנין שלשים, כיון שיש עליו דיני אבל ברגל בדבר שמצד הרגל היה מותר ומצד דיני אבילות אסור. וזה שייך רק במה שאסור מצד הדין ולא במנהג).

בגד חדש לאשה

ומ"מ לאשה אבלה, מסתבר דמותר בגדים חדשים ברגל, דהרי **עיקר** מצות שמחה מבואר בגמ' דבעלה משמחה בבגדי צבעונין, וכי נהגו מנהג לאסור במקום מצוה דאוריתא. ואף שבאנשים ג"כ יש שמחה בבגד חדש, מ"מ אין זה עיקר מצות שמחה, ובזה נהגו איסור. אך בנשים לא מסתבר שנהגו איסור (ועי' ציוני הלכה עמ' תל"ז הערה י"ג).

ובאשה שמתגוררת לבדה, זה תליא בפלוגתא אי מצות שמחה הוא חיוב על האשה, או דהחיוב הוא רק אם יש מי שישמחה, ולא חיוב עצמי.

בגד חדש בשמחות

ובחתן האם יכול ללבוש בגד חדש לחופתו כשהוא אבל, מסתבר ג"כ שבזה לא היה מנהג לאסור, כי חתן דומה למלך, ומסתברא שלא נהגו בו איסור. שו"ר שהביאו ראיה לזה, דהרי יש שהתירו תספורת וציפורנים לחתן אף בתוך שלשים, אע"פ שבתוך שלשים אסור בהם מדינא, משום מלך ביפיו, (עי' הג' רעק"א סי' ש"צ), וכ"ש בגדים חדשים שזה רק ממנהגא. (ואפשר דגם בגד לבן מגוהץ חדש (כמו חולצה) שאסור מדינא ל' יום או עד שיגערו וכו', יתכן שזה מותר כתספורת), וכ"ה בציוני הלכה עמ' תכ"ז בשם הגריש"א.

וי"ל לענין **אביו ואמו של חתן**, כשהם תוך יב"ח, אם רשאים ללבוש בגד חדש, דהרי מותרים ליכנס לחתונה, לפי שיו"ט שלהם הוא. ואף אם נימא דביו"ט לא נהגו להתיר בגד חדש, אולי בשמחת נישואין שהקפידו יותר על הבגדים (ובפרט בנשים), לא נהגו איסור בבגד חדש (ואפ' דיש לצרף דיש אומדנא של מחילת הנפטר על זה בשמחה של צאצאיו, ואכמ"ל) אלא דכיון שיש פתרון ע"י שיתן לאחר ללובשו קודם, אפשר שהמנהג במקומו עומד, וצ"ע.

ובנעשה בר מצוה באבלו, ילבש הבגדים החדשים קודם שנעשה בן י"ג, דקימ"ל כהפוסקים דאין נוהג אבילות בקטן, וממילא יכול ללובשם קודם שנעשה בן י"ג, דלאחר שנעשה בן י"ג נוהג בדיני אבילות.

(ואיידי דאיירינן בבגדי אבל, נזכיר הערה בענין בגדי אבל **בראש חודש**. דבכלל המנהג שלא ללבוש בגדי שבת בשבת כלול גם שאבל לא לובש בגדי שבת בימי חול. (והחלק הזה נשאר גם בזמנינו, שאבל מקפיד לא ללבוש בגדי שבת בחול). ויש להסתפק לנוהגים כהגר"א ללבוש בר"ח (בחול) בגד אחד של שבת, כמבואר במעשה רב, האם גם אבל רשאי לנהוג כן. דאף שהמנהג בזמנינו שאבל לובש בגדי שבת בשבת, שם הטעם משום דחששו לאבילות

בפרהסיא, אך בר"ח ל"ש טעם זה. ואף שר"ח יש בו צד דאוריתא, מ"מ לכאו' זה לא יותר טוב משבת שנהגו בבגדי חול. ובמ"א סי' רס"ב כ' 'ובכונות כתב דאפי' אבל ישנה בגדו', וביאר במחה"ש, דהכונה דאפי' אבל שלובש בשבת בגדי חול, מ"מ **בגד אחד** ישנה ממה שדרכו ללבוש בחול. וא"כ י"ל, שגם בר"ח שרי בגד אחד של שבת. וי"ל).

הגאון רבי **נחום שלמה עוזר שטרן** שליט"א
רב קהילת באר ישראל ב"ב ומו"צ בקהילתנו

ביסוד מצות ספירת העומר, ובמי שיודע שיהיה אנוס ולא יוכל לספור

א. יסוד מצוות ספירת העומר – מצווה אחת או מ"ט מצוות

יש לחקור ביסוד מצוות ספירת העומר, אם מ"ט ימי הספירה מהווים חטיבה אחת של מצווה ארוכה, או דלמא כל יום ויום מצווה בפני עצמה היא ואין קיומה תלוי בחברתה.

והנה תוספות במסכת מנחות (דף סו. ד"ה זכר) הביא דעת הבה"ג, דבאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו חוזר וסופר בברכה, וביאורו דבעינן "תמימות" שתהא כל הספירה כמצווה אחת ארוכה, ואם חסר יום אחד בטלה חלות המצווה מעיקרה. וכן נקטו הראבי"ה והאור זרוע ועוד רבים מהראשונים לנהוג כדעת הבה"ג דאם שכח הפסיד את הברכה.

ובדעת הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כב) בזה נראה, דאף דספירה ביום כשרה בדיעבד, מ"מ גדר "תמימות" בשלמותה אינו מתקיים אלא בלילה, והסופר ביום חסר לו בשלימות התמימות, ומשום הכי לא תיקנו חכמים ברכה לסופר ביום. הרי לנו דאף אם המצווה קיימת, חלות הברכה תלויה ב"שלימות התמימות".

ב. שיטת התוספות דלא כבה"ג

אולם בתוספות (מנחות סו. ד"ה זכר) הקשו על דברי הבה"ג, וז"ל: "ותימה גדולה היא ולא יתכן". וביאור תמיהתם נראה, דלא מצינו בשום מקום בש"ס דמצווה אחת תהא תלויה כל כך בחברתה עד שאם ביטל חלק ממנה יפסיד את הכל. ועוד יש לדון בזה לשיטתם, דממה נפשך, אם כל יום ויום הוא חובה בפני עצמו יברך, ואם כולם מצווה אחת הם הרי לא מצינו שתיקנו חכמים לברך על "חצאי מצוות" קודם שנגמרה המצווה כולה.

ומתוך כך יש שכ' לבאר דבזה גופא נחלקו הבה"ג והתוספות בפירוש ענין ה"תמימות, האם עניינו שהספירה תהיה שלמה מתחילתה ועד סופה כחטיבה אחת, או שמא הכוונה שכל יום ויום בפני עצמו יהיה שלם (היינו שיספור בתחילת היום). ויש להעיר לפ"ז בדעת התוספות, דאם תמימות היא שלימות היום, מדוע מי שאיחר וספר בסוף הלילה מברך, הרי חסר לו ב"שלימות" של תחילת היום.

ג. גדר "יומא אריכתא"

איתא במסכת ביצה (דף ל:) התם דמפסקו לילות מימים כל חד וחד יומא מצווה באפי נפשה הוא, הכא דלא מפסקי לילות מימים כולהו יומי כחדא יומא אריכתא דמי. ויש לדון לפ"ז בענייננו, דכיון שאם לא ספר בלילה סופר ביום, הרי שאין כאן הפסק ונידונין כל המ"ט יום כיומא אריכתא.

מאידך, הר"ן (סוף מסכת סוכה) הקשה מדוע אין מברכין "זמן" על ספירת העומר, והביא בשם יש אומרים דכיון שאם לא ספר בלילה אינו סופר ביום, כמדויק ממתניתין הלשון (מגילה פ"ב מ"ו) "כל הלילה כשר לספירת העומר", הרי שכל יום ויום עומד הוא בפני עצמו, ומשום הכי לא חל בזה דין שהחיינו. ומבואר מדבריו דס"ל שכל יום הוא מצווה עצמית, דאי נימא שהיא מצווה אחת ארוכה, היה עלינו לברך שהחיינו פעם אחת בתחילתה.

ד. חשש ברכה לבטלה

לשיטת רוב הראשונים דכל יום מצווה בפ"ע, אין לחוש בברכה. אולם לדעת הבה"ג דהכל מצווה אחת, יש לעיין היאך מותר לברך בכל לילה, שמא ישכח יום אחד ונמצאו ברכותיו הראשונות למפרע "ברכות לבטלה".

ודאה מה שעורר החיד"א (בספרו "מורה באצבע" אות רז), שיש להזדרז ולעשות סימנים שלא ישכח, מחשש שיפסיד הברכה וייכשל למפרע בברכה לבטלה וביטול מצוות עשה לדעת הבה"ג. והנה נפקא מינא במי שיודע בוודאות שיהיה ב"תרדמת" או שישכח יום אחד – דלכאורה אסור לו להתחיל בברכה לכתחילה, וכן צדדו רבים מהאחרונים.

ד. בגדר "חצי שיעור"

בקובץ תשובות (להגרי"ש אלישיב זצ"ל) ובהליכות שלמה (להגרש"ז אויערבך זצ"ל) הורו דאף מי שיודע שיצטרך להפסיק יום אחד יספור בשאר הימים בברכה.

והנה ברב פעלים (להבן איש חי) תלה זאת ביסוד המצווה שישנה גם בחצי שיעור, ולכן בדיעבד אין ברכותיו לבטלה. אלא שהקשה לפ"ז, דאם כן מי שיודע בבירור שישכח יהיה אסור לו לברך לכתחילה, בדומה לאיסור ברכה על חצי כזית מצה אף שיש בו קצת מצווה.

אולם התוספות תמהו על הבה"ג, דלא מצינו בשום מקום שחכמים יחלקו מצווה אחת לחלקים ויתקנו ברכה על כל חלק. לכן נחלקו על הבה"ג וס"ל שכל יום הוא מצווה בפני עצמה, וגדר "תמימות" הוא שיהיו כל המצוות ברצף אחד.

ה. טעם הברכה בכל יום ויום וחילוקו מדין מצוות מעקה

כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כב) וצריך לברך בכל לילה על ספירת העומר קודם שיספור. והקשה הכסף משנה בביאור דבריו, מה חידש הרמב"ם בזה, והרי פשוט הוא שמברכין עליה עובר לעשייתן כדרך שמברכין על כל המצוות.

ונראה בביאור העניין, דאף אי נימא כדעת הבה"ג דכל הימים מצווה אחת הם, מכל מקום תקנו חכמים לברך בכל לילה, שכן הברכה אינה חלה על "קיום" המצווה בלבד אלא על "מעשה" המצווה, וכיון שיש הפסק גדול וממושך בין ספירה לספירה, חשיב כל מעשה ומעשה כעומד בפני עצמו לעניין ברכה.

ויש להטעים בזה על פי דברי החת"ס (או"ח סי' נב), שדן בדין מצוות מעקה הנמשכת זמן רב, ונקט דאינו מברך אלא בשעה שסותם את הפרצה האחרונה שבה נגמרת המצווה, דלא מצינו שיברך האדם כמה ברכות על מצווה אחת.

ומעתה יש להתבונן, מה נשתנתה ספירת העומר שמברכים על כל חלק וחלק ממנה ממצוות מעקה שאין מברכים אלא בסיומה, כיוון דבמעקה אין זמן ושיעור קבוע לכל חלק, משא"כ בספירת העומר שיש לכל יום זמן וקצבה, תיקנו חכמים ברכה על כל חלק וחלק.

ו. בגדר ברכת הנשים בספירה ודראיה מדין קטן שהגדיל

כתב המשנה ברורה (סי' תפ"ט סק"ג) בשם השלחן שלמה, דנשים לא יברכו על ספירת העומר.

וביאור דבריו בספרו "שלחן שלמה" (ס"ק ב') דאף שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ כיון דשוויו עלייהו חובה הרי הן ככל המצווים, אלא שבספירת העומר יש לחוש דהא בוודאי יטעו ביום אחד או שלא יבינו פירוש המילות, וכיון שיטעו יום אחד נמצאו כל ברכותיהן למפרע לבטלה לדעת הבה"ג.

ויש לעיין בזה, דממה נפשך, אם באנשים לא חוששים לשכחה וטעות אף לדעת הבה"ג, מדוע בנשים החמירו בזה. ונראה לחלק, דדווקא באנשים שהם מצווים ועומדים מן הדין, לא ביטלו חכמים את תקנת הברכה משום חשש רחוק של אונס ושכחה, אבל בנשים שאינן מצוות אלא מרצונן, בכה"ג שיש חשש קרוב לברכה לבטלה, עדיף שלא תברכנה לכתחילה.

ודראיה חזקה לזה שאין לחוש באנשים שמא ישכחו, הביא הגרש"ז אויערבך זצ"ל ממה שדנו הפוסקים בדין "קטן שהגדיל" בתוך ימי הספירה. דהנה דנו האחרונים (עיין מנחת חינוך מצוה שו) אם קטן שהגדיל יכול להמשיך ולספור בברכה, מצד שספירתו בקטנותו לא הייתה בחיוב ואינה מצטרפת לדין "תמימות". והנה, לא מצינו לאחד מהפוסקים שיעלה צד לומר שהקטן לא יתחיל לברך כלל בקטנותו משום שאינו יכול להשלים את הספירה עד סופה בחיוב גמור, וניחוש שמא ברכותיו לבטלה לדעת הבה"ג.

הדי לנו מוכח, דכל אדם המצווה לספור בברכה, אינו נמנע מכך בשל חשש עתידי שלא יוכל להשלים את המצווה כתיקונה, ורק בנשים משום חולשת חיובן וחשש הטעות, צדדו הפוסקים למנוע הברכה.

ז. יסוד ה"ספק ספיקא"

העיד השדי חמד (מערכת ס' כלל ב') מדברי רש"י (שבת כד.) בשם הגאונים, דנהגו שלא לומר "עננו" בתפילת שחרית של יום תענית, מחשש שמא יאחזנו "בולמוס" ויצטרך לאכול, ונמצא שקרן בתפילתו ("עננו ביום צום תעניתנו"). ומכאן הקשה לספירת העומר, דהיאך תיקנו ברכה בכל לילה לדעת הבה"ג, והרי יש לחוש לשכחה ביום מן הימים ונמצאו ברכותיו הראשונות לבטלה.

ויש ליישב בזה בב' דרכים:

א. שאני דין "בולמוס" שאין הדבר תלוי בבחירתו של אדם, ועל כן חשיב כחשש קרוב, מה שאין כן בשכחה שביד האדם להישמר ממנה על ידי עשיית סימנים ותזכורות, וכהאי גוונא לא ביטלו חכמים תקנת הברכה.

ב. עוד יש לומר, דבספירת העומר איכא "ספק ספיקא" המכריע לצד הברכה, שמא לא ישכח כלל, וגם אם ישכח שמא הלכה כרוב הראשונים שכל יום הוא מצווה בפני עצמה ואין שכחת יום אחד פוסלת את שאר הימים.

ח. נסתפק אם שכח יום אחד

פסק השו"ע (סי' תפ"ט סעיף ח') במי שמסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, שימשיך בשאר הימים בברכה.

וביאר הפרי חדש (וכן הובא במשנה ברורה ס"ק לח) דיסוד הדין הוא מכוח ספק ספיקא שמא באמת ספר כראוי, ושמא הלכה כהני ראשונים דס"ל שכל יום מצווה בפני עצמה הוא.

ובעניין מי שטעה במספר הימים בתוך הברכה, דן הראבי"ה (פסחים סי' תקכו) במי שפתח ברכתו אדעתא דמספר מסוים וסיים במספר אחר (כגון שפתח אדעתא דארבעה וסיים בחמישה). ולדעתו בעינן שתהא דעתו שווה בפתיחה ובחתימה, וכיון דספירת העומר דאורייתא היא אזלינן לחומרא וצריך לחזור ולספור בברכה.

אולם הבית יוסף חלק עליו ונקט דכיון דבזמן הזה הספירה אינה אלא מדרבנן, ספיקא לקולא ואינו חוזר ומברך. וכן פסק השו"ע (סעיף ו'), דהברכה והספירה עניין אחד הם, ואם סיים במספר הנכון יצא ידי חובה.

וחזסיף המג"א, דבחשש ברכה לבטלה סמכינן על מאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה", ולכן אם שאל אותו חברו כמה היום וענה לו יספור לאחר מכן בלא ברכה, דכבר יצא ידי חובה בדיבורו הראשון.

ט. מהות החיוב בזמן הזה – מדאורייתא או מדרבנן

נחלקו רב האי גאון והרמב"ם אם ספירת הימים והשבועות מהוות מצווה אחת או שתי מצוות נפרדות.

וברבינו ירוחם הקשה, דאי נימא כרב האי גאון שהן שתי מצוות, מדוע אין מברכים עליהן שתי ברכות כדרך שמברכים על תפילין של יד ושל ראש.

וביאר בזה, דספירת הימים לדעת הרמב"ם היא מהתורה אף בזמן הזה, שכן אינה תלויה בהקרבת העומר אלא בקידוש המועד. אך ספירת השבועות תלויה היא בקרבן (שבע שבתות תמימות תהיינה), ומשום הכי בזמן הזה אינה אלא "זכר

למקדש" לבד, ועל דבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכים (כעין דין ערבה בסוכות).

עוד נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן: לדעת הרמב"ם הספירה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, דהיום הוא הגורם לחיוב. אך לדעת הרמב"ן ורוב הראשונים, בזה"ז הספירה דרבנן, ואין הזמן גורם את המצווה אלא העדר המקדש הוא ששינה את גדרה.

על כן נחלקו ביסוד גדר המצווה אם תלויה היא בקרבן או בקביעות המועד, אשר לשיטת הרמב"ם, הבאת העומר אינה אלא "סימן" למצוה, ועל כן מברכים ברכה אחת הכוללת ימים ושבועות, שכן שתיהן חלות אחת הן של שמחת הרגל וקדושתו.

העולה מכל האמור ומהבנת מחלוקת הראשונים וכפי המתבאר שיש בעצם שתי שיטות ויסודות שהם מתגלים לאורך כל סוגיית הלכות ספירת העומר והראשון מתגלה במחלוקת תוס' והבה"ג, ומשתי השיטות הנ"ל נראה שהם נמשכים לאורך כל הלכות ספירת העומר ושיטות הראשונים הם נ"מ להלכה בכל הלכות ספירת העומר בכל ענפיה וכפי הנראה שרבותינו הקדמונים נקטו תמיד להלכה בהלכות ספירת העומר לחומרא לצאת את כל השיטות.

לסיכום העולה להלכה למעשה בזמן הזה. א. מי שיודע בודאי שיארע לו איזה אונס ולא יוכל להשלים את הספירה שיהיה תמימות של ימים ושבועות ראוי לכתחילה להחמיר ולהתחיל לספור כבר מהיום הראשון בלא ברכה או מהזמן שנודע לו על האונס העתידי ויצא ידי חובה ברכה מאדם אחר אמנם המיקל בזה יש לו גם על מי שיסמוך.

ב. ראוי ביותר כדי להרויח לצאת כל השיטות הראשונים שכל אדם יעשה לעצמו סימן קבוע ומועיל שיזכיר לו בוודאי בכל יום ויום את עצם הספירה ומספרה ובכך שלא יקרה שישכח שום יום לברך ולספור כל הימים מעת לעת.

ג. מכיון שנשים בזמן הזה רובם ככולם הם חכמות ומבינות טוב את המלים ואין חשש שיטעו וגם הטכנולוגיה מפותחת היום ויש אפשרות לעשות לקבל תזכורות בכל ערב וגם אפשר בנוסף לתלות על הקיר בבית לוח ושלטים שמזכירים ספירת העומר אז לכאו' ראוי מעיקר הדין שנשים בזמן הזה כן יספרו ספירת העומר עם ברכה בשם ומלכות, ותזכורת בטלפון עם לוח קיר גדול תלוי אלו סימנים המועילים מסתמא לכל השיטות כדי להסיר כל חשש שמא ישכחו לברך או שלא יבינו.

ד אדם שמסופק ואפילו אם זה רוב סיכויים שכן יהיה לו איזה אונס כגון ניתוח וכדומה עד שזה לא גדר של ודאי זה עונה עדיין לשם גדר של ספק והוה ספק ספיקא ושפיר יכול במצב כזה לברך לכתחילה עם ברכה בלי שום חשש

הגאון רבי אהרון גרוסמן שליט"א
רב קהילת שארית ישראל פתח תקוה ומו"צ בקהילתנו

בענין תספורת בר"ח אייר שחל בשבת

הנה, זה דורות רבים שבכלל ישראל נוהגים מנהגי אבלות בין פסח לשבועות; כאשר לגבי מספר הימים, תחילתם וסופם נחלקו המנהגים.

(יעויין בפמ"ג (בסימן תצ"ג משב"ז סק"א); וכן במשנ"ב (שם ס"ק י"ד ובבה"ל ד"ה יש); ובהרחבה בספר "בין פסח לשבועות" (פ"ח סעיף ח') שהביא עשרה מנהגים בזה).

ולפי הנראה, בארץ-ישראל התקבל לנהוג את מנהגי האבלות מט"ז ניסן[א] ועד ל"ג/ל"ד בעומר.

לעומת זאת בחו"ל, כמדומה שהתקבל לנהוג זאת רק החל מר"ח אייר עד שלושת ימי ההגבלה.

ויחידי סגולה נוהגים כחומרת שני הצדדים (כמבואר במשנ"ב שם סקי"ז); כמו כן הנוהגים כדעת האר"י (פרי-עץ-חיים שער כ"ב פ"ז – הוזכר בשע"ת סק"ד) לא נוהגים להסתפר במשך כל ימי העומר עד ערב שבועות.

והנה, אחד ממנהגי האבלות העיקריים בימי העומר הוא שלא להסתפר[ב], ובכלל זה גילוח הזקן (כן נראה מסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה; ועיין בסימן תקנ"א סעיף י"ב שכתב השו"ע לגבי תספורת בשבוע שחל בו תשעה-באב ש"אחד ראשו אחד כל שער שבו – אסור").

ובשנה זו (תשפ"ו) שחל ראש-חודש אייר בשבת, מצאנו בפוסקים קולא מיוחדת; כשבמקור, קולא זו נאמרה לגבי היתר נישואין כמבואר בהגהות מנהגים (אות ל"ו) שנכתבו על מנהגי ר' אייזיק טירנא, והו"ד בב"ח (סימן תצ"ג בסוף אות א').

אלא שהאחרונים (שיירי-כנסת-הגדולה (סימן תצ"ג סק"ד), משמעות הפר"ח (סעיף ג' ד"ה כתב), קיצור-שלחן-ערוך סימן

א. ולגבי הנהגת אבילות בחוה"מ, עיין בפמ"ג (משב"ז סוף סק"ב) שצידד להחמיר בריקודין ומחולות של רשות, אך למעשה לא נראה שמחמירים כדבריו, דבפשטות, אין בכח המנהג לדחות שמחת-המועד ואכמ"ל.

ב. ועיין בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן ע"ו) מה שכתב הג"ר יחיא צאלח לגבי איסור תספורת ש"במקומנו זה ארץ התימן לא היו נוהגין כן"; ועיי"ש שכבר בדורו החלו להנהיג כך ודן האם יש להקל לכבוד שבת.

ק"כ סעיף ו') העתיקו זאת אף לגבי תספורת, דהיינו שבשנה זו מותר גם לנוהגים אבלות מתחילת ימי הספירה עד ל"ג בעומר, מ"מ מותר להסתפר לכבוד שבת שחל בה ר"ח - **וכן פסק המשנה ברורה** (ס"ק ה').

והנה, בצוואת רבי יהודה החסיד[ג] (אות מ"ח) מובא ש"לא יגלח אדם הראש ולא הזקן בראש חודש" כאשר רבים מן הפוסקים הבינו דזה אף כשהתספורת היא לכבוד שבת (כנה"ג סימן ר"ס, ומג"א שם בריש הסימן); וכן פסק המשנ"ב (שם סק"ז).

ולכאו' יש סתירה בין דבריו אלו לדברים שכתב בסימן תצ"ג להתיר להסתפר לכבוד ר"ח אייר שחל בשבת, אע"פ שעי"כ נמצא מסתפר בר"ח, דהא חודש ניסן הינו תמיד מלא, ואם כן כשר"ח אייר חל בשבת, אזי א' דר"ח חל ביום שישי.

ואין לומר דמש"כ בסימן תצ"ג מיירי כשר"ח חל בשבת ויום ראשון, דאז אין בתספורת ביום שישי סתירה לצוואת רבי יהודה החסיד הנ"ל (היות ולא חל בו ר"ח), היות והדבר לא ייתכן כמבואר בשו"ע בריש סימן תכ"ח (סעיף ב') דלעולם לא יחול א' דר"ח אייר (עיי"ש משנ"ב סק"ג) ביום ראשון, וזאת מחמת שאם-כן א' ניסן היה ביום שישי, וכן חג הפסח, וזה כנגד הכלל המפורסם (שמופיע שם בסעיף א') שלא בד"ו פסח [היות ואז ר"ה יחול ביום ראשון/רביעי/שישי והרי "לא אד"ו ראש" - עיי"ש בבה"ל ד"ה אלו הימים].

וצ"ע מש"כ ב"שונה הלכות" בסימן תצ"ג דין ה' במוסגר, "אך אם בע"ש היה ג"כ ר"ח עיין לעיל סימן ר"ס דין ח' " – ומשמע מדבריו דיש מציאות שר"ח אייר יחול בשבת ולא ביום שישי הסמוך אליו; אמנם, כפי שנתבאר, זה לא ייתכן, אלא כשר"ח אייר חל בשבת, **זה רק בכהאי-גוונא** (שא' דר"ח חל ביום שישי), ועל **כגון-דא** כתבו הפוסקים להקל.

ועיין בספר "בין פסח לשבועות" (פרק י' הערה ז') שבשנת תשל"ה העיד בפניו הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בשם אביו ה"קהילות-יעקב" שלא התיר באותה שנה להסתפר מחמת צוואת רבי יהודה החסיד.

ובספר שיירי-כנסת הגדולה (הגהות ב"י, סוף אות ה'; הו"ד בספר שלחן גבוה אות י"ב) התיר בכה"ג להסתפר ביום חמישי (ערב ראש-חודש) לאחר חצות; וכן נראה שנקט הכף-החיים (אות מ"ז).

אמנם, הוראות אלו בפשטות אינן כדעת המשנ"ב שהתיר בכהאי-גוונא להסתפר ביום שישי שחל בו ר"ח אייר, וכנ"ל.

ונראה ליישב הדברים בכמה דרכים:

א. בספר שמירת שבת כהלכתה (חלק ב' פרק מ"ב הערה קע"ד) ציין לסתימת המשנ"ב להיתר בסימן תצ"ג; ונראה שהבין שהמשנ"ב חזר בו, והיקל בכל-אופן לכבוד שבת (מן הסתם מחמת הפסוק "שומר מצוה לא ידע דבר רע" – קהלת ח', ה').

ואם-כי בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן ע"ג) טען כנגד סברא זו ש"פשוט דהכא לענין איסור ספירה קיימינן ולא לענין איסור תספורת בר"ח, וכללא בידינו דכשהפוסקים מדברים בענין דין ספירה למשל אין מערבין מאיסור אחר", אך לכאו' זה קצת דוחק לומר שהפוסקים הורו להיתר בדבר שיש בו איסור מצד אחר, והאיסור נובע מחמת "אותו שם" (דהיינו ראש-חודש).

ב. בספר הזכרון "לתורה ולהוראה" (עמוד ר"ג) הובאו דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ש"אף לאותן הנזהרים בצוואת ר"י החסיד שלא להסתפר בר"ח שחל עש"ק אף לכבוד השבת, מ"מ בר"ח אייר שחל בעש"ק, מודים דמסתפרים **כיון שלא היה יכול להסתפר מקודם לפי מנהגו**".

אמנם, יל"ע בסברא זו, דעד כמה שאותם אנשים מחמירים תמיד כצוואת רבי יהודה החסיד שלא להסתפר בע"ש (כשחל בו ר"ח) ואינם חוששים לכבוד שבת (מחמת הסכנה שבדבר), מאי שנא בנידון דידן, ואת"ל שבכל ערב-שבת שחל בו ר"ח, ניתן להחמיר כצוואת רבי יהודה החסיד, ולהסתפר ביום חמישי לכבוד שבת, וכעת מחמת אבלות ימי הספירה זה לא ייתכן, עדיין יש להקשות, שהרי מדי שנה כלל ישראל מחמיר בימי העומר בתספורת גם לכבוד שבת (מלבד חלק מעדות תימן), וא"כ ה"ה בשנה זו יחמירו כבכל שנה שלא להסתפר גם לכבוד שבת גם כשחל בה ר"ח (מחמת צוואת רבי יהודה החסיד).

ובדוחק אולי י"ל שהחמירו כצוואת ר"י החסיד רק כשהפגיעה בכבוד שבת לא תהיה גדולה, דהיינו שניתן להסתפר ביום חמישי, אך אם ע"י ההקפדה על צוואת ר"י החסיד לא יסתפרו תקופה ארוכה, ויש בכך ביזוי לכבוד שבת, בכה"ג לא קיבלו עלייהו.

ג. בספר יד-אפרים[ד] הביא (בעמוד נ"ה אות נ"ז) בשם האדמו"ר ממונקאטש בעל ה"דרכי-תשובה", שכל צוואת ר"י החסיד מיירי ביום א' דחודש החדש ולא בל' לחודש הקודם, ולדבריו בנידון דידן שביום שישי חל ל' ניסן, אין בתספורת סתירה לצוואת ר"י החסיד.

אלא, שפשטות הפוסקים שהעתיקו צוואה זו להלכה נראה שנקטו שאין הדבר כן, אלא רבי יהודה החסיד מיירי בכל אחד מימי ר"ח.

ד. ולכאורה ניתן ליישב הדברים עפ"י לשון המשנ"ב בסימן ר"ס "יש מקומות שאין מגלחין ואין נוטלין צפורניים בראש-חודש ואפילו חל ביום ערב-שבת-קודש, כי כן ציוה רבי יהודה חסיד" ומשמע מדבריו שאין מנהג זה מוסכם ומקובל על הכל, ולפי"ז ניתן לומר שדבריו בסימן תצ"ג (להתיר תספורת בע"ש ר"ח אייר) מיירי לאותם שלא נהגו בזה כצוואת רבי יהודה החסיד.

ג. יעויין בהקדמת המו"ל של "צוואת רבי יהודה החסיד" – מהדורת "אוצר הפוסקים" שליקט את הדעות בפוסקים לגבי גדר החיוב בהנהגות המובאות בצוואה ומי בעם-ישראל קיבל זאת על עצמו.

ד. לג"ר אפרים בילִיצר זצ"ל הי"ד – רב בטרנסילבניה בתקופה שלפני השואה.

[**אח"כ** מצאתי שכבר כתב כן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל (בשו"ת שלמת חיים סימן ד"ש)].

לסיכום, העולה לדינא:

הבא להסתפר לכבוד שבת שחל בה ראש-חודש, ונוהג לחוש לצוואת רבי יהודה החסיד שלא להסתפר בר"ח אפילו כשחל בע"ש.

א. לדעת שיירי כנסת הגדולה וסיעתו יסתפר ביום חמישי לאחר חצות – וכן נראה שנקט הכף החיים.

ב. לדעת הקהילות-יעקב ושבט הלוי (קובץ מבית לוי ניסן תשס"ו עמוד ע"ו) – אין להסתפר, וינהג כמו בכל שנה.

לדעת המשנה-ברורה:

ג. ניתן לומר מחד גיסא (וכ"כ הגרי"ח זוננפלד) דמיירי למאן דלא נהיג צוואת רבי יהודה החסיד (עכ"פ כשחל בע"ש), ולפי"ז מי שנוהג תמיד להחמיר בזה,יחמיר גם בשנה זו וכהוראת הקה"י ושבט הלוי הנ"ל.

ד. מאידך גיסא, פשטות דברי המשנ"ב מיירי לכו"ע, וכן הורו הגר"מ פיינשטיין, הגרי"ש אלישיב (כ"ה בשמו בשו"ת ישא יוסף חלק או"ח ח"ג סימן קי"ח; אמנם יש שהביאו בשמו אחרת) שגם המחמיר בדר"כ כצוואת רבי יהודה החסיד, יכול להסתפר ביום שישי.

הגאון רבי **אהרון שווב** שליט"א
רב קהילת מעלות שמואל חריש

בגדר דין 'תשביתו' בהלכה ובאגדה ומסתעף לפנימיות ענין איסור חמץ

לענין מצות תשביתו, מצינו אריכות דברים בראשונים ובאחרונים, בגדר המצוה, אימתי דינה, והיאך מתקיימת. ונראה לדון עוד בדבר, אם במה שאנו מוכרים את החמץ לעכו"ם, מקיימים בזה מצות תשביתו או לא.

ודאשית נביא את מקור הדברים מהפוסקים: עיין במשנה ברורה (סי' תמה ס"ק י) שכתב לגבי מכירת חמץ, דמוטל על האדם לדאוג ולשייר מקצת פירורים של חמץ, ולא למכרם לגוי, בכדי שיוכל לקיים עם פירורים אלו דין בדיקה וביעור, וכתב בסוף דבריו: "כדי לקיים מצות תשביתו כתיקונה". ולכאורה משמע בזה שעל ידי המכירה לא נתקיימה מצות תשביתו, ולפיכך יש לשייר פירורים של חמץ, ורק בהם מקיים מצות תשביתו, ולא על ידי המכירה.

אולם מצינו עוד בזה, לענין אדם שמוכר חדרים בביתו לעכו"ם עם כל החמץ שבתוכם, והיינו באופן שהמכירה חלה ביום י"ד בניסן, ויש לדון אם חייב האדם לבדוק חדרים אלו בליל י"ד, כיון שעדיין לא חלה המכירת חמץ, עיין במשנה ברורה (סי' תלו ס"ק לב) שהביא לשיטת ה'בנין עולם' (סי' כ) שאין צריך בדיקה "דבזה עצמו שמוכר למחר לעכו"ם מקיים תשביתו וביעור". ולכאורה משמע להדיא דשפיר אפשר לקיים מצות תשביתו על ידי מכירת החמץ, ויש לעיין מהו גדר הדין בזה. ונראה בהקדם לבאר גדר דין תשביתו לפי שיטות הראשונים.

הצעת סוגיית תשביתו לפי שיטת רש"י ותוספות, והקושיות בזה

איתא בגמרא פסחים (ד ע"ב) לגבי נשים עבדים וקטנים דנאמנים לומר שבדקו את הבית מחמץ, ומקשינן בגמרא דהרי בכל מקום אין נאמנות לנשים עבדים וקטנים, ומתרצינן דלענין בדיקת חמץ הם נאמנים, והטעם: "כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, הימנוהו רבנן בדרבנן". ומבואר בפשטות הגמרא דבדיקת חמץ היא מדרבנן, הואיל ומדאורייתא אין צריך בדיקה, אלא די במה שיבטל את החמץ, בכדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא.

ובדש"י (ד"ה בביטול בעלמא) פירש: "בביטול בעלמא - דכתיב תשביתו

ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה", ומבואר בדבריו דמה שכתוב בתורה "**תשביתו** שאור מבתיכם", לא נאמר בזה גזירת הכתוב לשרוף את החמץ, דהרי כתיב 'תשביתו' ולא כתיב 'תבערו', אלא באמת עיקר המצוה של תשביתו היא על ידי השבתה בלב ולא על ידי שריפה. ובדבריו מבואר עוד, שמה שיוצאים מדאורייתא על ידי השבתה בלב, הרי זה לכתחילה ממש, שהרי לא כתב רש"י "והשבתה בלב **נמי** השבתה היא", אלא כתב דהא גופא כל עיקר המצוה – על ידי השבתה בלב.

ובתוספות הקשו עליו, דהרי לקמן (ה.) מבואר שיטת רבי עקיבא דמקור הלימוד שצריך לבער את החמץ בי"ד ולא רק בט"ו הוא ממה שכתוב 'תשביתו', וכיון שאי אפשר לבער ביום טוב שהרי מצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ע"כ מוכח בכונת התורה לבער כבר בי"ד, ונמצא מוכח בדבריו שלמד רבי עקיבא כונת התורה ב'תשביתו' דהיינו הבערה ולא השבתה בלב. ועוד הקשו תוספות, דלקמן (ה:) אמרינן דממה שכתוב "**אך** ביום הראשון תשביתו" אנו לומדים מתיבת 'אך' – "אך חילק", והיינו דצריך להשבית את החמץ בשעה השביעית שהיא אחרי חצות היום של י"ד, והקשו תוספות דאם משמעות התשביתו היינו השבתה בלב, א"כ לא שייך להשבית את החמץ אחר חצות שהרי בשעה זו כבר נאסר החמץ, ואין החמץ שלו בכדי שיוכל לבטלו בלב.

ומכח קושיות אלו, פירשו תוספות דמה שמבואר כאן בגמרא "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי", אין הכונה שהוא מקיים למצות 'תשביתו' על ידי השבתה בלב, אלא להפקר, והיינו שעל ידי שמפקיר את החמץ ממילא אינו עובר על בל יראה ובל ימצא.

ואין מעשה ההפקר שייך ל מצוות 'תשביתו' שבזה האדם **מבער** את החמץ מרשותו וממילא אינו עובר על איסור חמץ, אלא על ידי ההפקר יכול האדם 'לעקוף' את האיסור דבל יראה ובל ימצא. [ויש לדמות ענין זה לסוגיא דפרוזבול, דתיקנו חכמים שאע"פ שבעיקר הדין השביעית משמטת את החוב, מ"מ יש באפשרות האדם לעשות פרוזבול ולמסור את חובותיו לבי"ד, וממילא לא תשמט השביעית. וכמו כן הוא כאן, שבאמת החמץ עדיין קיים ומ"מ על ידי ההפקר לא עובר האדם על איסור בל יראה ובל ימצא, הואיל ואינו שלו].

אמנם, דלכאורה יש לעיין בדבר, דאם נאמר שבאמת אינו מקיים את מצות 'תשביתו', אלא שעל ידי ההפקר אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, א"כ צ"ע מדוע שלא נצריך בדיקה לאחר ההפקר, דהרי אע"פ שאינו עובר על איסור, מ"מ הרי מלבד האיסור חמץ יש לפניו מצות 'תשביתו' שאפשר לקיימה על ידי הבדיקה והשריפה, וא"כ שפיר יש לחייבו בבדיקה בכדי שיקיים את המצוה. וכן יש לעיין קצת בפרוזבול, דאע"פ שעל ידי הפרוזבול החוב אינו משתמט, מ"מ היאך תיקנו ענין כזה המבטל את המצוה מעיקרה. ואמנם דקושיא זו לגבי פרוזבול יש ליישב בפשיטות דהא גופא התקנת חכמים שהואיל וראה הלל שאילולי הפרוזבול היה ננעל הדלת בפני הלווים, הלכך תיקן לדין הפרוזבול, אמנם לענין הפקר

בחמץ, צ"ע בלשון הגמרא "דבביטול בעלמא סגי", דמשמע שמעיקר הדין לא צריך לבדוק, וצ"ע דהרי הן אמנם שפיר שעל ידי הביטול אינו עובר על איסורי חמץ, מ"מ לשיטת התוס' עדיין לא נתקיים מצות התורה להשבית את החמץ.

ביאור הר"ן דתשביתו היינו קודם האיסור, ויפלפל בזה לפי חקירת המנח"ח בגדר תשביתו

והנה, בשיטת רש"י דביטול היינו השבתה בלב, יש לעיין וכי היכן מצינו ענין זה דהשבתה בלב, ועוד צ"ע היאך יבאר רש"י סוגיית הגמרא דתשביתו מקיימים מחצות היום ואילך, שהוא כבר שעה שהחמץ נאסר ואינו שלו, והקשו תוספות שבשעה זו כבר אי אפשר לבטל את החמץ.

ועיין בר"ן שכתב ליישב קושיא זו: "אלא א"כ נדחוק ונאמר דכי דרשינן 'אך' היינו לומר שיהא מושבת כבר מחצות ולמעלה", והיינו דאה"נ ובאמת אי אפשר לבטל את החמץ לאחר חצות היום הואיל וכבר אין החמץ שלו, ומה שמבואר בגמרא 'אך חילק' שמצות תשביתו נוהגת מחצות היום ואילך, היינו, שעד חצות היום יכול אדם לבטל את החמץ, ומחצות היום צריך החמץ להיות משובת כבר **מכח מה שביטלו קודם לכן**.

והנה במנחת חינוך (מצוה ט) כתב לחקור אם מצות תשביתו היינו ב'קום ועשה' להשבית את החמץ בידיים [או על ידי ביטול או על ידי שריפה], או דילמא דמצות תשביתו דינה ב'שב ואל תעשה', ועל ידי שאין חמץ ברשותו בפסח ממילא מקיים למצות תשביתו. וכתב במנחת חינוך להוכיח ששיטת רש"י דמצות תשביתו היא בשב ואל תעשה, והלכך יכול האדם לבטל את החמץ קודם חצות, וממילא בשעת חצות שחל דין תשביתו, שפיר מקיים למצות תשביתו על ידי שאין לו חמץ ברשותו. ודבריו הם כדברי הר"ן ביישוב שיטת רש"י, דמה שאמרינן בגמרא 'אך חילק', היינו שמחצות היום צריך החמץ להיות מושבת מכח מה שביטלו קודם לכן.

אמנם, דזה קשה מאד לומר שרש"י סובר דמצות תשביתו היא בשב ואל תעשה, דהנה מה שחידש רש"י דהשבתה היא בלב, לכאורה הוי דין חדש שלא מצינו בשום מקום, והנה, אם נאמר דמצות תשביתו גדרה בשב ואל תעשה, צ"ע מדוע הוצרך רש"י לחדש כן, הוי ליה לפרש בפשיטות ד'תשביתו' היינו הפקר, וממילא על ידי שמפקיר את החמץ מרשותו הרי הוא מקיים לתשביתו בשב ואל תעשה, הואיל וסו"ס אין לו חמץ ברשותו מחצות ואילך.

ומכח קושיא זו, נראה לבאר בדעת רש"י דס"ל דתשביתו מצותה בקום ועשה, והלכך על ידי הפקר לא מקיים האדם למצות תשביתו, שהרי ההפקר אינו פעולת קום ועשה, וממילא חידש רש"י דדין תשביתו הוא על ידי 'פעולת השבתה בלב', [וכאמור, יש לבאר מהי אותה השבתה בלב דחידש כאן רש"י, ויבואר בהמשך].

אלא דלפי זה יקשה קושיית המנחת חינוך, דאם אנו מבארים בשיטת רש"י כמו שביאר הר"ן דנאמר בדין התשביתו להשבית את החמץ **קודם זמן האיסור**, לא ברור מתי

הזמן למצוה בפועל, כי עיקר המצוה הוא להיכנס לשעת האיסור בלא שיש לו חמץ בביתו, ואין לזה זמן מסוים לקיום המצוה בפועל, וצ"ב גדר הענין. (ועיין בכל זה ועוד במנחת חינוך שם). וקודם שנבאר בהרחבה את שיטת רש"י, נפנה לברר את שיטת תוס'.

קושייות הרמב"ן על מהלך התוספות, ויפלפל ויבאר דע"כ הוי דין הפקר חדש

ועיין ברמב"ן שהקשה על פירוש התוספות מכמה אופנים, ראשית וכי היכן מצינו שהאדם יפקיר בינו לבין עצמו, ובפרט שכאן הוא הפקר בלב, וזה צ"ע היכן מצינו ענין הפקר בלב. ועוד הקשה הרמב"ן, דאם מה שאמרינן בגמרא "בביטול בעלמא" היינו הפקר, וכן בכל מקום בגמרא מצינו לשון 'ביטול', וגם זה צ"ע היכן מצינו לקרוא ל'הפקר' בלשון ביטול, ומצד הלשון ג"כ קשה דהרי הפקר ענינו להוציא הדבר מרשותו של האדם, וזהו לא משמע בלשון ביטול, ועוד, שהרי מצינו בלשון הביטול שאנו אומרים "ליהוי כעפרא דארעא", והנה אם ביטול היינו הפקר, צ"ע מהו ענין 'עפרא דארעא', והרי שפיר שייך בעלות על עפר, ולא מצינו במעשה ההפקר צורך להוסיף שיהיה כעפר הארץ. ועוד הקשה, לפי שיטת רבי יוסי (נדרים מג.) דהפקר גדרו כמתנה, והלכך עד שלא זכה אחר בהפקר לא נחשב החפץ כמופקר, ולפי זה צ"ב מה שייך הפקר בחמץ מאחר שאף אדם לא זוכה בדבר, וכל שלא זכה אחר בחמץ אין הדבר נחשב להפקר.

[והנה, בעיקר קושיית הרמב"ן דאי אפשר להפקיר בלב, על קושיא זו כבר עמדו בתוס' במה שהקשו דהרי בכל מקום מצינו הפקר בפני שלשה, ותירצו ע"כ דמה שצריך בפני שלשה הוא רק מדרבנן. ואמנם, יתכן לומר בזה עוד, דיש לחלק בין הפקר בכל מקום להפקר החמץ, דהנה בכל מקום כאשר האדם מפקיר את ממונו לאחרים, בכדי שידעו בזה הרבים ויכנס לתוקף כוונתו שיוכלו לזכות בזה, בענין שיפקירו בפני שלשה, ואזי נחשב שיודעים על כך הרבים. אך בהפקר של חמץ נראה דהואיל ומכל מקום אין אדם מישראל שירצה לזכות בו, שהרי עוד זמן מועט החמץ יאסר בהנאה, בכהאי גוונא י"ל דלא הצריכו חכמים שיפקיר בפני שלשה אלא די שמה שהוא חושב על כך שזה חמץ האסור, וזה הפקר גמור, ממילא הדבר מופקר, ועיין.

ועל פי זה נראה ליישב את קושיית הרמב"ן לפי שיטת רבי יוסי דכל שאחר לא זכה בחפץ לא נחשב החפץ כמופקר, די"ל שכל דברי רבי יוסי אמורים רק במקום שעדיין נשאר לחפץ ערך כלשהו, והלכך כל שאחר לא זכה בדבר לא נחשב הדבר כמופקר, משום שלא נחשב שיצא מרשותו דבר שיש לו ערך, ומשא"כ בחמץ דאין אדם בעולם הרוצה לזכות בו, משום שתוך זמן מועט הוא יאסר בהנאה, הרי הוא נחשב כדבר שאין לו ערך, ולכאורה בזה אפילו לרבי יוסי אין צריך שיזכה בו אחר, אלא סגי בכך שהוא מפקירו ומבטל ערכו, אך תירוץ זה דוחק.

ובאמת, עיין במשנה ברורה (סי' תלד ס"ק ח) שכתב לחשוש לשיטת התוספות ולומר: "וליהוי **הפקר** כעפרא דארעא", ולא לומר רק "ליבטיל כעפרא דארעא", וכתב המשנ"ב שאם אומר באופן הזה הרי שהפקר זה מועיל לכו"ע, ולא צריך שאחרים יזכו, וכמו כן לא צריך שיעשה בפני שלשה, והנה, כתבו באחרונים שלא לומר קודם 'הפקר' ואח"כ 'ליבטל', כיון שלפי הצד שצריך לעשות מעשה השבתה בפועל, אזי אם יעשה קודם הפקר וכבר יוצא מרשותו, שוב לא יוכל לעשות בזה השבתה.

אבן, דעדיין צ"ע וכי היכן מצינו לשון הפקר "כעפרא דארעא". ויש שביארו דהא גופא וכאן הוא דין הפקר חדש, דבכל מקום בעינן שאחר יזכה בהפקר וכמו שהקשה הרמב"ן משיטת רבי יוסי, וכאן נתחדש דין חדש "הפקר כעפרא דארעא" ובזה לא בעינן שאחר יזכה בו, וכמו כן לא בעינן שיעשה ההפקר בפני שלשה.

והנה, כפי שהבאנו, גם בתוספות כתבו דכאן הוא הפקר מדרבנן שלא בעינן שלשה, וחזינן מכל זה ועוד, דזה ברור דגם בשיטת התוספות אין ההפקר כאן ככל הפקר שבתורה, אלא הוא דין חדש, ויש לבאר הדברים].

ביאור הרמב"ן דתשביתו היינו ביטול בלב, ויבאר דיש כח במחשבה לקבוע שאין ערך לדבר

מכח קושיות אלו, כתב הרמב"ן לחזק דברי רש"י דתשביתו היינו ביטול בלב, וכתב הרמב"ן לדמות ביטול חמץ לביטול עבודה זרה, דנתחדש שיש בכח האדם לקבוע על עבודה זרה שלו, שמעתה ואילך אינו עבודה זרה. וביאור הדבר, דבאמת אין ענין הביטול דומה להפקר כלל, אלא שהוא ענין חדש שיש בכח האדם לקבוע במחשבתו את מציאות החפץ מה הוא, וזהו מכח בעלותו על הדבר, דכמו שיש בכח האדם לשבור את החפץ או למכרו וכדומה, כך יש בכוחו לקבוע בו דין שמעתה הוא חשוב כעפר, ועל ידי זה יוצא הדבר מהגדרת חמץ ברשותו ואינו עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא.

ונראה לבאר בזה עוד, עפ"י מה שמצינו (ר"ה כח.; סוכה לה.) לגבי עיר הנדחת, דכיון שהתורה אומרת שדינה בשריפה, לכן אין לה חשיבות ממון כלל, ונחשב הדבר ל"כתותי מיכתת שיעוריה", וביאור הדבר, דאע"פ שמצד המציאות לא נשתנה כלום בעיקר החפץ, מ"מ עצם מה שאסרתו תורה ולא החשיבתו לכלום, יש בכח הדבר לבטל את חשיבות וערך הדבר לגמרי. וכמו כן י"ל לגבי ביטול חמץ, שיש כח במחשבה לבטל את החמץ, מעתה ואילך לא יחשב שיש ברשותו חפצא של חמץ האסור.

וביותר, בעיקר הדבר כתב הרמב"ן דכיון שמבואר בגמרא (ו:) דחמץ אינו ברשותו של אדם ורק שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בכדי שיעבור עליו באיסורי חמץ, א"כ באמת שלא היינו צריכים את הביטול כלל, הואיל וכבר התורה ביטלתו בעצם איסור ההנאה שהחילה בו והפקיעה בזה את חשיבות מציאות החמץ אצל האדם. אולם, מכיון שיתכן ועדיין דעתו של אדם על החמץ, והאדם רוצה בקיומו, הלכך הצריכה תורה שהאדם מצד עצמו יבטלו, ועל ידי כן שהסכימה דעתו לדעת התורה, ממילא החמץ נחשב למוצא מרשותו לגמרי, ושוב אינו עובר עליו כלל.

[ועיין בגמרא (שם) שמבואר "הבודק צריך שיבטל", ומבואר טעם הדבר משום שאנו חוששים שמא ימצא גלוסקא נאה בפסח ויעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, עיי"ש[א]. וביאור הדברים הוא כנ"ל, דכיון שהוא מוצא בפסח גלוסקא נאה, ולרגע אחד הוא רוצה בקיומה, א"כ באותו הרגע יעבור עליה באיסור בל יראה ובל ימצא, ועל ידי הביטול במה שקבע במחשבתו לפני פסח שהחמץ אצלו מבוטל כרצון התורה הקדושה, מעתה נחשב הדבר שאין לו חשיבות כלל, ואפילו אם הוא ירצה בקיומו בתוך הפסח, כבר אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, דהדבר נחשב כמבוטל לגמרי, וכמו שאנו אומרים לגבי ביטול עבודה זרה]. **ועוד** כתב הרמב"ן, דאם נתבונן בדבר, נמצא דהביטוי 'תשביתו' מורה לבטל את החמץ, והביא הרמב"ן דאף באונקלוס תירגם "תשביתו – תבטלון", וכן מצינו בתורה לשון "תשבית מלח" (ויקרא ב, יג) וביאור הדברים לבטל. ולפי"ז מה שאמרינן כאן בגמרא "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי", ביאור הדברים לבטל את החמץ במחשבת הלב, ועל ידי קביעה זו שהחמץ מבוטל, שוב אין לו חשיבות כלל, ואין עוברים עליו באיסורי חמץ.

יבאר דמ"מ אם יש באפשרות האדם לשרוף החמץ ואינו שורפו הרי הוא פוגם בעצם הביטול

אמנם, דמעתה יש להקשות, דאם ענין ה'תשביתו' הוא לבטל את החמץ בלבו ולא פעולת הפקר ביחס לאחרים, א"כ מדוע באמת הצריכו בדיקה, הרי הוא מקיים המצוה בעצם ההשבתה בלב, וכן צ"ב מדוע הצריכו שריפה בחמץ [ובפרט לפי שיטת רבי עקיבא (שהביאו בתוספות), שתשביתו היינו הבערה, יש להקשות מדוע בכדי להשבית את החמץ צריך לבער את החמץ, והרי לכאורה סגי בעצם מה שמבטל את הדבר, וממילא אין עוברים עליו באיסורי חמץ. והנה, לפי שיטת רבי יהודה (כז:) שלמד דין שריפת חמץ מנותר, דכמו שנותר טעון שריפה, כמו כן חמץ טעון שריפה, יש ליישב בפשיטות מדוע הצריכו שריפה, דהוא גזירת הכתוב שילפינן מפסוקים, ודו"ק. אכן דעדיין יקשה שיטת רבנן הסוברים שהשבתתו בכל דבר].

ונראה ביאור הדברים[ב], דכאשר יש באפשרות האדם לבדוק ולמצוא את החמץ ואח"כ לשרפו, שוב לא שייך שיבטלו בלב בלבד, הואיל דעד כמה שבאפשרותו לבערו מן העולם לגמרי שוב ענין ביטול חשיבות החמץ גופיה, הוא על ידי שישרפנו וכדומה. והיינו, דהנה בסוגיית הגמרא שהבאנו דהבודק צריך שיבטל **שמא ימצא** גלוסקא נאה בפסח, שם מדובר בחמץ **שאינו ידוע לו**, שבזה האפשרות היחידה היא לבטלו בלב, והלכך בזה אנו אומרים שפיר דהביטול לבד סגי שמעתה אין חשיבות לחמץ גם אם ימצא אח"כ, אמנם, כאשר יש

א. ועוד עיי"ש ברש"י שביאר דהוא עובר על החמץ רק משעה שרואהו רגע אחד והוא רוצה בקיומו.

ב. עפ"י מה שכתב הרמב"ן עם הוספת נופך בדברים.

חמץ לפניך ואתה יכול לשרפו, אם אתה רק מבטלו בלב ולא שרפו, הרי שיש בזה פגם בעיקר הפקעת האדם מהחמץ, ולפיכך הוא חייב גם לשרוף את החמץ, ועל ידי כן יפקיע את עצמו לגמרי מהחמץ, ודו"ק היטב.

יק' מדוע תוס' ברישׁ מכילתין לא תירצו שתיקנו בדיקה לקיים דין תשביתו

ומעתה, לאור זאת נחזור לביאור התוספות הסוברים דביטול היינו הפקר, והקשינו לעיל דלכאורה הן אמנם שפיר שמעתה אין אדם עובר על איסורי חמץ, סוף סוף ההפקר רק מפקיע את האיסור, ו היכן הוא מקיים את מצות תשביתו.

ונראה להקשות בזה עוד מיניה וביה, דהנה בתוספות ריש פסחים הקשו דכיון שעל ידי ביטול אין עוברים בבל יראה ובל ימצא, א"כ מדוע הצריכו חכמים בדיקה, ותירצו תוספות שחששו חכמים שמא יבוא לאכלו, עיי"ש בתוספות. ויש להקשות על כך טובא, דכיון ששיטת התוספות דביטול היינו הפקר, ונתבאר שעל ידי ההפקר לא מתקיים מצות תשביתו, אלא רק שעל ידי ההפקר אין עוברים על איסורי חמץ, א"כ קשה מדוע לא תירצו תוספות בפשיטות דמה שהצריכו חכמים בדיקה, היינו בכדי **לקיים את מצות תשביתו על ידי שריפה.**

יבאר שיטת רש"י דתשביתו היינו רק קודם האיסור

והנה, עיין בגמרא (יב:) דמבואר שכל שיטת רבי יהודה דמצוות ההשבתה הוא בשריפה דוקא, היינו רק שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ועיין ברש"י שביאר דשלא בשעת ביעורו היינו מתחילת שעה שישית וכל שעה שישית, דאזי הדרך להשבית בשריפה, שזהו לפני שחל איסור חמץ בפועל, ובשעת ביעורו היינו משעה שביעית ואילך, שבזה סבר ר"י דכיון שהוא כבר מוזהר על איסור חמץ מן התורה, אזי צריך להשבית את החמץ בכל דרך, והעיקר שלא יהיה חמץ בעולם.

וחזינן מזה, דשיטת רש"י בגדר ההשבתה, היינו **לפעול השבתה בחמץ עוד קודם שאסרתו התורה,** ונראה ביאור הדברים, דכל עיקר מצוות ה'תשביתו' היינו לפעול בחמץ לפני שהתורה פועלת בו איסור. [ורק שעל זה הקשה במנחת חינוך, דכיון שדין תשביתו הוא קודם זמן האיסור, א"כ צ"ע מאימתי חל שעה זו]. אלא, דלפי זה יש להקשות בשיטת רש"י, א"כ מהו מקור הדין שאם מצא חמץ בפסח יבערו, והרי כיון שדין תשביתו הוא עוד קודם זמן האיסור, א"כ מה שייך להשבית חמץ לאחר שכבר נאסר.

ועל כרחך נראה לומר בזה, דאה"נ מצות תשביתו שייכא רק קודם זמן האיסור, ומה שמצינו שאם מצא חמץ בתוך הפסח יבערו, אין זה מדין תשביתו אלא שהוא מדין שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וכן משמע ברש"י בסוגיא דהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא נאה, וכתב רש"י "ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא", אכן לא כתב רש"י "ונמצא עובר על תשביתו", דבאמת משהגיע זמן האיסור כבר פקע דין 'תשביתו', ורק שנשאר הדין שעובר על איסורי חמץ, ומצד דין זה יש לו לבער את החמץ אפילו לאחר זמן איסורו. ונמצא לפי רש"י גדר דין 'תשביתו' הוא כהכנה

למצוות הפסח, לפני שחל האיסור הרי מוטל על האדם לבער את החמץ מן העולם.

להנ"ל יבאר דלתוס' תשביתו היינו לאחר האיסור, ועקרו רבנן לדין תשביתו, ולפי"ז מיושב הכל

ולפי זה נראה, דבזה גופא נחלקו תוספות על רש"י, דהנה עיי"ש (יב:) בתוספות שנחלקו על רש"י ופירשו להיפך, דשלא בשעת ביעורו היינו לאחר שעה שישית שכבר נאסר החמץ, והוכיחו תוספות דין זה ממה שלמד רבי יהודה את דין השריפה מנותר, והנה בנותר בודאי שחל דין השריפה רק לאחר שחל שם איסור נותר על הבשר ולא קודם לכן, ולכן גם כאן חובת השריפה מן התורה הוא אחר שחל עליו האיסור בפועל. ומה שנאמר "בשעת ביעורו" היינו בשעה שמקובל לבער את החמץ, דהיינו עוד קודם זמן האיסור, דאזי עדיין אין דין שריפה מן התורה ולכן השבתתו בכל דבר, מדרבנן.

ונמצא לפי שיטת התוספות, דאה"נ ובאמת רבנן עקרו לדין ה'תשביתו', וכיון שתיקנו רבנן לבער את החמץ עוד קודם זמן האיסור, הלכך נתבטל דין ה'תשביתו' שהוא בשריפה, והוי דין חדש לבער את החמץ קודם זמן איסורו. [ועיין במנחת חינוך שהקשה, היאך ביטלו רבנן למצות התורה, ועיין בכל זה ועוד בשו"ת מהרי"ק שורש קע"ד].

ומעתה, יש ליישב מה שהקשינו על תוספות ריש מכילתין, מדוע לא תירצו תוספות שתיקנו חכמים בדיקה בכדי לקיים מצות תשביתו, מעתה מבואר היטב, שבאמת התוספות סבירי להו, דעקרו רבנן לדין התשביתו, ועל זה הקשו תוספות דכיון שעקרו רבנן לדין התשביתו, ואין מצוות שריפה בפועל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, א"כ צ"ע מדוע הצריכו כלל בדיקה.

וכן מבואר מה שהקשינו על שיטת התוספות דביטול היינו הפקר, דלכאורה הוא מפסיד את מצות תשביתו, אלא שכאמור תוספות ס"ל דעקרו רבנן למצות תשביתו, במה שתיקנו לבער את החמץ קודם זמן האיסור.

נמצינו למדים:

שיטת רש"י - מצוות 'תשביתו' מקיימים על ידי מה שמשבית בלב את החמץ, ודומה הדבר לביטול עבודה זרה, שזה חלק מדיני הממון של האדם לקבוע את מצבו. ובמקום שניתן לשרפו עליו להשביתו גם בשריפה כדי שלא יפגום ברצינות כוונת הביטול, וזהו טעם הבדיקה.

ומקיימים מצווה זו קודם שחל האיסור מן התורה, ואחרי שחל כבר האיסור החמץ אינו ברשותו, ולכן אי אפשר לקיים התשביתו, אלא שיש חובה לבערו מן העולם כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ולפי רבי יהודה שמצוות תשביתו מקיימים על ידי שריפה דוקא, צריכים לקיימו עד לשעת האיסור, אבל אחריו יש לבער החמץ בכל אופן שבו, בכדי שלא יעבור על זה בבל יראה ובל ימצא.

שיטת תוס' – מצוות תשביתו הוא בשריפה, ונלמד מנותר, ועל כן קיום המצווה חל רק בשעה שחל האיסור בפועל, וחכמים חששו וחייבו לבערו עוד קודם

לשעת האיסור, ובזה הם ביטלו את מצוות השריפה ד'תשביתו', וכל התפקיד של האדם הוא לגרום לכך שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וזה נעשה על ידי הפקר, ולא צריך ג' בני אדם הואיל ואין לזה ערך ממוני אמיתי לא לו ולא לאחרים, ועל כן ראוי להוסיף "ליהוי כעפרא דארעא" להורות שזה כהפקר מחמת האיסור, ולא כמו כל הפקר שזה רצון האדם ליתן לאחרים זכות בדבר. ומה שהצריכו גם בדיקה וביעור בפועל הוא בכדי שלא ימצא גלוסקא נאה ויאכלנה, ויעבור בזה על איסור אכילת חמץ.

יבאר דאפילו לתוספות יש קיום לתשביתו ע"י ההפקר והביעור קודם האיסור

ונראה עוד לדון בזה לגבי מכירת חמץ, דהנה אדם שימכור חמצו בי"ג, לכאורה ימצא שלא יוכל לקיים את דין ה'תשביתו', ובאמת שמכח זה נקטינן בהלכה (משנ"ב סי' תמה ס"ק י), לשייר קצת חמץ בכדי שעליו יברך את ברכת ביעור החמץ קודם הבדיקה. אכן, דיש להקשות בזה לפי שיטת התוספות דעקרו רבנן לדין תשביתו, א"כ וכי מה מועיל שהוא משייר חמץ, והרי מ"מ אינו מקיים את מצות 'תשביתו' שהוא רק לאחר זמן האיסור.

והנה, שיטת הרמב"ם (פ"ט מחו"מ ה"ג) דמי שקנה חמץ בתוך הפסח לוקה עליו, ותוספות חולקים, דכיון שמבואר בגמרא (צה:) דאיסור בל יראה ובל ימצא הוי לאו הניתק לעשה דתשביתו, הלכך אין לוקים כלל על איסור חמץ בפסח.

ונראה לבאר פלוגתתם בהנ"ל, דהרמב"ם סובר כשיטת רש"י דדין תשביתו הרי הוא דין נפרד מדין בל יראה ובל ימצא, ולכך כל מה שמבואר בגמרא דאין לוקין על בל יראה כיון שהוא ניתק לתשביתו, היינו רק על בל יראה שהיה בזמן ששייך להשבית את החמץ, דהיינו קודם זמן האיסור, ומשא"כ אם קנה חמץ בתוך הפסח דכבר אין דין 'תשביתו' בשעה זו, א"כ שפיר יש ללקות על איסור בל יראה ובל ימצא.

אמנם, תוספות סבירי להו, דכל עיקר דין 'תשביתו' נאמר רק בזמן שכבר נאסר החמץ, ולכך, אם קנה חמץ בשעה שיש דין תשביתו, שוב הוי לאו הניתק לעשה שאין לוקים עליו.

ולפי זה יש לבאר שיטת תוספות דהא גופא מה שתיקנו רבנן לבער את החמץ קודם זמן איסורו, וביותר, אפילו מה שמפקירים את החמץ קודם זמן איסורו, הכל הוא בכלל דין ה'תשביתו', שעל ידי שהאדם דואג שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, בזה גופא הוא מקיים דין התשביתו, ומיושב בזה מה שהקשינו היאך מברכים על ביעור חמץ אע"פ שעקרו רבנן לדין 'תשביתו', דיש לומר בזה, דעכ"פ אף בביעור החמץ קודם זמן האיסור, יש בו גם כן לדין תשביתו, ועדיין צ"ע.

יביא הצד דבמכירת חמץ מתקיים תשביתו, ויבאר עפ"י הנ"ל

ומעתה, נראה בזה בגוף ענין מכירת חמץ, שכתבנו לדון בריש דברינו אם מקיימים על ידו למצות תשביתו. ועיין בשולחן ערוך (תמה, ב) שכתב "ואם נתנו לאינו יהודי קודם שעה ששית, אינו צריך לבערו". וכתב במשנה ברורה (ס"ק י) וז"ל:

ומ"מ נכון ליזהר שלא להוציא כל חמצו הנשאר לו בנתינתו לעכו"ם, ולקיים מצות השבתה בשעה שישית בפירורים שמניח לשורפם, שהפירורים נשבתים ועומדים, ואפילו מניחם אינו עובר בבל יראה אלא יניח מחמצו לכל הפחות כזית כדי לקיים מצות תשביתו כתיקונה, עכ"ל. ולכאורה מבואר מכאן, דעל ידי המכירת חמץ לא מקיימים למצות תשביתו, וכאמור בריש דברינו.

אכן כפי שהבאנו עוד, עיין במשנה ברורה (סי' תלו ס"ק לב) שהביא לדון באופן שאדם מכר לנכרי חדרים עם החמץ שבהם, והמכירה חלה בי"ד, ויש לדון אם צריך לבדוק אלו החדרים או לא, ובתחילה הביא המשנה ברורה לשיטת ה'מקור חיים' וה'חיי אדם' שצריך לבדוק, ואח"כ הביא לשיטת ה'בנין עולם' שאין צריך לבדוק, ולשונו: "אמנם בתשובת בנין עולם (סימן כ') חולק ודעתו דאין צריך בדיקה, דבזה עצמו שמוכר למחר לעכו"ם מקיים תשביתו וביעור, ולא גרע מחמץ שמוצא אחר הבדיקה שמשייר למאכלו למחר ואינו מחויב לבער הכל, ואף בזה בעת שמקיים בדיקה בביתו הוא משייר לאלו החדרים למוכרו למחר לעכו"ם". ולפי זה באמת מבואר שעל ידי המכירת חמץ שפיר מתקיים מצות תשביתו.

וביאור הדברים יש לומר, כפי שנתבאר בעיקר גדר קיום מצוות ה'תשביתו' לשיטת הרש"י והרמב"ן, דהיינו **לקבוע במחשבת הלב שהאדם מופקע מהחמץ, ושוב אין לחמץ מצידו שום ערך וחשיבות**, וממילא מבואר שפיר דעל ידי המכירה לעכו"ם, שוב מפקיע האדם את עצמו מהחמץ, ושפיר מקיים את מצות תשביתו, ולכן אין כל ענין בבדיקה, ולפי זה אין צורך להשאיר לו מעט חמץ לקיים בזה השריפה.

[ואמנם, דעדיין אין זה מוכרח כ"כ, דיש לבאר הדברים לפי שיטת המהרי"ק (שם), וכן נראה שיטת התוספות, דגדר תשביתו הוא בשב ואל תעשה, והעיקר בזה הוא שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, והלכך כיון שעל ידי המכירה אין עוברים על בל יראה ובל ימצא, ממילא מתקיים בזה דין התשביתו, ועיין].

נמצינו למדים לפי שיטת רש"י והרמב"ן ב' ענינים הטעונים ביאור, א' הוא מה שנתבאר בשיטתם דעל ידי מכירת חמץ מקיימים לדין התשביתו, דלכאורה זהו חידוש גדול. ועוד יש לבאר, מה שהוכחנו לפי שיטת הרמב"ם הסובר כוותיהו, שדין התשביתו אינו תלוי בדין בל יראה ובל ימצא, אלא הוו ב' סוגיות נפרדות.

ונראה לבאר פנימיות ענין איסור חמץ, ועל ידי כן נבוא לבאר הסוגיא, וכדלהלן:

עבודת ביעור החמץ – עבודת י"ד

הנה, בעיקר מה שאסרה תורה את החמץ בפסח, יש להבין היכן מצינו דבר שבכל השנה הוא מותר באכילה ובהנאה, ולפתע בפסח נאסר. ולא עוד אלא שמצינו

שהחמץ הוא דבר חיובי במהותו שהרי מביאים ממנו קרבן תודה ושתי הלחם בחג השבועות, ומאחר שכן יש להבין מהו הטעם שהתורה קבעה שבפסח הוא אסור אף בהנאה ואינו ברשותו של אדם.

ומצינו בתיקוני זוהר (הקדמה, דף יג ע"א) בזה הלשון: "וסימן אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, ובאלין י"ד אתוון אומאה, הדא הוא דכתיב (שמות יז, טז) כי י"ד על כס י"ה", ומבואר לדמות את ענין איסור חמץ בפסח תחילת דינו בי"ד בניסן, לענין מחיית עמלק שנאמר בו "כי **י"ד** על כס **י"ה** מלחמה לה' בעמלק מדור דור", ויש לבאר מהו הדימוי בין איסור חמץ לבין מחיית עמלק.

ועיין שם בתיקוני זוהר המבאר את ענין י"ד' שהוא גימטריא ארבעה עשר, ו'י"ה' שהוא גימטריא חמשה עשר – שמו של הקב"ה, וביאר הזוהר שבכדי שנוכל לקבל את ההשפעה של הקב"ה בט"ו - שזהו בחינה של 'י"ה', הרי שאנו צריכים קודם לכן לעבודה של 'י"ד'. ועלינו לבאר מהו ענין 'י"ד'.

עבודת י"ד – הכנה לקבלת הארה אלוקית

ענינו של 'י"ד' אנו מוצאים בדברי חז"ל הידועים (שמות רבה פרשה טו סימן כו) המתארים את סדר הדורות בבריאה, שמאברהם ועד שלמה היו חמשה עשר דורות, ומשלמה ועד צדקיהו היו ג"כ חמשה עשר דורות. ופנימיות הענין: מבואר כאן במדרש את הסדר של יצירת הקשר בינינו לבין הקב"ה, מתחיל באברהם וממשיך בחמשה עשר דורות עד שלמה המלך, והנה יום ט"ו הינו הוא יום שבו הלבנה נמצאת בשיא ההארה מול הקב"ה – "סיהרא בשלימותא", וביאר בילקוט שמעוני (פרשת בא, רמז קצ) שזהו ענין חמשה עשר דורות בין אברהם לשלמה, שבימי שלמה שהוא דור בנין בית המקדש, אזי היו עם ישראל בשיא הקשר בינם לבין הקב"ה.

קודם דורו של שלמה המלך היה דורו של דוד המלך, שהוא דור ארבעה עשר מאברהם, והנה לגבי בנין בית המקדש אנו מוצאים שהוא נקרא על שם דוד, וכמו שכתוב (תהלים ל, א) "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד", ומבואר שבית המקדש נקרא על שם דוד. ובאמת שהדבר טעון ביאור, והרי דוד בעצמו לא יכל לבנות את בית המקדש, ורק שלמה המלך הוא זה שבנה אותו, וא"כ מדוע נקרא בית המקדש על שם דוד.

אלא ביאור הענין, שאמנם ששלמה המלך היה בדור ה'ט"ו' שבו היה שיא הקשר של עם ישראל עם הקב"ה ועל כן אז נבנה בית המקדש, אך ההכנה לאותו 'ט"ו' הוא רק על ידי ה'י"ד' -דורו של דוד. וענינו כפי שנתבאר, שלפני שמקבלים את ההשפעה מאת הקב"ה שזה נקרא "איתעררותא דלעילא", עלינו להכין את עצמינו ב"איתעררותא דלתתא", וזהו עומק הכנת 'י"ד', עד כדי כך שדוד היה בדור הי"ד והוא פעל בדורו את ההכנה לקבל את ההשפעה, ולכן נקרא בנין בית המקדש על שמו.

וזהו ביאור עבודתנו ביום י"ד בניסן לפני התקדש החג, כי הנה בליל הסדר הוא

יום שבו מגיע ההארה אלוקית מהקב"ה, הארה ב"איתעררותא דלעילא", כאשר הקב"ה לבדו משפיע עלינו באופן ישיר בלא שנעשה כלום, אולם בכדי לקבל הארה זו אנחנו מוכרחים להכין את עצמנו קודם בהארת 'י"ד' בניסן, על ידי סדר תיקון שנקבע לנו.

ומזה סדר תיקון זה: בעיקר הדברים מבואר ברמב"ם (ריש הלכות מלכים) "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה", ומבואר סדר התיקון על ידי העמדת המלך, ואח"כ **להכרית זרעו של עמלק**, ורק אח"כ התיקון דבנין בית המקדש.

וביאור הענין, כי להכרית זרעו של עמלק זה עבודת ה'י"ד' המקדימה לתיקון השלם בבנין בית המקדש של הארת 'ט"ו' שהיא שיא ההארה האלוקית, וזהו ביאור הכתוב "כי **י"ד** על כס **י"ה** מלחמה לה' בעמלק", שלפני שאנו מקבלים את הארת י"ה – ט"ו, עלינו לתקן את עבודת הי"ד.

השבתת חמץ בי"ד בכדי להכרית זרעו של עמלק

ובזה מבואר מש"כ הזוהר, שסדר התיקון בעבודת הי"ד להכרית זרעו של עמלק, הוא על ידי ביעור החמץ בי"ד בניסן. ועומק הענין, שהקב"ה מצפה מאיתנו לפעול את עבודת ביעור החמץ כהכנה לקבל את ההארה האלוקית בליל הסדר – ט"ו בניסן.

וביאור ענין העבודה בזה הוא, על פי מה שאנו אומרים בעל הניסים "ועל המלחמות", ומקשים העולם וכי מה ההודאה בזה שהיתה מלחמה. והביאור הפשוט בזה הוא שאנו מודים על הניצחון במלחמה אלא שזה כלול ב'על התשועות'.

אולם עומק הענין הוא, שגם המלחמה לא הגיעה סתם, שהרי בוודאי הקב"ה יכול היה להושיע את עם ישראל לבדו, ללא מלחמות וללא ניסים, אלא שהקב"ה רצה בדווקא שאנחנו נילחם, כי כך הוא סדר התיקון, שקודם אנו **פועלים מלחמה בביעור הרע**, ואח"כ מגיע ההארה האלוקית.

ובגמרא בפסחים (ה.) מבואר: "תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה 'ראשון' (היינו ג' פעמים שנאמר ביום הראשון) זכו לשלשה ראשון, להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו דכתיב ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער (בזכות "אך ביום ה'ראשון' תשביתו" שנאמר על י"ד ניסן). ולבנין בית המקדש דכתיב כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. ולשמו של משיח דכתיב ראשון לציון הנה הנם". וביאר המהרש"א: "הענין מבואר, כי טעם השביתה בפסח שנאמר בו הראשון, כי בו נגאלו ישראל מן המשעבדים אותם, והקב"ה היה דן אותם בכל מיני מכות וטביעה בים, ובזכות שביתה זו יגאלו גם לעתיד, עשו שנקרא

הראשון המשעבד אותנו, והקב"ה ידין אותו ויכרית זרעו וכדאמרינן בפרק קמא דר"ה (יא.) בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, **והוא טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא היצר הרע, הוא כחו של סיטרא אחרא שרו של עשו**, שיכרת בזמן הגאולה".

ומבואר בזה, שעל ידי עבודת השבתת החמץ הנעשה ביום י"ד - מצות תשביתו, נכרת זרעו של עמלק, ועל ידי כן בא הגאולה. והיינו כי עבודת ביעור החמץ הוא עבודת ביעור הרע.

אך עדיין עלינו לבאר מדוע באמת החמץ נחשב לדבר רע שצריך לבערו, וכפי שהקשינו בתחילת הדברים [והוא מהזוהר], וכי אם החמץ הוא רע מצד עצמותו, אם כן מדוע בכל השנה הוא מותר, ולא עוד אלא שמביאים ממנו שתי הלחם ולחמי תודה.

עומק החטא – השתמשות בחיצוניות ללא תכלית מהות הדבר

ביאור הענין יבואר על פי עומק ענין חטא עץ הדעת: ותמצית הדברים עפ"י יסוד גדול, שהנה בכל דבר בבריאה יש בו שני דברים "מהות" ו"חיצוניות", כלומר, לכל דבר יש את מהות הדבר לכשעצמו כפי התכלית שלשמו הוא נוצר, ויש את הצורה החיצונית שלו, שהיא צורת ההשתמשות שלו וכדומה. אך כאשר נסתכל על הדבר רק לפי צורתו החיצונית לבד, אזי אין החיצוניות מחוייבת למהות הדבר האמיתי[ג].

דוגמא לדבר היא "תאווה", שהנה כשנבוא לדון האם תאווה היא דבר שלילי או חיובי, זה תלוי אם נסתכל על חיצוניות הדבר או על מהות הדבר. ולמשל: תאוות האכילה, כשיש לאדם תאווה לאכול, וכח ורצון לאכול, אזי אילו כוונת אכילתו הוא בכדי לתקן את הבריאה, וכן שיהיה לו כח לעבודת הבורא, או אכילה בשביל לקיים מצוות עונג שבת, אזי נמצא שהוא משתמש עם התאווה באופן הראוי, ואדרבה, השימוש בתאווה הוא דבר מתוקן. ודרך זו נקראת שימוש החיצוניות שבדבר (התאווה לכשעצמה) בלי הפרדת המהות שהיא תכלית התאווה (עונג התאווה המותרת).

וכאן מגיע ענין החטא, שענינו להפריד את החיצוניות מהמהות, על ידי שהאדם לוקח את כח התאווה (החיצוניות) שהיא הדחף הפנימי לאכול, ולהשתמש עם התאווה בצורה שלא קשורה לתכלית וייעוד התאווה. וזהו מהותו של חטא אדם הראשון, שלקח את כח התאווה והשתמש עמה בדבר שנאסר, שהוא שימוש עם החיצוניות ללא קשר למהות.

ובאריז"ל מבואר (שער הכונות, תחילת דרושי ראש השנה), שאילו אדם הראשון היה ממתין עם אכילת עץ הדעת,

---

ג. כעין זה מבואר בספר הדע"ה (לבעל הלשם) ח"ב דרוש ד ענף ד.

ואוכל רק בליל שבת, אזי אדרבה העולם היה מתוקן מחמת אכילה זו. וטעם הדבר, כי שבת זהו זמן מיוחד שבו גם הפעולות החומריות יש בהם קדושה, ולכן אילו היה אוכל בשבת והיה משתמש עם החיצוניות בצורה קדושה, אזי העולם היה מגיע לתיקונו. אולם, כיון שאדם הראשון השתמש עם התאווה רק בצורת החיצונית, וכמו שכתוב: "נחמד למראה וטוב למאכל" (בראשית ב, ט), והיינו שאדם הראשון אכל רק בגלל שהפרי נראה טוב וכדומה, זה נחשב שהוא נתן משקל לחיצוניות שבתאווה כדבר בפני עצמו, וזהו מהותו של חטא.

תיקון הערב רב הוא רק לאחר התיקון של עם ישראל

ומעתה, נראה היאך הדברים אמורים לגבי תיקון ה'ערב רב'. שהנה מצינו שמשה רבנו העלה ביחד עם ישראל ביציאת מצרים את ה'ערב רב', ובכוונתו היה לתקן אותם, והיינו ש'ערב רב' הרי הם שונים במהותם מאומות העולם שאינם ברי תיקון, כי מכיון שרק מעורב בהם רע, לכן הם ברי תיקון.

אלא, שהטעם שלא עלה בידם לתקנם, הוא מפני שבכדי לתקן דבר שמעורב בו כל כך הרבה רע, צריך המתקן עצמו להיות בקומה גבוהה מאוד שרק אז יתכן לתקן גם דבר שמעורב בו רע מאוד. ודבר זה לא התאפשר בשעה שעם ישראל יצאו ממצרים, שאזי הם עוד עסקו בתיקון עצמם.

כי בכדי שהאדם יוכל לתקן, הוא צריך להיות ברמה מאוד גבוהה, רמת פרישות גמורה עד שהוא בלתי לה' לבדו. ואילו ה'ערב רב' לא היו מתערבבים עִם עַם ישראל קודם מתן תורה, ואזי היו מקבלים ישראל את התורה, ואחר שהיו מגיעים לדרגות נשגבות על ידי קדושת התורה, אזי באמת היה בכוח עם ישראל לתקנם.

[אותו הדבר אנו מוצאים גם לגבי שלמה המלך, שכאשר הגיע התיקון של בנין בית המקדש נשא את בת פרעה, ועם הדבר הוא מפני שרצה לתקן קליפה זו הנקראת בת פרעה, אלא שהדבר נכשל. וטעם הדבר, כי בשלב הראשון כאשר שולח הקב"ה הארה, זהו זמן שעל האדם להתמקד אך ורק באותה הארה, לספוג אותה עמוק בקרבו, ולא יתכן בשעה זו להתעסק עם תיקונים נוספים.

זהו יסוד גדול לכל אורח החיים, שדבר ראשון יש להתמקד רק בעבודה, לעלות בסולם העליה, ורק אח"כ אפשר להתעסק עם תיקון העולם. זוהי גם הצורה שתיקנו את עולם הישיבות, בחור שלומד בישיבה אינו מתעסק עם כלום, אפילו בצרכים האישיים שלו הבחור לא מתעסק, הכל מסדרים לו בישיבה, פנימיה, חדר אוכל וכו', וטעם הדבר הוא כי בשביל לקבל צורה של בן תורה אמיתי, ולדבוק בבורא יתברך, חייבים להתמקד רק בעבודת התיקון שלנו. ואכן, בשלב מסויים כאשר רואים שהבחור בשל וגדל ועלה בסולם העליה, אזי הוא מתחתן, ולפתע אחרי הנישואין אומרים

לאדם להתעסק גם בצרכי הבית, כי לאחר שהאדם התעסק עם התיקון של עצמו, הוא יכול להתעסק עם תיקון העולם. כך הוא סדר העליה, קומה קומה].

טעם הביעור בשעה שישית – לבער הערב רב

ובזוהר מבואר עוד (תיקון יג, דף כח ע"ב) טעם הביעור כבר בשעה השישית לפני השעה השביעית: "רזא דמתניתין דאמר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש, דהיינו אלף חמשאה, ושורפין בתחלת שש דאיהו אלף שתיתאה, ובגין דלא יפרישו בין שש דאיהו עמודא דאמצעיתא, ובין שבע דאיהי בת זוגיה, צריך לבערא שאור וחמץ דאינון ערב רב, דלא יתחזיין בין שש דאיהו ו' ובין שבע".

דברי הזוהר שכאן עמוקים מאוד, אך תמצית הענין הוא שהחמץ הוא ה'ערב רב', שהם מסמלים את השעה השישית, שבשעה זו הם רצו להחטיא אותנו בחטא העגל, ולכן אנו צריכים לתקן את אותו פגם של השעה השישית, ועוד קודם השעה השביעית אנו מבערים את החמץ על ידי דין השבתת החמץ.

לפי"ז יבאר גדר תשביתו לפעול קודם פעולת הקב"ה בביעור הרע

לאור זאת נוכל לבאר את גדר דין 'תשביתו' לפי שיטת רש"י והרמב"ן, כפי שנתבאר הם סוברים שקיום מצוות 'תשביתו' הוא בשעה שישית, קודם שנאסר החמץ, וביאור הענין שהתורה רצתה ש**אנחנו נפעול בביעור הרע עוד קודם שהתורה פועלת את ביעור הרע** – באיסור החמץ, כי זוהי דרך עבודתנו, ראשית לפעול את תיקון ה'י"ד' בביעור הרע, ואח"כ מגיע הארה אלוקית במה שהתורה עצמה מבערת את הרע ואוסרת את החמץ.

ולכן, לא ניחא לרש"י לפרש כביאור התוספות דתשביתו היינו הפקר, כי הפקר פירושו 'לברוח מהבעיה', יש רע בעולם ואנחנו בורחים ממנו על ידי ההפקר, אך כיון שעומק הענין הוא לפעול פעולת ביעור הרע, זהו רק על ידי ביטול בלב, שהאדם קובע במחשבתו שהחמץ הוא כעפרא דארעא, ומפקיע את עצמו מכל קשר לחמץ - לרע.

יבאר שע"י מכירת חמץ מקיימים לתשביתו שהוא בירור הפרדת הרע

וזה יש לנו לבאר את הצד שעל ידי מכירת החמץ מקיימים את מצות תשביתו, משום שיסוד ענין תשביתו היינו לברר ולהפריד את עצמנו מהרע, שאנו לא קשורים לרע אלא **רק הגויים קשורים לרע,** ולכן בזה שאדם מוכר חמץ, הרי הוא מברר את עצמו מהרע, ובזה בא תיקון הרע על ידי מכירת החמץ. אכן, אם נבאר שתשביתו היינו הפקר, קשה לומר שעל ידי מכירת חמץ מקיימים מצות תשביתו.

וכמו כן הוא ביאור הענין שישנם ב' סוגיות נפרדות, סוגיית בל יראה ובל ימצא, וסוגיית תשביתו. וביאור הענין, כי אכן יש

לחלקם, שענין התשביתו הוא עבודת ביעור הרע, וענין בל יראה ובל ימצא, הוא כבר איסור של הקב"ה לאחר העבודה שלנו בביעור הרע.

ואדווח לן עוד בזה, לבאר ענין המכירה ששואלים העולם מדוע אין בזה הערמה, שכביכול מוכרים לגוי על מנת שבמוצאי פסח יחזור למוכר החמץ, ומתרצים העולם שעיקר ענין המכירה הוא להודיע שאינו מעוניין שהחמץ יהיה אצלי, והדברים צריכים ביאור. אכן, לפי מבואר כאן, נמצא שאדרבה על ידי המכירה, האדם מברר את עצמו מהרע, וזהו עיקר ההשבתה, במה שהאדם אומר שהוא לא מעוניין שישאר אצלו הרע.

ועוד ארווח לן, לבאר ענין הפרוזבול שהקשינו בתחילת הדברים, שלכאורה הוא דומה להפקר חמץ, שעל ידי הפרוזבול הרי אנו עוקפים את ציווי התורה לשמט את החוב, וזה קשה מאד לפעול כך במצוות התורה.

אכן, ביאור הענין הוא שזה גופא רצון התורה בשמיטת כספים, להודיע ש**הממון לא שייך לאדם אלא כולו שייך לבורא**, ולפי זה על ידי הפרוזבול שהאדם מעביר את השטרות לבית דין, גם בזה מצהיר האדם שהממון לא שייך לו, אלא מעתה בית דין יוכלו לעשות עם הממון מה שירצו, וכפי הדין שהפקר בית דין הפקר.

נמצינו למדים בזה, שעבודת התיקון בביעור החמץ, הוא לבער את הרע, וזהו גדר דין תשביתו – לפעול את ביעור הרע באיתעררותא דלתתא, עוד קודם שהקב"ה אוסר את החמץ.

וזהו עיקר עבודתנו כעת לפני ביאת המשיח, בין האלף השישי לאלף השביעי, שזהו זמן שהסיטרא אחרא והערב רב מבקשים להפסיק את הקשר שלנו עם הבורא, ולהפוך את העולם הזה כיעד ותכלית בפני עצמו, ועל כן עלינו להתחזק בנתק מוחלט מה'ערב רב' עד שנצליח לתקן את עצמנו לחלוטין בחיבור מוחלט של כל המציאות למקור העליון, בלתי לה' לבדו.

ענייני ממונות

הגאון רבי **שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א
אב"ד כתר תורה ראש הכולל וראש ישיבת תפארת שרגא ואב"ד בקהילתנו

ממונה על "מים שלנו" שהגיש מים רגילים

בדבר ההיזק שנסתבב ע"י הפועל הממונה על הבאת מים שלנו למאפיה, ובאחד הימים הביא בטעות מים רגילים והעמידם במקום שמשם נלקחו המים לאפית המצות. וכתוצאה מכך המצות שנאפו בהם נשלחו לאבדון ע"י וועדת הכשרות, כפי ההוראה הקיימת במאפיה לשווק מצות הראויות לכתחילה. עיין או"ח (סימן תנה ס"ג) שאין המצות כשרות אלא בשעת הדחק ובדיעבד, והמאפיה הנ"ל משווקת מצות ראויות לכתחילה, ואשר ע"כ הוצרכו להשליכן לאבדון.

ועתה נשאלה השאלה: האם יש להטיל אחריות על אותו פועל מה שנסתבב ע"י היזק לקמח למצות ולבעל המאפיה ששילם שכר הפועלים בחינם.

תשובה:

א. ראשית נאמר ששם ההיזק שנסתבב ע"י הפועל יש להגדירו כמזיק של אש. וכפי שדן מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בדין אופה שלא ניפה כראוי את הקמח, ובעקבות זאת הלחם שנקנה ע"י אחד הקונים ואכלו ונמצא צרור בלחם ושבר את שינו, ודן הגרש"ז לחייבו מדין אבנו וסכינו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. וגם למה שחכך מרן הגריש"א זצ"ל לפטור כדין נותן סם המוות לפני בהמת חבירו, דפטור בדיני אדם שהיה לה שלא תאכל, ואף בזה טען הגריש"א שיש לבדוק אם לעיסתו של האוכל בחוזק היא שגרמה לשבירת השן שלעסה בחוזק. הנה בנ"ד לא שייכת טענה זו, מאחר והפועלים העוסקים בקמח ובלישתו סומכים ובטוחים שהאחראי הממונה להביא את המים יביא מים ראויים מים שלנו כנהוג ומחויב במאפיה.

ע"כ יש לדון לחייב את אותו פועל כמזיק של אש ברוח מצויה וכנ"ל. מיהו בדין בור המתגלגל א"א לחייבו, דהו"ל נזקי כלים בבור, אלא נחייבו מדין נזקי אש. ועין מש"כ בספרי שמרו משפט (ח"א סימן קיב ס"ק א).

ב.

א) ואכתי יל"ד, האם יש לפוטרו מדין היזק שאינו ניכר, דקי"ל חו"מ (סימן שפה ס"א) שאינו חייב בדיני אדם אלא במזיד ופטור בשוגג. עיין קצה"ח (סימן שו סק"ט) אשר הביא את דברי הרמב"ן בדיני דגרמי

אשר כתב שהטעם שטבח שקלקל חייב ולא פטרינן ליה מטעם היזק שאינו ניכר, דכיון ששחט שלא כראוי השחיטה עצמה היזק וחשיבא כמי שהתיז את ראשה בסיף והוי היזק ניכר.

ב) והנה בדין שוחט ששהה במיעוט סימנים, נחלקו הקצוה"ח שם סק"י ונתיה"מ שם סק"ח האם להחשיבו ג"כ כמי שהתיז בסיף וכשיטת הנתיבות שם, או ל"ה כמתיז ראשה בסיף וכשיטת הקצוה"ח שם, וסברתו של הקצות כיוון שהשחיטה מעיקר הדין כשרה, ורק משום חומרא יתירה פסלינן לה ל"ה כמתיז ראשה בסיף והוי היזק שאינו ניכר. לעומתו דעת הנתיה"מ דכל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון, ויש להחשיבו כמתיז ראשה של בהמה. מיהו גם הנתיה"מ שחלק ע"ד הקצות היכא דנעשה פסול שהייה במיעוט סימנים וכנ"ל שנפסל כחומרת הגאונים הוי כאיסור דרבנן וכמי שהתיז ראשה של הבהמה, מ"מ בדין בודק שניתק סירכות כדי להכשיר הבהמה, ומחמת זה נטרף כתב לפטור, אפילו לדעת הש"ך מטעם דהוי היזק שאינו ניכר. וביאר את דבריו דבשחיטה ששחט שלא כראוי הוי היזק ניכר [כמי שהתיז את ראשה], מיהו בניתוק הסירכה שכבר נשחטה הבהמה הוי היזק שאינו ניכר. עוד הוסיף שם הנתיה"מ ואמר דלמאן דלא יליף קנסא מקנסא בסוגיא דהמטמא והמדמע והמנסך (גיטין נג.) אפילו במזיד פטור. ואפילו למאן דיליף מ"מ אינו חייב אלא במתכוין להזיק, וכל חיובו אינו אלא שלא יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו, כמבואר בסוגיא שם, והכא בניתק סירכות התכוין להכשיר ולא להזיק, והוי היזק שאינו ניכר דדינו שפטור.

ג) דון מיניה לנ"ד, שאין ההיזק ניכר בגוף העיסה, ואף כשרה היא לאכילה עכ"פ בדיעבד ובשעת הדחק, ולא נתכוין הפועל להזיק, יש לדמותו לפסקי הקצה"ח והנתיה"מ הנ"ל ולא לחייבו. וע"ע חזו"א (ב"ק סימן ה אות ג) אשר דייק מלשון הרמב"ם פ"ז הלכות חובל ומזיק ה"ג שכתב וכן המזיק היזק שאינו ניכר בשגגה או באונס פטור שלא קנסו אלא המתכוין להזיק מדעתו. והוכיח מכאן החזו"א שאין לחייבו בפשיעה אלא רק במתכוין מדעתו להזיק. הלכך בנ"ד שלא התכוין להזיק א"א לחייבו.

ג.

א) עיין חו"מ (סימן שסג) ובש"ך שם (סק"ז) אשר הביא את דעת הרש"ל דס"ל דאע"ג דהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח מצי א"ל הרי שלך לפניך, מ"מ בשומר שפשע ואירע היזק שאינו ניכר אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. והש"ך שם פליג עליה וס"ל דגם בשומר מצי א"ל הרי שלך לפניך.

ולכאורה גם בנ"ד נאמר דבאנו למחלוקת הש"ך והרש"ל הנ"ל.

ב) מיהו עיין מג"א (סימן תמג סק"ה) אשר כתב דשומר שקבל פקדון של חמץ קודם הפסח ולא מכרו ועבר עליו הפסח, יכול לומר לבעלים אחר הפסח הרי שלך לפניך. וש"מ דס"ל כהש"ך הנ"ל דשומר כגזלן דמצי א"ל הרי שלך לפניך. והוכיח זאת מסוגיא (ב"ק מה.) בדין שור הנסקל בבית שומר דעד כאן לא חייבוהו חכמים אלא בדאתפסיה

השומר ביד בית דין בה בשעה שיכלו הבעלים להבריחו לאגם. הא בלא"ה הגם שנעשה שור הנסקל בבית שומר ונאסר בהנאה, מצי א"ל לבעלים הרי שלך לפניך.

ג) ומ"מ ממקום שבאת כתב המג"א שם דכשם שבגזל חמץ ועבר עליו הפסח ואבד החמץ, דלא מצי א"ל הרי שלך לפניך וחייב, כך בשומר על החמץ ולא מכרו והוצרך לבערו, ושוב אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, דין הוא שחייב השומר על פשיעתו שלא מכר את החמץ ומכח זה הוצרך לבערו. וש"מ דעל אף שההיזק משורשו אינו ניכר, מ"מ כל שנסתבב מחמת זה שביערו את החמץ חייב על היזקו.

ד) עפ"ז לכאורה י"ל גם בנ"ד שהפועל פשע במה שסיפק מים פסולים שלא לנו, ומחמת זה נפסל הקמח והושלכו המצות ע"י ועדת הכשרות, הרי דיש לחייבו על ההיזק שנסתבב.

ה) עיין משנה ברורה (סימן תמג ס"ק יב) אשר כתב בשם החק יעקב דפליג על המג"א ופוטר בש"ח אך מחייב בשומר שכר. ולפי זה כל האומנים ש"ש ויש לחייב גם לפי דברי החק יעקב. גם לדעת הרבה מהאחרונים שהוזכרו במשנ"ב שם לפטור בכל ענין שאני התם דאין זה מתפקידו של השומר למכור את חמצו של בעל החמץ, וכפי שמבואר בדברי המשנ"ב שם. אבל בנ"ד זהו מתפקידו של הפועל להגיש מים שלנו והגיש מים רגילים אשר סבבו את ההיזק של איבוד המצות ע"י ועדת הכשרות.

ד.

א) ואכתי יש לעיין, האם נאמר דדוקא בחמץ שמחמת פשיעתו של השומר והוזק בהיזק שאינו ניכר והוצרכו לבערו, בזה חייב המג"א כיון שנסתבב היזק ניכר שהיה מחוייב בביעור, אבל אם לא הוצרכו לבערו ולהשליכו לעולם יאמר לו הרי שלך לפניך.

עיין נתיה"מ (סימן שסג סק"ג) דמסיק כהש"ך דבהיזק שאינו ניכר אין השומר או האומן חייב מדין מזיק, ורק שהפסיד את שכרו. ומבואר בדבריו שאפילו אם הזיק בפשיעה דינו שפטור כל היכא שהזיק שלא בכוונה.

ב) ונראה דאין זה סותר להמג"א הנ"ל, דעד כאן לא חייבו המג"א אלא שמחמת מה שפשע השומר ולא מכרו הוצרכו לבערו ע"פ הדין ונסתבב היזק ניכר, אבל אם לא ביערו את החמץ לעולם מצי למימר הרי שלך לפניך. ועפ"ז י"ל שכך ג"כ כוונת הנתיה"מ שאם פשע השומר וניזוק הדבר בהיזק שאינו ניכר מצי למימר ליה הרי שלך לפניך. וזהו ג"כ הדין שפסק הנתיה"מ (סימן שו סק"ט) בדין בודק אחר השחיטה שבא למעך את הסירכא, ובלא כוונה ניתק, דיש לפוטרו מטעם היזק שאינו ניכר. וכ"ז דוקא כשמונח הדבר לפני הבעלים כמות שהוא, אבל בנידון החמץ שפשע השומר בשמירתו ומחמת זה הוצרכו לבערו ע"פ הדין חשיב היזק ניכר.

ה.

א) ועתה נבוא לנ"ד שמחמת הפועל שהגיש מים פסולים שלא לנו נפסלו המצות והוצרכה ועדת הכשרות להשליכם, דלכאורה יש לדמותו לפשע השומר ולא מכר את החמץ והוצרכו לבערו. ואולם יש לחלק ולומר דבשלמא התם חמץ בפסח הכל מצווים לבערו הלכך חשיב השומר מסבב

היזק ניכר. אבל בנ"ד המצות אינן מחוייבות בהשלכה וניתן למוכרן במחיר מוזל, וגם את"ל שועדת הכשרות אינה מאפשרת זאת, מ"מ גוף המצות אינן מחוייבות בהשלכה וכשירות לאכילה עכ"פ בדיעבד.

ב) וכך נראה ממש"כ הקצה"ח (סימן שו סק"י) והנתיה"מ (סימן שו סק"ט) להחשיב את הטרפות שאינה ניכרת כהיזק שאינו ניכר ולפטור את השוחט בודק, ועל אף שנסתבב על בעה"ב הפסד כספי שיצטרך למכור את הבשר בזול, לא הוי אלא גרמא וכדין שוחט במגרומתא, א"כ ה"ה בנ"ד י"ל דאין להחשיב את מעשיו של הפועל כמזיק בהיזק ניכר, ולא דמי לשומר שלא מכר את החמץ והוצרכו ע"פ ההלכה לבער את החמץ בפסח, ולכך דוקא שם חשיב היזק ניכר, אבל פגיעה בשוויות הממונית הו"ל גרמא ופטור, כאשר הנזק בגופו לא היה ניכר.

ו. מסקנא דדינא:

א. נראה לפטור את הפועל מטעם דהוי בהיזק שאינו ניכר, והמצות שהוזקו לא היו מחויבות להשלכה, אלא כשרות עכ"פ בדיעבד. הלכך דמי לשוחט בודק שהטריף בהיזק שאינו ניכר, דפטרוהו הקצה"ח והנתיה"מ (סימן שו).

ב. יש להוסיף את הגמ' ב"מ (פג.) "למען תלך בדרך טובים ואורח צדיקים תשמור", דלפנים משורת הדין לא יחייב את הפועל על הנזק, ואם הוא עני יתן לו גם את שכר עבודתו. וכ"כ בערוה"ש (סימן דש סי"א). וק"ו בנ"ד דהוי בהיזק שאינו ניכר ולא נתכוין.

הגאון רבי פינחס ברונפמן שליט"א
רב מערב ב"ב אב"ד בקהילתנו

בדין נזקי שכנים

שאלה:

שני דיירים באותו בנין ראובן גר בקומה ג', ושמעון בקומה ב', ושמעון הרגיש רטיבות שלפי דעתו היא מאינסטלציה של ראובן הגר מעליו, וביקש ממנו לסלק את הנזק. ראובן בדק את מערכת המים שברשותו ואמר שהיא טובה, והנזילה הגיע מכח תקלה שהיתה בדוד מים שבביתם ומאחר שתיקנוה א"צ בתיקון נוסף. עברו כמה חדשים והרטיבות המשיכה להתפשט, ושמעון המשיך לטעון שהאינסטלציה של ראובן לקויה, והרטיות המתפשטת מחמתה, וראובן טען שהתפשטות הרטיבות הינה מחמת הנזילה הקודמת ולאחר בירור דברים אצל רב השכונה סיכמו ביניהם, שראובן יבדוק את האינסטלציה בצורה יסודית, ואם ימצא שהאינסטלציה אכן פגומה, עליו לשאת בתיקון האינסטלציה, ובשאר ההוצאות, ואם ימצא שהאינסטלציה תקינה, שמעון ישא בהוצאות. וכפי שסוכם הזמינו אינסטלטור מומחה, שהרים את הבלטות במספר מקומות במטבח, ובהול של הדירה, ונמצא שאינסטלציה תקינה אמנם ישנה מאד. ובזמן שהתחילו לסדר את הריצוף למקומות, האינסטלטור פגע בצינור ועשה בו חור, וכדי לתקן היו צריכים להחליף חלק גדול מהאינסטלציה, והתעוררה שאלה על מי לתקנה. וגם על מי לתקן את נזקי נזילת דוד המים.

תשובה:

א) יש לדון על מי חל החיוב לסלק את הנזילה של דוד המים, על בעל הקומה השלישית או על בעל הקומה השניה. בשו"ע סימן קנ"ה סעיף ד' כתב וז"ל היו מימי העליון יורדים על התחתון ומזיקים אותו אם אין שם מעזיבה בענין ששופך מימיו מיד יורדים לתחתון ומזיקים אותו חייב לסלק הזיקו ואם יש מעזיבה שהמים נבלעים בה ואינם יורדים מיד אלא לאחר מכאן יורדים ומזיקים אינו חייב לסלק הזיקו. וכן מבואר בגמר' ב"מ דף קי"ז. ובנתיבות המשפט [סימן ק"ה אות ג'] הקשה משו"ע סימן קנ"ה סעיף כ', שכתב שם וז"ל ראובן חפר גומא בחצירו שמי גשמים יקלחו לתוכה וכשרבו המים בוקעים לעוברים דרך חומות מרתף שמעון חייב ראובן לסלק הזיקו. ומבואר מדברי השו"ע סעיף כ' שמים הבאים מכח ראובן אע"ג לא מזיקו בידים, אלא גורם לנזק מ"מ על המזיק לסלק, ותירץ הנתיבות ע"פ דברי הרא"ש בשו"ת [כלל

ק"ח ס' י'], דבסעיף ד' שאני דעליון א"א לו לסלק הזיקו שא"א לו להיות בלי מים, והתחתון בקל יכול לתקן המעזיבה, בהוצאה מועטת כשיתקן התחתון שוב לא ירדו מים יבלעו במעזיבה. אבל במקום שהתחתון לא יכול לסלק ההיזק בדבר מועט רק בהוצאה מרובה, אפי' בפסקי והדר נפלי, חייב העליון. נמצא לפי זה דלשיטת השו"ע חייב העליון לסלק את הנזק של הנזילה. וזה כלל גדול בכל תקלות האינסטלציה בין השכנים, דאם בדירה העליונה יש קלקול שנובע מתקלה באינסטלציה על העליון לתקן.

וגם לדעת הרמ"א [בסימן קנ"ה סעיף ד'] העליון חייב לסלק את הנזק שכתב וז"ל והכל לפי הענין דאם המים מועטין וכלין לאלתר אפי' בלא מעזיבה אינו חייב לסלק את הנזק ואם היו מרובין ומזיקין לו תדיר דרך מעזיבה חייב לסלקו, עכ"ל ונראה דס"ל דבאופן שהמים מרובים חשיב גירי דיליה, וחייב העליון לסלק את נזקו. וע"כ כאשר מצאו תקלה בדוד המים של העליון עליו הה לתקן באופן מידי את התקלה, והעליון נהג כדין שתיקן מיד את נזילת הדוד.

ועדיין יש מקום לדון על תשלומי הנזק הדוד, כגון שהתקלפו כירות הבית וכו', ולכאורה אם אנחנו דנים על המים האלה כגירי דיליה חייב לשלם את הנזק, אמנם מדברי הפוסקים מבואר דלא בכל המזיקים של נזקי שכנים יש חיוב תשלומין. וכמו שמצאנו [קנ"ה סעיף ל"ד] מי שעושה גורן בתוך שלו, או קבע בית הכסא, או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בזה צריך להרחיק וכו' ואע"פ שצריך להרחיק כל כך אם הוליכה רוח מצויה - המוץ והעפר להזיקה פטור מלשלם שהרוח הוא שסייע אותו.

אמנם יש לחלק בין גורן לנזק מים דהוו גירי דיליה. והרמב"ן בדינא דגרמי [בד"ה עוד יש שאלה, בסוף הקונטרס] פסק דכל המזיק בגירי דיליה דהיינו ג"כ מים חייב לשלם נמי, וגם לרבנן דלא דייני דינא דגרמי נמי חייב וז"ל "שקרירותן מחמת עצמן הוא, למה זה דומה למניח גחלת על בגדו של חבירו שהוא מבעיר והולך שהוא חייב אף כאן הם מלחלחין את הכותל ומלקין אותו עד שנופל וכו', והלשון עצמו מוכיח דקרי גירי דיליה, עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ן דחיוב משום דחשיב גירי דיליה. והראב"ד [הובא בטור סימן קנ"ה ס"ק מ"ט] כתב דלא חשיבי גירי דיליה אלא לענין הרחקת נזיקין מצד נזקי שכנים, אבל אם הזיק פטור דחשיב גרמא בנזיקין. ודעת הבעל העיטור נמי לחייב בנזקי מים, משום ממונו שהזיק, וכן פסק הרא"ש שבכולן חייב לשלם חוץ מהיזק נמיה על ידי סמיכת כותל, והיזק דמנפיץ כיתנא. ובשו"ע סימן קנ"ה [סעיף ל"ג] הביא את מחלוקת הפוסקים וז"ל סמך אחד מאלו שהיה צריך להרחיק וגרם היזק לחבירו יש מי שפוטר מלשלם ויש מי שמחייב, וכיון דהשו"ע לא הכריע בשאלה זו א"א להוציא ממון משכן העליון, ומ"מ לצאת יד"ש מחויב לשלם לתחתון או על כל פנים לפצותו בצורה הוגנת.

אמנם כל הנ"ל דוקא אם לא נודע לבעל דירה העליונה שיש נזק לתחתון, אבל אם נודע לבעל דירה העליונה שיש נזילה מהקומה שלו לתוך דירה של השני, והתרשל ולא סילק את הנזק חייב לשלם על

הנזק, שנעשה מכאן ולהבא גם לדעת הראב"ד. כמו שמצאנו גבי מחיצת הכרם שנפרצה אמר לו גדור וכו' נתיאש ממנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו. שלכמה ראשונים בעל הכרם חייב על נזקי כלאים מצד ממונו שהזיק, וכן דעת הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי. וגם הראב"ד [בב"ק דף צ"ח:] מחייב את בעל הכרם, אמנם אין מדברי הראב"ד ראיה שגם בנזקי מים יש לחייב, דמשמע מדבריו שחיוב מצד אדם המזיק כיון שבעל הכרם הוא מחוייב לגדור בזה שהתייאש חל איסור כלאים, וזה סיבת חיובו.

ובשו"ת שבט הלוי [חלק ט' סימן ש"ו אות ג'] דן בזה, והזכיר את החילוק בין נודע לבעל הקומה העליונה על הנזק, בין לא נודע ודימה למחיצת הכרם, וכתב דיש לחלק בין מחיצת הכרם, לרטיבות הבאה מקומה עליונה, ואפשר דכוונתו למה שכתבנו, אמנם לשיטת הרמב"ן, ותוס' כמו שחייב במחיצת הכרם הכי נמי מתחייב בפיצות של הצינור לאחר שנודע היזקו.

ונראה לדינא בחלק הראשון הדו"ד בין שני הדיירים דבעל הקומה העליונה חייב לצאת יד"ש ולשלם לבעל הקומה התחתונה על הנזקים שעשה מחמת דוד המים גם לפני שנודע לבעל הקומה העליונה שאכן הוא מזיק. וכ"ש דמחוייב בזה לאחר שנודע ולא תיקן אמנם א"א לחייבו ע"פ דין תורה, ואם תפס תחתון לא מפקינן מיניה. ואם גם על פי דינא דמלכותא חייב העליון לפצות את התחתון, יש לצרף את זה להלכה, דמקום של תקנת הציבור דינא דמלכותא דינא, וע"פ חוק בתים משותפים בעל קומה העליונה חייב בתשלומי הנזק. ונראה למסקנת הדברים שנזקים שנעשו אחרי שנודע לבעל קומה העליונה, שנזילת דוד המים שלו מזיקה לתחתון חייב לתקן מעיקר הדין, ועל הנזקים שנעשו לפני שנודע דבר הנזק צריך לפצותו בצורה הוגנת כנ"ל.

ב) שאלה הנוספת על מי לתקן את התקלה של הצינור, שעשה בשגגה האינסטלטור, ברור הדבר שהאינסטלטור חייב לשלם, שהרי על ידו נגרם החור בצנרת ואומן הנוטל שכר חייב באחריות כמבואר בשו"ע [סימן ש"ו סעיף ד' ובש"ך שם ס"ק ז' ובסמ"ע ס"ק י"ג]. אלא יש לדון כמה כסף הוא מחוייב לשלם. בגמר' ב"ק [דף נ"ה:] אמר מר הפורץ גדר בפני בהמת חבירו חייב בדיני שמים, ב"ד אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי נחייב אלא בכותל רעוע. ובדין הזה נחלקו הראשונים שיטת רש"י דעל הבהמה אין לחייב את הפורץ, ועל כותל רעוע אין לחייבו בדיני אדם וכן דעת הרא"ש. משום דעומד לסתור, וחייב רק בדיני שמים. ולשיטת התוס' על הכותל רעוע פטור גם בדיני שמים, ורק על הבהמה יש לחייבו בדיני שמים. ודעת הרמב"ם דהסוגיא לגבי בהמה איירי אבל על כותל רעוע חייב לשלם כמה ששוה כותל רעוע דמ"מ לעת עתה הבהמות נשמרות בתוך הכותל.

והסמ"ע [בסימן שצ"ו סק"ט] הביא את שיטות הראשונים וכתב דמדברי השו"ע [חו"מ שצ"ו סעיף ד'] משמע דפסק כמו הרא"ש דעל הכותל חייב לצאת י"ש. ולכאורה ה"ה בנידון דידן שהצנרת ישנה מאד, ועומדת להחלפה.

אמנם לאחר עיון נראה דאין לדמות מקרה דידן לכותל רעוע, דכותל רעוע כל יום להחלפה, וזה הנידון אם יש לחייב על כותל זה, אמנם צנרת ישנה לא עומדת להחלפה אא"כ היתה תקלה בבית או דבר דומה לזה לכן חייב לשלם האינסטלטור את התיקון, ולהפחית מהתיקון דמי נהנה, שנהנה אדם בזה שיש לו בחלק מהדירה צנרת טובה יותר.

ג) כשגמרו לתקן את הצנרת התעוררה עוד שאלה שלא מצאו בלטות מתאימות לבלטות הנמצאות בדירה. ונמצא דבחלק מהדירה הבלטות יהיו מצבעים שונים, וטוען בעל הדירה העליונה כפי שסוכם ביניהם חייב התחתון לפצותו על הנזקים ואצלו נחשב נזק גדול מה שבריצפה ישנם שני צבעים של בלטות, וע"כ על בעל הדירה התחתונה להחליף את כל הבלטות בהול ובסלון שנראים ביחד לכל מי שנכנס לדירה.

ובדברי הגאונים [הלל צ"ו אות נ"ח] דן באחד השאיל לחבירו נזמי זהב, ששניהם ביחד שוים מאה זהובים, וכל אחד בפני עצמו שוה שלשים זהובים, ונאבד לשואל נזם אחד, כמה מחוייב השואל לשלם, שלשים זהובים כיון שחובתו להשלים את הנזק, ונזק היה בצמיד אחד, או חמשים כיון שקיבל עצמו שמירת שני נזמים וכל אחד שוה חמשים, או שבעים כיון שהנזק שנוצר למשאיל הוא שבעים זהובים שכעת הוא זקוק לשבעים זהובים בשביל לקנות סט חדש של שני נזמים. ומסיק שם דלא חייב לשלם שבעים מדין מזיק, שהרי הזיק רק נזם אחד, ומה שהמשאיל צריך להוציא עוד שבעים הוי גרמא בעלמא. אמנם השואל חייב לשלם מצד שומר, כיון שחייב באחריות של הנזמים, גם על גרמא חייב לשלם. ונראה דנידון דידן דומה נמי לנידון של דברי הגאונים, משום שהזיק את המקום שהרים את הבלטות, וזה הוא יכול לתקן ע"י החלפת בלטות, ואי הנוחות של השכן ומה שערך דירתו פחת, חשיב כגרמא בעלמא, ולא חייב לשלם מעיקר הדין אלא לצאת ידי שמים. ואם אפשר לעשות איזה תיקון אומנותי שיראה כחלק אחד עם הסלון מחוייב השכן השני לעשותו.

סיכום הדברים:

א') ראובן הדר בקומה ג' עשה כדין בזה שתיקן את נזילת הדוד, ובכדי לצאת ידי שמיים הוא מחויב בתיקון נזקי הדוד שנעשו לפני שנודע על הנזילה. וכ"ש שחייב על חלק הנזקים שנעשו אחרי שנודע לראובן מענין נזילת המים.

ב') האינסטלטור חייה לתקן את הצנרת שפגם וראובן צריך לשלם לו דמי נהנה בלבד.

ג') שמעון בעל קומה ב' חייב לשלם את עבודת האינסטלטור ולא על החיזוק שגרם לצנרת, וכן חייב בתיקון הריצפה, אך אינו מחויב להחליף את כל הבלטות.

הגאון רבי **אהרן מיטלמן** שליט"א
מרא דאתרא קרית אבי עזרי - חפציבה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו

עכברים שאכלו עגלת ילדים

א

מעשה בבנין מגורים שהתרחשה בו 'מכת עכברים'. וכדי להלחם בתופעה, פרסמו מודעה מטעם ועד הבית "נא לא להשאיר מוצרי מזון בחדר המדרגות, כדי שלא יהיה לעכברים אוכל להמשך אליו".

אחד השכנים חזר מהקניה השבועית עם כמות גדולה של שקיות, ובתוכם מוצרי מזון רבים, וכיון שלא היה יכול להעלות הכל בבת אחת לביתו שבקומה גבוהה, הניח חלק מהשקיות על גבי עגלת ילדים יוקרתית של אחד השכנים (מתוך מחשבה להרחיק את השקיות מהקרקע). ועלה לביתו.

לאחר כשעתיים נזכר השכן ששכח להעלות לביתו את השקיות שהשאיר על גבי העגלת ילדים. הוא רץ במהירות, ולחרדתו גילה שהעכברים עלו על העגלה וטעמו מכל מוצרי המזון שהיו בשקיות... ולא זו בלבד, אלא העכברים גם הוסיפו ונגסו במזרן של עגלת הילדים היוקרתית. כעת התעוררה שאלה, האם ניתן לחייב את השכן לשלם על הנזק שעשו העכברים לעגלה.

בשאלה זו יש לדון מצד שתי סוגיות: "מעמיד בהמה על קמת חבירו", ו"שואל שלא מדעת גזלן הוי וחייב באונסין".

ב. האם 'מעמיד בהמתו' חייב מדין אדם המזיק או מדין שן

תחילה נדון בדין 'מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו'. מבואר בגמרא (ב"ק נו ע"א) שהמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו, חייב. ובטעם הדבר ש'מעמיד' חייב, נחלקו הראשונים, האם חיובו מדין שן או חיובו מדין אדם המזיק.

דעת התוספות (שם נו: ד"ה המעמיד) שהמעמיד חייב מטעם שן, כיון שבהעמדתו נחשב שבהמה שלו, והוא חייב על אכילתה כדין נזקי שן.

והוסיפו תוספות, שאין לומר שהמעמיד חייב מטעם אש, דהיינו שבהעמדה על קמת חבירו נחשב כאילו נותן שם אש. דאם כן, היה לו להתחייב אפילו ברשות הרבים כדין אש, ולא מצינו בשום מקום שמעמיד חייב ברשות הרבים, אלא ודאי, שהחיוב הוא רק מטעם שן, ולכן פטור ברשות הרבים.

אולם דעת הרשב"א שהמעמיד אכן חייב גם ברשות הרבים, שכיון שהעמידה על הקמה, הרי זה כאילו מאכילה בידים. וביאר החזון איש (א, ז) שלדעת הרשב"א המעמיד חייב מטעם אדם המזיק.

ובקובץ ביאורים (אות מח) ביאר מדוע לדעת התוספות אין לחייב את המעמיד מדין אדם המזיק או מדין אש, היות שהבהמה עושה ברצון עצמה, ואין הפעולה מתייחסת אליו אלא אליה. ואילו הרשב"א סובר, שכיון שהבהמה אינה בת דעת, הרי זה כרוח מצויה לגבי המעמיד, והוא חייב עליה משום אש.

ג. החילוק בין מעמיד בנזיקין למעמיד בשבת

והקשה האבן העוזר (סי' שכח), לדעת הרשב"א הסובר שמעמיד נחשב למזיק בידים, אם כן למה אמרו בשבת (קכב ע"א) שמותר לאדם להעמיד בהמתו על גבי עשבים בשבת, ולמה לא יחשב כאילו הוא עצמו תולש העשבים בידים.

ואין לחלק בין נזקין למלאכת שבת, שהרי איפכא שמעינן, שאמרו במלאכות שבת (ב"ק ס.) לגבי 'זורה ורוח מסייעתו', שלגבי שבת הוי מלאכה ונחשב מעשה של האדם, ואילו לענין נזקין פטור דנחשב רק גרמא. ואם כן, לענין מעמיד, שהוא חייב בנזקין ונחשב מעשה שלו, כל שכן שיתחייב לענין שבת.

ותירץ האבן העוזר, שלענין נזקין הכל תלוי אי ברי הזיקא או לא. לכן במעמיד בהמתו והזיקה חייב, משום דברי הזיקא. אבל בשבת הכל תלוי במלאכת מחשבת, ובמעמיד בהמתו על גבי מחובר אין כוונתו ומחשבתו על שום מלאכה, רק שבהמתו תאכל, ולכן פטור.

והחזון איש (או"ח סי' לו סק"א) תירץ, שלגבי מזיק, שנאוי לפני המקום הנזק, ולכן אף מעמיד חייב, אבל בשבת שנאוי לפני המקום טורח האדם במלאכת חול. ולכן אין לחייבו על מעשה בהמתו בשבת.

ד. נכנס לחנות ממתקים עם בנו הקטן האם חייב מטעם 'מעמיד'

והנה, מעשה באדם שנכנס עם בנו הקטן לחנות ממתקים, וכשהאבא עסק בענייניו, הילד הקטן ניצל את ההזדמנות ואכל ממתקים כאוות נפשו. ויש לדון האם האבא חייב לשלם על הנזק שעשה בנו הקטן.

ובמקדה רגיל ההלכה היא שהאבא פטור על נזקים שעשה בנו הקטן (ורק הקטן עצמו יש ענין שישלם כשיגדיל) [וזה דוגמא ש'דעת בעלי בתים היפך דעת תורה', כי בדעת בעלי בתים היה נראה שאדם חייב על נזקי בנו ופטור על נזקי בהמתו, ואילו דעת התורה היא להיפך - שחייב על נזקי בהמתו ופטור על נזקי בנו הקטן]. אולם כאן יש מקום לחייב את האב מדין 'מעמיד בהמתו על קמת חבירו', שהרי ילד שרואה ממתקים נמשך אחריהם.

ולפי דעת הרשב"א שמעמיד חייב מדין אדם המזיק, שנחשב כמעשה בידים שלו, יש מקום לחייב את האב על נזקי בנו

הקטן. אבל לדעת התוספות שחיוב מעמיד הוא מדין שן ורגל, אם כן, יש להסתפק בזה, שהרי לא מצינו חיוב של שן ורגל באדם.

ה. האם ניתן לחייב מדין 'מעמיד' כשלא ברי הזיקא

מעתה יש לדון בנידו"ד האם השכן שהניח את השקיות על העגלה נחשב ל'מעמיד' של העכברים ביחס לעגלה, שהרי אין הבדל בין מקרב את הדבר אצל האש או מקרב האש אצל הדבר (כלשון תוס' ב"ק נו. ד"ה אילימא), וכמו שאם היה מניח את העכברים בידים על העגלה היה נחשב 'מעמיד' חייב, כמו כן יש לומר שהנחת השקיות עם האוכל על העגלה נחשב מעמיד של העכברים, שהרי זה מושכך אותם לבא לעגלה.

אולם יש לפקפק בזה, דהנה הקשו האחרונים מדוע מעמיד בהמתו חייב ואילו משסה כלבו של חבירו על אחר פטור דהוי גרמא, ומדוע לא יתחייב משסה כלב מדין מעמיד.

וביאר הערוך השולחן (סי' שצה ס"א) שבמעמיד הוי ברי הזיקא שהבהמה תאכל, משא"כ במשסה כלבו לא ברי הזיקא שהכלב ינשוך.

ואם כן יש לדון ולהסתפק האם להניח שקיות על עגלה זה בדרגה של ברי הזיקא כדין מעמיד, או שזה רק בדרגה של משסה שלא ברי הזיקא ופטור.

ואף אם נאמר שברי הזיקא שהעכברים יאכלו את השקיות, אבל לכאורה ביחס לאכילת המזרן של העגלה, ודאי לא ברי הזיקא שהעכברים יאכלו את המזרן, ומסתבר לומר שפטור.

[ובאמת היה מקום לדון שאכילת העגלה על ידי העכברים נחשב לדבר משונה, ומטעם זה פטור. וכעין מה שמצינו בגמרא (ב"ק יט:) חמור שאכל את הלחם יחד עם הסל, ומחלקת הגמ' שאם אכל את הסל קודם כדי להגיע אל הלחם, חייב דהוי אורחיה, אבל אם אכל קודם את הלחם ואחר כך את הסל, זה משונה וחייב חצי נזק. ובנידו"ד בעכברים, יש להסתפק אם נחשב משונה שיאכלו את המזרן של העגלה, או שעכברים אוכלים הכל ואין זה משונה].

נמצא שאי אפשר לחייב את השכן מדין 'מעמיד', היות שלא נחשב ברי הזיקא שהעכברים יאכלו את המזרן של העגלה (וגם לגבי אב שהכניס בנו לחנות ממתקים, יש להסתפק אם לחייבו, דשמא לא הוי ברי הזיקא).

ו. דין 'מעמיד' כשלא עשה מעשה בעכברים

עוד נראה לדחות את הסברא לחייב מדין מעמיד, על פי המבואר בסוגיא בב"ק שם ובשו"ע. דהנה כתבנו מסברא שאין לחלק בין מקרב הבהמה לקמה או שמקרב את הקמה לבהמה, אבל לכאורה נראה שאין הדבר פשוט כלל ועיקר.

דהנה בגמרא שם נחלקו האמוראים האם החיוב של מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו אמור דוקא כשעשה מעשה בגוף הבהמה, דהיינו שהעמיד אותה בידיים ממש על הקמה של חבירו, או עכ"פ

שהכישה במקל, או שחייב אפילו שהוא רק קם ליה באפיה עד שהלכה לקמה של חבירו.

ולמעשה נחלקו בזה גם הרמב"ם והראב"ד להלכה, הרמב"ם (נזקי ממון פ"ד ה"ג) פוסק ש'קם לה באפה' פטור, וכמסקנת הגמרא. אבל הראב"ד חולק וכתב, "זה שהכישה חייב. א"א וכל שכן קם לה באפה". והקשה המגיד משנה, איך מחייב הראב"ד בקם לה באפה, ומדוע זה 'כל שכן', והרי זה רק גרמא, וז"ל "לא ידעתי מהו, דאדרבה קם לה באפה גרמא בלחוד הוא ופטור, וכן מוכח בגמרא שם, ופשוט הוא". (אמנם עיין בגליונות רבי עקיבא איגר שתירץ דעת הראב"ד שהיה לו הבנה אחרת בגמרא).

ובשו"ע הכריע להלכה שרק מעמיד בידים או הכישה במקל חייב, שעשה בה מעשה, אבל 'קם לה באפה' פטור, דהוי גרמא בעלמא וכן כתב הרמ"א להדיא, [ועוד מבואר בשולחן ערוך שמעמיד חייב מדין אדם המזיק כדעת הרשב"א, ולכן חייב ברשות הרבים, ודלא כדעת התוספות שחיובו מדין שן].

וז"ל השו"ע (סי' שצד ס"ג): המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו, המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה. וכן אם הכישה עד שהלכה לקמת חבירו והזיקה, זה שהכישה חייב. הגה: ואפילו הפירות ברשות הרבים, דהוי כמזיק בידים. ודוקא הכישה וכיוצא בזה, אבל קם לה באפה עד שהלכה שם, פטור, דהוי גרמא בנזקין".

ולפי זה בעניננו שהוא רק הניח את האוכל על העגלה, והעכברים באו מעצמם, הרי שהוא לא עשה כל מעשה בעכברים, לא בידיים ואף לא במקל, ולכל היותר אפשר לדונו כ'קם ליה באפה' שיבואו, ואם כן אין זה אלא גרמא בעלמא ואין מקום לחייבו בידי אדם מצד דין 'מעמיד בהמתו'.

ז. האם ניתן לחייבו מדין 'שואל שלא מדעת'

ונראה לדון לחייב את השכן מטעם אחר, דהוי כשואל שחייב באונסים. דהנה, כשהניח את השקיות על העגלה, הרי הוא שואל שלא מדעת, שלהלכה דינו כגזלן וחייב באונסין. וכאן שהעכברים אכלו את המזרן של העגלה, דהוי אונס, יהיה חייב על זה.

ואולם, בכל שומר צריך שיהיה קנין כדי שיתחייב בחיובי השומרים, וכאן לא היה קנין, אלא רק הניח את השקיות על העגלה. ומטעם מה נחייבו.

אולם כבר ייסד הנתיבות המשפט שהשואל עושה קנין בעצם ההשתמשות שלו בדבר, וייסד זאת על פי דברי הגמרא (ב"ה צט.) "אמר רב הונא השואל קרדום מחבירו בקע בו קנאו לא ביקע בו לא קנאו", ומבארת הגמרא שלענין חיוב אונסים פשוט שחייב השואל עוד לפני שביקע בו, וכל דברי רב הונא הוא רק לענין חזרת המשאיל, שכל זמן שהשואל לא ביקע בקרדום יכול המשאיל לחזור בו, ואחרי שביקע כבר אינו יכול לחזור בו.

והקשו הראשונים, הרי לדעת רב הונא משיכה לא קונה בשומרים לענין חזרה, וא"כ למה בשעה שהשואל ביקע בקרדום קונה, כיצד ההשתמשות פועלת קנין. ותירץ בשיטה מקובצת, שההנאה שיש לשואל בעת שהשתמש בקרדום נחשבת ככסף, ובהנאה זו השוה כסף קונה את החפץ מהבעלים, ואין המשאיל יכול לחזור בו.

ומחדש הנתיה"מ לפי זה, שאף החולקים על רב הונא וסוברים שתיקנו משיכה בשומרים, מ"מ גם לשיטתם שימוש נחשבת כשוה כסף שתמורתו אפשר לקנות את החפץ לכל דבר.

ואם כן בנידו"ד, יש לומר שהשכן שהניח את השקיות בעגלה עשה קנין על ידי ההשתמשות שלו, ונעשה שואל, וממילא יש לחייבו באונסים של אכילת העגלה.

ח. האם נחשב ל'שואל שלא מדעת' כשלא הוציא מרשות הבעלים

אולם באמת יש לתמוה, האם לפי זה כל אדם שהשתמש בחפץ של השני ואירע לו נזק באונס בלי קשר אליו, יהיה חייב. וכי אדם שנשען על רכבו של חבירו ובאותו זמן נהרס המנוע, יהיה חייב כיון שבשימוש נעשה שואל שלא מדעת וחייב באונסים.

ובאמת נראה שיש בזה חילוק גדול בין שואל מדעת לשואל שלא מדעת, שרק בשואל מדעת ההשתמשות עושה קנין, אבל בשואל שלא מדעת, כל זמן שהחפץ לא יצא מרשות הבעלים לגמרי לא נעשה גזלן, ורק כשהוא לוקח את החפץ אליו ומוציאו מרשות הבעלים, נעשה שואל גמור ומתחייב באונסים.

ולכן המניח שקיות על העגלה אין זה שימוש שמוציאו מרשות הבעלים, ולא נעשה גזלן ואינו מתחייב באונסים.

וכן מבואר בנתיבות המשפט (סי' רצב סק"ב), דהנה הגמרא (ב"מ מא) מסתפקת האם שליחות יד צריכה חסרון, והביאו ברייתא 'רועה שהיה רועה עדרו והניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ובא ארי ודרס פטור, הניח מקלו ותרמילו עליה חייב', והקשו, מה בכך שהניח מקלו ותרמילו עליה, הרי לא עשה משיכה, ואמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב שהכישה במקל ורצתה לפניו, וקשה 'והא לא חסרה', אלא לאו שמע מינה קסבר שליחות יד אינה צריכה חסרון.

והקשה רש"י מדוע צריך לחייבו מדין שליחות יד וממילא מוכח שאין צריך חסרון, תיפוק ליה מדין שואל שלא מדעת שהרי השתמש בבהמה.

והביא הנתיבות המשפט תירוץ הרמב"ן, שהשואל שלא מדעת אינו נחשב שואל אלא כשהיא יוצאה מרשות בעלים לגמרי בשעת שאילה, וברועה אף בשעה שמקלו ותרמילו עליה הרי היא באפר והולכת עם העדר במקום שדעת הבעלים שתהא שם, ולא נחשב שיצאה מרשות הבעלים. וכעין זה כתב הר"ן ששואל שלא מדעת אינו חייב אלא רק כשמוציאה מרשות הבעלים לגמרי ע"ש.

וביאור החילוק הוא, שכיון שהחיוב של שואל שלא מדעת הוא מדין גזלן, בזה לא כל השתמשות נעשה לגזלן, אלא רק בהשתמשות שמוציא מרשות בעלים.

וא"כ בהניח שקיות על עגלת חבירו לא חשיב שיצא מרשות בעלים, ואין בזה גדרי שואל להתחייב באונסים.

אבל לפי"ז יוצא, שאם בעל העגלה נתן לו רשות להניח את השקיות על העגלת ילדים, או אפילו אם זה דבר שרגילות להרשות להשתמש בעגלתו להניח חפצים, א"כ הוה בגדר של שואל מדעת, ובשואל מדעת אף אם לא הוציא מרשות הבעלים לגמרי נעשה שואל וחייב באונסים.

אלא שגם בזה יש לפקפק, שהרי עיקר השימוש של עגלה אינו להניח עליה חפצים, אלא להלך איתה ולטלטל דברים ממקום למקום, ואם כן, שמא שימוש של הנחת דברים על העגלה לא נחשב כהשתמשות של קנין שאלה. ובפרט שצריך שתהא הנאה השוה כסף, וכמו שכתב הנתיה"מ שהשימוש של שוה כסף עושה את הקנין, וכאן מדובר על הנחת שקיות על עגלה שאין זה שימוש שיש לו שווי כספי. וממילא אי אפשר לחייבו מדין קנין השתמשות.

ט. מסקנה דמילתא

תבנא לדינא בנידון דידן שהניח שקיות אוכל על גבי עגלת חבירו ובאו עכברים ואכלו והזיקו את העגלה, אין לחייבו מדין מעמיד, היות שאין זה ברי הזיקא ומעמיד חייב רק בברי הזיקא. וכמו כן אין לחייבו מדין שואל שלא מדעת, דאם לא יצא מרשותו של הבעלים לגמרי אינו נעשה שואל, ומניח חפצים על עגלת חבירו אין זה נחשב שהוציא מרשות הבעלים לכן פטור.

אולם אם השכן הסכים לו להניח את השקיות על העגלה, הרי זה שואל מדעת, והיה מקום לחייבו מטעם זה בנזקים שאירעו באונס בעגלה. אלא שהעלנו שיתכן מאוד שפטור גם מטעם זה, היות שאין זה הנאה של השתמשות מהותית בעגלה, וגם אין זה השתמשות שיש לה שווי כספי, ואם כן אין כאן קנין שאלה, ואין לחייבו מטעם שואל חייב באונסין.

הגאון רבי **ירמיה אהרן אדלר** שליט"א
דיין ומו"צ בקהילתנו

בדין מגיה שגרם שוא"ו שעל הלמ"ד נהיה קו משוך

ע"ד השאלה תפילין שהוא"ו שעל הלמ"ד הגיע עד סוף הקלף ולא היה מוקף גויל והמגיה רצה לגרד קצת מהוא"ו שיהיה מוקף גויל ועי"ז ארע לו בכך שגרר כל ראש של הוא"ו שעל הלמ"ד ונשאר רק קו משוך ועתה השאלה אם יש מקום ע"פ הלכה להכשיר לתקן הלמ"ד במה שיוסיף ראש על הוא"ו באופן שלא יראה יו"ד אם אין בזה משום שלא כסדרן ואת"ל שאין להכשיר בשופי לתקן הלמ"ד אם המגיה חייב לשאת בהיזק שגרם או לא.

תשובה:

[א] טרם החל לדון בזה יש לנו להעמיק ולהרחיב הדברים לעמוד אם ומה הפסול של הלמ"ד הנ"ל שהוא קו משוך בלי ראש ואז נבוא בשעריו לפתור שאלתנו, דהנה בדעת קדושים סל"ו באו"ל הסתפק בצואר ל' שהיה רק קו פשוט בלי כפיפה למעלה, וכתב דאולי היכר בליטה משהו סגי ע"כ (ועי"ע להלן אות י"א מזה וכנראה שספיקו אם זה חלק מעצם צורת האות שמקובלת לנו מדור דור על כן הוא לעיכובא או לא).

והנה הרבה אחרונים העתיקו להלכה מש"כ הגאון רש"ק בספרו ספר החיים והיות שאין הספר מצוי תחת אצל כל אחד על כן אמרתי להעתיקו ואחר כך נעמוד נא ע"ד, וזל"ש בסל"ב - עוד נשאלתי בדין תפילין שהיה למ"ד אחת מהם נכתב הראש שעל גבה רק כעין קו פשוט ולא היה למעלה כעין וא"ו אם פסול התפילין או לא. תשובה הנה תמונת הלמ"ד אינו מפורש בש"ס צורתה אך הב"י סל"ו הביא בשם ספר ב"ש שכתב בשם הרוקח שיש לכתוב למעלה על הלמ"ד מגוף הלמ"ד כעין וא"ו ותמונת למ"ד כמו כ"ף כפופה ועליו וא"ו וכן כתב הב"י אח"כ בביאוריו בשם הריא"ס וז"ל בין סוף הוא"ו שיורד בדקות לצורת כ"ף עכ"ל.

הגרש"ק דן אם זה לעיכובא או רק למצוה מן המובחר

הנה מדבריהם מוכח דבענין שיהיה על ראשה צורת וא"ו, אבל מ"מ אין זה מוכרח לומר דיפסל בדיעבד כי י"ל דאין זה רק למצוה מן המובחר ולא לעכב כיון שאינו מבואר בש"ס, וכמו שהעלה הרב בעל נוב"י דמה שאינו מפורש בש"ס אינו מעכב כלל בדיעבד אין לפסול התפילין מכח זה.

ואדרבא נראה לכאורה להביא ראיה מן הש"ס דלא בעינן למעלה צורת

וא"ו ממה דפריך הש"ס במסכת שבת פרק הבונה (ק"ד:) כתב אות אחת פטור הגיה אות אחת חייב ופריך השתא כתב אות אחת פטור הגיה אות אחת חייב... והו"ל להש"ס לתרץ כגון דהוה הלמ"ד חסר הראש שלמעלה וא"כ לא הוי עליו צורת אות או דהו"ל צורת כ"ף כפופה וכתב עליו הוא"ו שלמעלה וחברו לגוף הלמ"ד א"כ זה הוי הגיה אות אחת והוי כשתים שתיכף כשכתב הוא"ו כיון דהיה עליו צורת וא"ו הוי אות אחד וכשנתחבר אל הלמ"ד נעשה נמי למ"ד והוי שתי אותיות והוי הגיה אות אחת והוי כשתים ומדלא מתרץ כן מוכח דלא בעינן צורת וא"ו על הלמ"ד רק כעין קו שוה וזה אין לו תואר וא"ו.

ראיית הגרש"ק שצריך שיהא ראש להקו שעל הלמ"ד

[ב] והנה מלשון פי' רש"י בסנהדרין (ק"ו:) שהביא הב"י בסל"ו שכתב עוקץ של הלמ"ד, והנה מלשון עוקץ משמע דאין לו תואר אות רק כעין עוקץ השוה הבולט, והן אמת דהגירסא שלפנינו ברש"י הוי גירסא אחרת ממ"ש הב"י בשמו דהב"י הביא משמו וז"ל כתב המנהיג צריך לפרוח באויר בצואריו כלפי פניו מדפירש רש"י בחלק גבי מגדל הפורח באויר בעוקץ הלמ"ד שבולט לפניו עכ"ל הנה מפורש כונתו דהיינו שלא יעמוד העוקץ באמצע גובה צואר הלמ"ד רק יהיה העוקץ עומד בקצה הצואר לפניו.

אבל לשון רש"י שלפנינו בפרק החלק דף ק"ו הוי כך וז"ל מתג העליונה שלמעלה מן הלמ"ד מפני מה כפופה למטה, א"כ לשון זה משמעו דהכוונה הוי דמהתג יהיה כפוף בראשו למטה כעין צורת וא"ו ולכן כתב רש"י מפני מה כפוף למטה ומזה משמע דבעינן שיהיה עליו צורת וא"ו, והוי מוכח בזה דזה הוי מדינא דהש"ס ולא הוה מוכח מזה דעת המנהיג דצריך שיהיה עומד לפניו, והנה בפי' רש"י בחגיגה שם לא נקט רש"י כלל לא לשון זה ולא זה רק סתם ברא"ש הלמ"ד יע"ש.

ולדינא נראה דאף לפי' רש"י שלפנינו הרי במסכת חגיגה (ט"ו:) ומס' סנהדרין (שם) דחה רש"י פי' הנ"ל ופ' בע"א א"כ י"ל דאין זה מדינא דהש"ס להיות עליו כעין וא"ו ובפרט לפי גירסת המנהיג אף ללשון ראשון אין ראיה דבעינן כעין וא"ו.

ולכן אם אירע בזה בס"ת בשבת אין להוציא אחרת כיון דבלאה"כ אין הספרים שלנו בחזקת כשרות וסומכין אנו על הרמב"ם דסב"ל שמברכין על ספר פסול ולכן בשבת אין להוציא אחרת ובחול יתקן. ובתפילין להניחם בכל יום דיש חשש דיהיה קרקפתא דלא מניח תפילין גם חשש ברכה לבטלה אין להניח רק יעשה לו אחרים ובעת הדחק דאין לו אחרים יניחם כך בלא ברכה כנלפע"ד נכון כעת... ואולי יזכנו ה' בזמן אחר לבאר יותר בזה עכ"ל.

מעיר דלא כל הפרטים בצורת כתיבת אות שיש מקור בחז"ל – מעכב בדיעבד

[ג] אכן אי משום הא אף שמצינו מקור הגמרא שצריך שיהיה וא"ו היה נראה כפי מה דמשמע בשועה"ר ומשנב"ר במשנת הסופר שהרבה פרטים בכתיבת האותיות שנקטו שזה רק לכתחלה אע"פ שיש להם מקור בש"ס ואפרט נא כמה מהם א.) אם לא עקמו האות אל"ף שבגמ' מוכח שיש לעקמו שיש לו דמיון לעי"ן, ב.) אם לא עשו עוקצים בבי"ת דמקורו בירושלמי, ג.) מש"כ השועה"ר באו"ג בכמה מפרטי כתיבת האות שהוא רק לכתחלה ועי' מש"כ המ"ב בביה"ל שם בענין זה. ד.) ובאות ד' כשאין רגלה פשוטה, ה.) אם לא עשו תג בה"א עי' במ"ב ושעה"צ ס"ק א' וב' בשם פחד יצחק, ו.) וראה עו"ש באות ח' בלי חטוטרות ואם כתבו בב' וי"ן, ז.) וכן באו"ט מה שכתב הפמ"ג וכ"ה בשועה"ר שרק לכתחלה צריך להיות כפוף מעט וגם המ"ב שמפקפק בזה מודה דמהני תיקון ע"י שאלת תינוק וכהנה רבות דמקורם בש"ס והכשירו הפוסקים בדיעבד וא"א לפורטם יותר כי רבים המה.

על כן בעניי אני תמה מאוד על המ"ב שהלך בכל משנה"ס בד"ז שגם אם יש מקור בחז"ל והסופר שינה ולא כתב כן האות כשר בדיעבד ועכ"פ מועיל תיקון לאחר כתיבה זולת היכא דמשמע בברייתא שע"ז אמרו יגנז או שדומה לאות אחר – עכ"פ תיקון בוודאי שמועיל ולמה החמיר בלמ"ד שכתבו בקו משוך, ואף שלא כתב בהדיא דאינו מועיל תיקון מ"מ הכא מבואר ממש"כ לפנ"ז בס"ת בכה"ג בחול יתקן ואח"כ כתב ובתפילין אם אין לו אחרים יניחם בלא ברכה ולא כתב שום עצה של תיקון.

תינח הגרש"ק אפשר דסב"ל בכל כיוב"ז כל שיש איזה מקור בגמרא הוא לעיכובא משא"כ לפי הסכמת המ"ב וש"פ דיש דברים שיש להם מקור בחז"ל עכ"ז זה לא לעיכובא א"כ בדין הוא להקל אף בלמ"ד שכתבו בקו משוך הוא"ו העליון ומכ"ש בניד"ד שיש להקל יותר אחרי שרבו פירושים אחרים בגמ' מה הכוונה מגדל הפורח באויר כמוש"כ כבר הגרש"ק שם (וכמו שיבאר עוד להלן או"ד) ובוודאי שיש להקל בזה.

בדין וא"ו שעל הלמ"ד אם צריך לכתבו קצת בכפיפה

[ד] ומדי דברי בה אמרתי שכאן גם המקום אתי לבאר כוונת הפוסקים באופן צורת כתיבה צואר הלמ"ד דהנה הב"י בא"ב השלישי הביא דברי המנהיג וזל"ש למ"ד צריך לפרוח בצואריו למעלה כלפי פניו מדאמר בחלק (סנהדרין ק"ו:) ג' מאות שאלות היו שואלים דואג ואחיתפל במגדל הפורח באויר ופרש"י בעוקץ הלמ"ד שבולט לפניה, והנה ראה לעיל (או"ב) שהגרש"ק הבין כוונת המנהיג שלא יעמוד העוקץ באמצע גובה צואר הלמ"ד רק יהיה העוקץ עומד בקצה הצואר לפניו עכ"ד, וראה במשנה ברורה שכתב ויכתוב הראש והצואר כפוף מעט על פניה ובשעה"צ ציין ב"י בשם המנהיג, ודבריו צ"ב דכפי הנראה לא מבואר שום רמז בדבריהם לענין כפיפת כל הצואר אלא לגבי ראש הצואר.

אמנם ראה בב"י בא"ב הראשון והשני שכתב וראשה יהיה כפוף לפניה, ויעוי' בספר מלאכת שמים סכ"ו ס"ק כ"ג שכתב דלכאורה אפשר לומר שאין כוונתו שיהיה ראש הלמ"ד נכפף ולהיות נוטה קצת לצד אלא כוונתו שיהיה הכפוף נכפף לצד שמאלי שהוא פני הלמ"ד ולא לצד ימין , אכן ממה שכתב רי"ט ליפמן בא"ב השלישי טעם מה שראשה מעט כפוף לפנים כמאמר חז"ל כל מקום שאתה מוצא גדלותו של הקב"ה

שם אתה מוצא ענותנותו משמע לכאורה שכוונתו להנמיך קצת, ושוב דן שם דאפשר שזהו ג"כ כוונת רש"י בסנהדרין אך בהמנהיג שהביא הב"י משמע שהבין כוונת רש"י בפשיטות שיהא ראש הלמ"ד בולט לפניה עיי"ש וצ"ע עכ"ד.

עכ"פ מבואר לן מקור בא"ב מרי"ט ליפמן מיהלהויזן שיש לכפוף קצת הצואר שעל הלמ"ד וראה במקדש מעט סל"ו או"ל ס"ק ז' שכתב ולא ראיתי נוהגין כן, אכן בעיוני בא"ב האחרון מהריט"ל ראיתי שאין הכרח להוכחתו שדעתו שצריך לכוף הצואר מעט דזל"ש ולצד שמאל ירד ג"כ התג על פני הוא"ו למטה וע"ז נאמר הכתוב רם ה' ושפל יראה ואולי זהו כוונתו גם בא"ב תלתיאה, ומאידך גיסא פירשו של המלאכת שמים שראשה יהיה כפוף לפניה רצ"ל שהראש יהיה לצד שמאל אינו ג"כ במשמע כל כך דסתימת הלשון היה יותר נראה שכוונתו שהצואר יהיה כפוף לצד וצ"ע.

אך זה נראה פשוט שאם כתב הסופר צואר הלמ"ד בלי שום כפיפה דאפשר להכשירו כמו הכלל הנ"ל (באות ג') שלא כל דבר שיש מקור בחז"ל הוא לעיכובא והכי הוא סתימת הלכה אצל כל ספרי דונקי שאם יצא להם הוא"ו של הלמ"ד ביושר בלי שום כפיפה שאינם מתקנים זאת, וכפי הנראה לפי דברי הגרש"ק שיש לפסול אפי' לחד פירושא במגדל הפורח באויר אף בזה היה בדין לומר שזה מעכב אכן סתימת הלכה אינו כן ואין זה לעיכובא.

אם קו משוך הוא חסרון בעצם כתיבת צורת האות

[ה] ונחזור לענייננו א"כ למה לן להחמיר יותר בלמ"ד שכתבו בקו משוך יותר משאר פרטים בצורת האותיות שמקורם ג"כ בש"ס (כמושנ"ל או"ג) אפ"ה אינו לעיכובא, ואין לומר דהכא יותר חמור כיון שזה פרט תוספת באות ולא פרט היאך כתיבת האות דהא מצינו כיוב"ז באו"ח בפרטים בהאות ממש וכן באו"ט שמכשירים ועכ"פ דמועיל תיקון כמושנ"ל וכהנה יש עוד וא"א לפורטם כי רבים הם.

ובפרט מה דחזינן בספר החיים שהגרש"ק שקיל וטרי בדי"ז בראיות והוכחות מוכח מזה שגם הוא ז"ל הבין שאין זה ממש אחד מאברי האות דאל"כ מה לו לטורח הזה כמו שברור שיו"ד שעל אל"ף מעכב שכן קבלה לנו שזה מצורת האות ה"א הוא"ו על הלמ"ד אלא מזה דהיה נראה להו פשוט להגאון הנ"ל שע"כ אין זה ממש מעיקר איברי האות, ולבי אומר לי שיתכן מאד שהמ"ב לא ראה בפנים דברי ספר החיים אלא מה שהעתיק הקסה"ס כמו דמשמע מדבריו שם ויתכן דאם היה רואה גוף סברתו היה בוודאי מעיר ע"ד ומכשירו בדיעבד מטעם הנ"ל וכשיטתו להלכה בכל שאר אותיות, על כן אנן שזכינו לעיין בגוף דברי ספר החיים וע"פ הכלל הנ"ל שהנחילו לנו רבותינו האחרונים הנ"ל יראה דאפשר להקל בזה ובוודאי שאחר שאלת תינוק יועיל תיקון.

מוכיח שבאמת שיטת הגרש"ק שכל דבר שיש מקור בחז"ל הוא לעיכובא

[ו] ושוב ראיתי בספר שנות חיים מהגאון הנ"ל בסי' צ"ג שהניף הגאון הנ"ל ידו שנית לברר הילכתא דא וזה תוכ"ד לדחות מה שכתב השואל דאף אם יהיה כוונת הש"ס על מגדל הפורח באויר מ"מ אפשר דלא נאמר כן לעיכובא וע"ז כתב הגאון הנ"ל הנה זה ודאי דאינו דכל אות שאין בו צורת אות ולא נכתב כצורתו ודאי דאין תמונת אות עליו ופסול אף בדיעבד דאין צורת אות עליו, רק בצורה שאינה מבוארת בש"ס דצורתה הוי כן אז י"ל דאין צורה זו מדינא דהש"ס לכן אינו מעכב בדיעבד אבל אם צורת האות מבואר בש"ס אז מוכח כן דהוה צורתה כן אז ודאי אם שינה צורתה פסולה ולא בעינן שיהא מפורש בש"ס לעיכובא רק כיון דמוכח דכן הוא צורת האות מדינא דהש"ס כל שלא נכתב כן פסול אפילו בדיעבד וכיוב"ז מצינו בפוסקים שהוכיחו כמה תמוני אותיות מדיוק לשון הש"ס פסלו מכח זה אפילו בדיעבד אם שינה.

וכדמוכח ממה דכתבו הפוסקים (עי' בב"י ריש סל"ו) בה"א שנתחבר לגג של מעלה לפסלו ודנו במה שאי' בגמרא חזינא לספרי דוקני דתלי לכרעא דה"א וכו' וכן מה שדנו באות ק' אם הרגל מחובר להגג דיש לפסלו משום דבגמ' (שבת ק"ד.) איתא מאי טעמא תלוי כרעיה דקו"ף אמאי לא נימא דזה לא הוי לעיכובא אלא למצוה, וכ"מ מלשון הנוב"י בתשובות בכל דוכתי לא אתא עלה רק מכח דאינו מפורש בש"ס אינו מעכב משמע הא אם היה מפורש בש"ס אין ספק בדבר עכ"ד, ועי' עו"ש שדן אח"כ אם זה מעצם האות או שזה כמו תג שי"א שאינו מעכב בדיעבד ומסיק שזה מעצם האות עיי"ש.

מבאר שיטת שאר פוסקים מתי מעכב

[ז] עכ"פ מבואר לן השתא יפה שזה באמת שיטתו של הגרש"ק שכל מה שיש מקור בחז"ל בתמונת האות מעכב מדינא לפ"ז יצדק מה שפסל הלמ"ד שהוא"ו הוא רק בקו משוך, אכן לדידן דנקטינן להלכה דלא כל מה שיש מקור בש"ס מעכב מעיקר הדין כמוש"נ לעיל (או"ג ו"ה) הסכמת אחרונים השועה"ר והמ"ב בזה אינו נראה סברא למה להחמיר ביותר בלמ"ד שכתב עליה קו משוך. וראה נא מה שכ' המ"ב במשנה"ס באות ה' דאינו מעכב התג בה"א וציין מקור לזה מה שכתב הרמ"א ריש סי' ל"ו אם שינה בצורת הכתב אינו פסול ושם בס"ק ה' פי' שהכוונה בזה כמו שכתב הנוב"י סי' פ' דדבר שאין לו שורש בגמרא אין לפסול האות עבור זה, ולכאורה לפ"ז הו"ל לפסול באו"ה אם לא כתב התג משום שתג בה"א יש לו מקור בחז"ל עכצ"ל שהבין בכונת הנוב"י דרק מה שיש לו מקור ושורש בגמרא שנראה שזה לעיכובא שנאמר ביה יגנז (ראה שבת ק"ג:) כמו"כ שזה השינוי והבדל עיקרי בין אות זה לאות הדומה לו כל כהאי אם שינה פסול אכן זולת זאת אף שיש מקור בחז"ל אינו מעכב בדיעבד.

ומיהאי טעמא נראה שאין ראיה מה דשקלו וטרו הפוסקים באות ה"א וקו"ף שנתחבר הירך להגג לפסלו דכל שיש מקור בחז"ל בתמונת האות הוא לעיכובא דהתם שאני דהא איצטריך שיהא הבדל עיקרי

להבדיל בין תמונת ה"א לתמונת אות חי"ת בין תמונת אות חי"ת וה"א לאות ק' וכל כהאי אם יש לנו מקור בחז"ל היאך הוא תמונת האות מזה נראה שזה עיקר הבדל ועיקר צורת האות משום הכי זה מעכב.

על כן היה נראה יותר להלכה דאפשר לסמוך להקל בלמ"ד הנ"ל שנהיה תמונתו עכשיו בקו משוך אע"פ שיש לזה מקור בגמרא לפירש אחד ברש"י מ"מ זה אינו לעיכובא לפי הכלל הנז"ל , וכמו שפשוט לכל אחד מסופרי דוקני דמה שכתב המ"ב בפירוש דברי המנהיג (ראה לעיל או"ד) שהצואר צריך להיות כפוף מעט אינו לעיכובא וכמו"כ צריך להיות הוא"ו של הלמ"ד דהא שניהם מקורם ממקור אחד באותו גמרא, ובשגם שרבו פירושים אחרים בפשט הגמרא בסנהדרין.

אם מועיל תיקון אחד הכתיבה

[ח] עכ"פ מסתברא שיועיל בזה תיקון ולא הוה שלא כסדרן כמוש"כ המקדש מעט שם ס"ק ג' שכל כהאי מועיל תיקון אחר הכתיבה כיון שאיכא עליה עיקר תמונת האות, ואף שהמקדש מעט לשיטתי' אזיל אף באות אל"ף שחולק על הפמ"ג וסובר דאם נדבק כל היו"ד להגוף האל"ף ונעשה קו משוך בלי ראש שמותר לתקן ולא הוה שלא כסדרן כמו"ש שם בס"ק ח' ובזה נקטינן עיקר להלכה שלא כדוכתיה אלא כדעת הפמ"ג, וכן משמע מסיום דברי הגרש"ק דאינו מועיל תיקון להלמ"ד שכתבו בקו משוך בתפילין משום שלכ"ס, מ"מ מצינו בספר בית אהרן אף שבאות אל"ף העתיק להלכה דברי הפמ"ג אפ"ה באות עי"ן ושי"ן מיקל שמותר לתקן אחר כך אם נעשה קו משוך ולא פירש מה טעמו בחילוק זה וכנראה שהיה לו איזה סברא שבאל"ף היו"ד שלמעלה ולמטה הוא ממש מחלקי האות ועיקר צורתו הוא משא"כ בעי"ן ושי"ן, עכ"פ אפשר דגם לפ"ד בלמ"ד שנהיה הצואר קו משוך שיועיל תיקון ולא יהיה כסדרן.

ובצירוף כל משכ"ל (אות ג' וז') טעמא בדבר שנראה שאינו מעכב בדיעבד לפי כללי הפסק בצורת האות שהשרישו רבותינו פוסקי אחרונים אשר מפיהם אנו חיים, וגם הדע"ק שהתעורר לדון בדין זה לא העלה דבר ברור, וראה גם בשועה"ר בסל"ו אחר שפרט פרטי צורת אות למ"ד כתב וכל זה לכתחלה וכנראה דקאי גם מש"כ לעיל מצורת וא"ו וראש הוא"ו שזה רק לכתחלה (וראה עוד בשו"ת צ"צ חיו"ד סר"ה א"ו ודו"ק). על כן עכ"פ שיועיל התיקון לעשות עתה ראש להוא"ו ולא יהיה שלכ"ס, אך משמעות המשנ"ב כמש"ל (או"ג) מבואר שאינו מועיל תיקון, מסתמא דסב"ל שזה דומה למש"כ באות אלף שהיו"ד נהיה קו משוך ולית להו צד לחלק ביניהם.

מה שמביא הגרש"ק עוד ראיה לפסול בקו משוך

[ט] ושוב התבוננתי וראיתי שבסוף התשובה שם בשו"ת שנות חיים הביא עוד ראיה שצריך שיהא ראש להוא"ו ממה דאיתא במסכת סופרים (פ"ב ה"ב) ובמנחות (דף ל' ע"א) בין שיטה לשיטה צריך שיהיה כמלא שיטה (והובא להלכה באו"ח סל"ב סעי' ל"ב ביו"ד ריש סרע"ג) ובתיקון תפילין (עמ' קמ"ד) איתא דזהו משום צואר הלמ"ד ולראשה ולשתי תגיה ולרגלי הק' וה"ף ונו"ן ו"ץ שלא יגע ראש הלמ"ד למעלה ורגלי הק' וה"ף ונו"ן למטה ע"כ. ומזה מוכח דאם נכתב על למ"ד למעלה כעין יו"ד פסולה דהרי זה מדינא דהש"ס דבעי אורך וא"ו למעלה מדצריך להניח בין שיטה לשיטה כמלא השיטה, וא"כ לפ"ז כיון שהאורך הוה כן מדינא דהש"ס נראה דממילא מוכח דהוה עלה תואר וא"ו ואז שפיר יש סברא לחלק בין אם הוא קו קטן או גדול דאם הוי גדול כשיעורו ויש עליו כצורת וא"ו אך אין לה אורך זה עליו צורת וא"ו ולכן פסולה.

אבל אי נימא דלא בעינן תואר וא"ו למעלה רק קו פשוט א"כ אין סברא לחלק בין קו קטן לקו גדול דבין כך ליכא צורת אות ומהיכי תיתי לחלק, ועוד כתב שם בשלמא אי הוה על הקו תואר וא"ו אז לא הוצרכו חז"ל לפרש שיעור אורך הקו כיון דזה תואר וא"ו ממילא ידעינן אבל אי לא בעינן תואר וא"ו הו"ל לחז"ל לפרש כמה אורך הקו הנדרש עכ"ד.

והנה לפי דרכו היה לו להוסיף עוד ראיה ממה דאיתא במנחות (ל"ב ע"א) עושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה כמלא אטבא דספרי וראה בב"י סל"ב סעי' ל"ב מספר התרומה סר"ה שהטעם כדי שיהא מקום לכתוב צואר למ"ד בשיטה העליונה (ועי' עו"ש בב"י ובת"ת עמ' קמ"ה) מזה מוכח שיש שיעור לצואר הלמ"ד וכמו"ש הגרש"ק מדלא פירשו חז"ל משמע שזה צורת אות וא"ו מדאיצטריך אורך להקו מסתמא משום שיהא צורת אות וא"ו.

דן בראית הגרש"ק

[י] אכן כל זה שפיר לפי דרכו שכל דבר שאנו מוצאים מקור בש"ס הרי זה לעיכובא, אבל לפמשנ"ת לעיל (או"ג ו"ה) דלא כל דבר שיש מקור בש"ס מצורת אות זה לעיכובא - ולכן ג"כ אין ראיה מהנ"ל דראש של הוא"ו הוא לעיכובא, ובפרט בענין ריוח שבין שיטה לשיטה שצריך להיות כמלוא השיטה כ"כ א"ר סל"ב ס"ק נ"א שאין זה מעכב וכדמוכח ממה דאיתא ביו"ד סרע"ג ס"ה כל אלה הדברים אינם אלא למצוה מן המבחר וכן כתב הב"ח שם סוף סרע"ג וראה עוד בברכי יוסף שם ס"ק א' מגדולי ספרד שמקילין בזה אפילו לכתחלה, ובתפילין דנו האחרונים בכלל אם ג"כ יש להניח ריוח כמלוא שיטה (ראה מג"א שם ס"ק מ"ד וא"ר שם וקסה"ס סי' ז' ס"ק ב') וא"כ כיון שזה אינו לעיכובא אינו בטעם להביא מזה ראיה דצורת וא"ו על צואר למ"ד הוא לעיכובא.

וכן מהלכה דאיתא במנחות ל"ב דצריך להניח ריוח מלמעלה ולמטה כחצי צפורן כבר כתב הפמ"ג סל"ב א"א ס"ק מ"ג וכ"ה בפת"ש יו"ד סרפ"ח ס"ק א' משו"ת תפארת צבי חיו"ד סנ"ג דאינו מעכב דיעבד, וא"כ אין בטעם לומר דמכאן מוכח שצורת וא"ו על למ"ד הוא לעיכובא מהלכה שאינו מעכב כלל.

ואה"נ יש לדעת מה יעשה הסופר שלא הניח ריוח כזה וצריך לכתוב בראש השיטה למ"ד, ולכאו' מהפוסקים שכתבו שאינו מעכב אם לא הניח ריוח כזה משמע שאינו מעכב שיהא צורת וא"ו דוקא בצואר הלמ"ד.

וכן ממש"כ שאינו מעכב אם לא הניח ריוח בין שיטה לשיטה כמלוא שיטה משמע לכאו' ג"כ כנ"ל, אך בזה היה אפשר לומר דאם אירע שצריך לכתוב למ"ד יצטרך להכניסו בריוח שבין תיבה לתיבה משורה העליונה, וכן היה אפשר לומר גבי שורה העליונה דאם לא הניח ריוח כחצי צפורן שא"א לכתוב שם למ"ד.

מ"מ סתימת דבריהם יותר נוטה דסברי דשיעור זה הוא לכתחלה דבדיעבד סגי בפחות גם כן, לכן אם יצטרך לכתוב שם למ"ד יוכל לצמצם ולכתוב שם למ"ד אף שאין ריוח כחצי צפורן וכמו בריוח שלמטה שהוא בגלל הק' והנו"ן וה"ף וה"ץ כתב הפמ"ג בפתיחה והובא להלכה במשנה"ס סל"ו דאם כתב פ' פשוטה ויש ברגל ימיני רק במלוא אות יו"ד מהנקודה כשרה - וכן בצ' פשוטה אם יש מלוא אות יו"ד מהדיבוק כשרה – ובנו"ן פשוטה כ' הטור שם דאם קיצר ברגל הנו"ן צריך שאלת תינוק אם אינו דומה לזי"ן ואם תינוק קוראו לנו"ן כשרה אפילו שאינו ארוך הרבה ובכ"ף פשוטה עי' בנו"כ הובא בביה"ל משנה"ס שם שדנו אם מעכב כפליים מהגג.

עכ"פ הנך רואה אף שלכתחלה הצריכו חכמינו ז"ל להניח מלמטה כחצי צפורן בגלל אותיות הפשוטות אם לא הניח כשיעור כזה יתכן באופנים דלעיל דכשר האות א"כ ה"ה בדומה לזה בשיעור ריוח שלמעלה שהוא עבור צואר הלמ"ד ג"כ אין הכרח שזה מעכב.

בדין צואר הלמ"ד שהוא רק יו"ד

[י"א] ובאמת מצינו שדנו בזה האחרונים אם עשה הצואר הלמ"ד כעין יו"ד שיש פוסלים בדיעבד, לפי דברי הגרש"ק הנ"ל נראה שיש לפסול כיון שיש לנו מקור בחז"ל שצואר הלמ"ד הוא וא"ו כמושנ"ל (אות ט') ממה שחז"ל הוצרכו להניח ריוח כשיעור שיטה.

ולכן יש לדקדק על מה שכתב הקסת הסופר בלשה"ס ס"ה ס"ק י"ז דאם לא האריך את הצואר של הלמ"ד כוא"ו אלא עשאו כעין יו"ד יש פוסלים ויש מכשירים ונראה לפע"ד דאם נמצא כן בס"ת בשעת קריאה שאי אפשר לתקן יש להכשיר וכן אם נמצא בשם הקדוש וכן בתפילין ומזוזות יש להכשיר אבל במקום שיכולין לתקן צריכים לתקן – ואח"כ כתב הקסה"ס ואם עשה את הצואר קו פשוט לא כמו וא"ו יש להכשיר בשעה"ד דהיינו אם נמצא כן בס"ת בשבת אין צריך להוציא אחרת וכן בתפילין אם אין לו אחרים יניחם בלי ברכה – מספר החיים- עכ"ד.

דהא לפי מה שמבואר ושיטת הגרש"ק מה שכתב בספר החיים (לעיל אות א"ב) ובשנות חיים (לעיל אות ט') מקורות בחז"ל על זה, לכן אם חסרון ראש הוא"ו הוא פסול ה"ה כשעשה הצואר כיו"ד ולא כוא"ו ג"כ יש לפסלו לפי מקורות דחז"ל שכתב השנות חיים שם.

עכ"פ להאחרונים שמקילין בדיעבד בעשה צואר הלמ"ד כיו"ד כמוש"כ הלשה"ס הנ"ל וכ"כ בשו"ת דברי חיים ח"ב יו"ד סקל"א וראה גם שועה"ר סל"ו אות ל' אע"פ שלפי מה שנתב"ל יש מקור בחז"ל על זה וכמו שנתבאר לעיל מאחרונים דלא כל דבר שיש מקור בחז"ל הוא לעיכובא, ה"ה בעשה

קו פשוט אף שיש מקור בחז"ל שצריך שיהא צורת וא"ו עם ראש שלא יהיה לעיכובא.

ואף שהיה אפשר לחלק ולומר דאם עשה קו פשוט בלי ראש מה שאנו רוצים לפסלו אינו דוקא משום שלא עשה צורת הלמ"ד שמשמע בחז"ל היאך צריך להיות למ"ד כי אי משום הכי הרבה מקורות בחז"ל לכל צורות האותיות כ"כ הפוסקים אחרונים שאין זה לעיכובא כמוש"ל אלא כיון שצורת הצואר הלמ"ד כן הוא מקובל מדור לדור וזהו מגוף וחלק מעצם האות כמו שלא יבוא אחד ולומר דאם עשה קו פשוט באל"ף שזה כשר אע"פ שהפוסקים לא כתבו רמז בזה מהש"ס אלא ע"כ שכן הוא מקובל מדור דור שזה האות וכל כהאי זה מעכב בדיעבד.

אכן לפי מה שמבואר ויוצא בדברי הגרש"ק בספרו החיים ושו"ת שנות חיים שהבאתי לעיל (אות א-ב ו' וט') שטרח למצוא מקור על זה בש"ס מוכח שהבין שצואר הלמ"ד צורתו המדויקת אינו ממש חלק מעצם תמונת הלמ"ד.

ועל כן אמינא אם כן הוא שפיר אפשר להקל בדיעבד אם עשה קו פשוט כמו שביארתי לעיל (או"י וה') דלפי הסכמת הפוסקים אחרונים לא כל מקור לצורת אות מחז"ל הוא לעיכובא וכדחזינן בכיוב"ז בהפוסקים שיש שהקילו בלמ"ד אם אינו ארוך כוא"ו וכן בצורת האותיות הפשוטות שאינם ארוכים כל כך אף שמצינו שחז"ל הצריכו להניח כמלוא שיטה, (ראה מזה לעיל או"י) על כן להלכה היה נראה שמועיל עכ"פ תיקון ואין בזה שלכ"ס וכמו שנתב"ל (אות ח'), מש"כ (שם) מדעת המשנ"ב בזה.

אם סגי במה שתג השמאלי נוטה לצד שמאל

[י"ב] ודע עוד דאם עשה קו פשוט לצואר הלמ"ד ותג השמאלי שעל צואר נוטה לצד שמאל איכא לעיונא בזה אם לדעת הגרש"ק יש להכשירו, ואולי זה תלוי בטעמים דהנ"ל דאי משום טעמא שכתב בספר החיים (ראה לעיל או"א) ומש"כ בריש התשובה בספר שנות חיים (ראה אות ו') מטעם שצריך שיהיה מגדל הפורח באויר הא כל מקורו דקאי על ראש הוא"ו הוא ממה שפירש רש"י בעוקץ למ"ד שבולט לפניו א"כ בוודאי שסגי במה שעוקץ נוטה לצד שמאל.

אך לפמש"כ השנות חיים בסוף התשובה (ראה לעיל ח') ממה דצריך להניח ריוח בין שיטה לשיטה כמלוא שיטה לפ"ז אולי צריך שיהא ראש ממש להוא"ו שהוא בצואר הלמ"ד, וכבר הבאתי לעיל (או"א) דבדע"ק אי' דאולי בליטה במשהו סגי, ואפשר דכל זה כשהוא בקו שוה לראש הקו הוה אז כראש קצר לוא "ו משא"כ כשהגג נוטה קצת לשמאל אולי אין נחשב כמין צורת וא"ו וצ"ב.

תיקון ע"י ח"ת ללמ"ד שצוארו הוא יו"ד או לשאר אותיות שחסר בלכתחלה

[י"ג] ומדי דברי בו כאן המקום אתי לעורר על מה שראיתי בספר שיח סופר כלל ה' סכ"א שכתב דאם עשה לצואר הלמ"ד יו"ד שמועיל תיקון ע"י גרירה מעובי הגג של הלמ"ד עיי"ש וכ"ה בספר מאיר עיני הסופרים ס"ז אות ל', ולא הבנתי דבריהם דהיאך יוכשר ע"י גרירה הא הוה חק תוכות.

ואף שמצינו כדלהלן אופנים שהתירו ע"י חק תוכות אמנם נראה שזה אינו בענייננו, והוא דהא מבואר במג"א סל"ו ס"ק ג' דאם כתב חי"ת בצורת דל"ת וזי"ן – אבל חטוטרת עומד במקומו – יגרור מן הדל"ת עד שישאר זי"ן, והפמ"ג שם תמה על זה היאך מועיל תיקון ע"י גרירה הא הוה חק תוכות והניח בקושיא, וראה בלבושי שרד שם שמיישב דברי המג"א דהכלל בזה דכל שהאות כשר בדיעבד ע"פ כללי הלכה ורק באים עכשיו להיטב את הלכתחלה שיהיה כצורתו כתמונה שמשמע בחז"ל זה אפשר גם ע"י חק תוכות עיי"ש,

לפ"ז יוצא כלל דאם האות כשר בדיעבד שמועיל חק תוכות להוסיף להכשיר לכתחלה ואף שפמ"ג שהניח דברי המג"א בקושיא לא נראה שנחית לכך וכן המחה"ש שם שנטה לומר במג"א פירוש אחר – שנראה פירוש דחוק כמש"כ במ"א – נראה גם כן שלא נחית לחידוש זה [במ"א הערנו על מה שמצינו בשו"ת דברי חיים יו"ד ח"ב סקכ"ד שהשווה המחה"ש ולבש"ר לחדא וכן בשו"ת מהרש"ם ח"ג סק"ז כתב לפי מחה"ש מועיל גרירה – ובמחה"ש לא מצינו שכתב כן אלא להיפך דלא פירש כן אפשר דלא סב"ל כן], עכ"פ מלבושי שרד בהבנת המג"א יוצא כלל זה.

אמנם נראה דעכ"ז בענייננו זה לא יועיל, דנהי לשיטת אחרונים כדלעיל (אות י"א) דאינו מעכב אם צואר הלמ"ד הוא יו"ד וכן יועיל לפי הנ"ל מה שיגרור מעוביו ויעשנה וא"ו שיהיה לכתחלה וכמבואר גם בדברי חיים (שם), אבל לשיטת האחרונים שסוברים שצואר למ"ד בצורת יו"ד היא פסולה וכאשר חש שם בספר שיח סופר לדעות אלה א"כ מה יועיל תיקון שיגרור מעובי הגג של הלמ"ד וע"י כך יהיה הצואר של הלמ"ד וא"ו הא זה חק תוכות, ועל פסול של דיעבד מה הצד שיועיל תיקון ע"י חק תוכות,

ולא דמי למה שכתב הפמ"ג בא"א סוף סל"ב באו"ה דאם כתב ה"א בצורה שהנקודה של ה"א באמצע הגג שאפשר לתקן ע"י שיגרור מהגג עד שיהא שוה להנקודה [וראה במ"ב משנה"ס אות ה' שמבואר שסמך על תיקון זה רק היכא דאי אפשר לו לגרור האות ולכתוב מחדש כיון שכתב כבר אחר זה ויהיה שלכ"ס], דהא מבואר בפמ"ג שם סברתו בזה שכתב וזל"ש דאפילו למאן דפוסל בה"א שהנקודה היא באמצע הגג יש לסמוך ולומר דלא הוי מאחר שצורת אות עליה עכ"ל.

ונראה כוונתו משום דה"א בצורה הנ"ל אין שום חסרון בעצם האות שלא נכתב כדינו אלא כל הגריעותא בצורה ה"א הזה הוא המיקום של הרגל ה"א שאינו במקומו המדויק הנדרש, ולכן יועיל בזה כל תיקון שיהיה – אפילו ע"י חק תוכות לתקן שלא יהיה מעתה חסרון בהמיקום של הרגל, משא"כ בניד"ד אם אומרים שמעכב שיהא לצואר הלמ"ד צורת וא"ו ואם יש לה צורת יו"ד הרי זה פסול בעצם באחד מחלקי גוף של האות למ"ד ומה יועיל תיקון שהוא ע"י חק תוכות וצ"ע.

וכן בענין זה יש לתמוה על מה שראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ג סרי"ב שהעתיק מה שצידד השואל בדין קו דק הנמשך

מהתג שעל הזי"ן לאות הסמוך לו וע"י זה נראה כחי"ת שכתב כיון דנוהגים לעשות כמין מקל בסוף החי"ת לצאת יד"ח דעת רש"י א"כ לפי רש"י אינו חי"ת שוב אין לחוש לחק תוכות לגורר מקום הדיבוק כמו שכתב הלבושי שרד הנ"ל דהיכא דכשר לדעת רש"י לא מיקרי ח"ת וכו'.

והנה דבריו תמוהים מאוד דהא בדיעבד אינו מעכב המקל שעל החי"ת א"כ נוצר כאן אות חי"ת והיאך אפשר ע"י גרירה של הדיבוק להכשיר הזי"ן שיראה ע"י כן כזי"ן, ומה הדמיון שדימה ללבושי שרד שדיבר מענין להיטיב החי"ת שיהא כשר לכתחלה שאפשר ע"י חק תוכות לענין הנ"ל להתיר פסול ממש.

ושוב הראו לי מה שכ' בקול סופרים מהד"ת אות ח' ס"ד ע"ד מהרש"ם הנ"ל שזה צ"ע להתיר בכך ושהסכים עמו הגאון בעל לבושי מרדכי והוא בתשובת לבושי מרדכי יו"ד סקצ"ב שדחה דבריו מטעמא שכתבנו.

ובכלל עצם חידושו של הלבושי השרד צריך ביאור דהא כיון שבכל כתיבת סת"ם בעי שיהיה דרך כתיבה ולא ע"י חק תוכות וכל שהוא ע"י חק תוכות אינו נחשב ככלום, א"כ מה הצד שפעולה של חק תוכות יועיל להיטב שיהיה מעתה לכתחילה אחרי שבכתיבת סת"ם חק תוכות אינו נחשב כלל כתיבה, כמו שפשוט הדבר ולא יעלה על הדעת דמי שאינו בר כתיבה יכול לשפר הכתב שהוא דיעבד שיהיה עתה לכתחלה כיון שהוספת הכתב לכתחלה כתבו מי שאינו בר כתיבה דהוה ככלום, לכן בדין לומר שה"ה שגם אם ירצה להיטב שיהיה לכתחלה ע"י חק תוכות הוה בלא עשה כלום – ולא יועיל לו כלום להעלותו לדרגת לכתחלה וישאר גם אחר כך כדרגת דיעבד כיון שהתיקון לא היה ע"י כתיבה - אם כן מה לו לעשות כן ועיין.

בדין אם המגיה חייב בהיזק

[י"ד] עכ"פ למעשה בניד"ד אף שהראתי פנים מאירות פנים מסבירות להצד שאין פסול בדיעבד אם עשה קו משוך ושמועיל תיקון אח"כ עכ"פ אחר שאלת תינוק ואין בזה משום שלא כסדרן אמנם אחרי שכ"כ לעיל (אות ב') שמבואר שדעת הגרש"ק שלא מועיל תיקון וכ"מ במשנ"ב כמש"כ (אות ג' וח') ולכן פרשיות כאלו יהיו מונחות עד שימצא מי שירצה לקנותו במחיר מוזל מאוד, על כן עלינו לדון אם המגיה חייב בהיזק שנגרם על ידו שעתה נפחת הערך של הפרשה.

הנה ע"פ הכלל שיש בדיני חו"מ דהיכא דאיכא פלוגתא דרבוותא אמרינן המע"ה ועל כן בניד"ד שיש שכתבו להלכה דאין כאן פסול ועכ"פ שמועיל תיקון ואין בזה משום שלא כסדרן לכן בדין לומר בכה"ג המע"ה ואין המגיה חייב לשלם הפסד שנגרם על ידו דיכול לומר קים לי כהדעות שלא נפסל ושעכ"פ מועיל תיקון, וכמו שנפסק להלכה בשו"ע חו"מ סש"ו סעי' ה' דהא דהטבח בשכר חייב אם ניבלה הבהמה הוא - דוקא כשניבלה בוודאי אבל אם עשה בה טרפות הפוסלה מספק וכו' לענין ממון לא מפקינן מספק, א"כ הכא נמי בניד"ד דיהיה המגיה פטור.

אמנם עי' בש"ך שם ס"ק י' שהעלה להלכה כתרה"ד לחלק דכל ספק או חומרא

שכל שוחט יודע מזה על כן הו"ל לאסוקי דעתיה ולזהר בזה שלא יקלקל בזה משום הכי אם לא נזהר בזה חייב עיי"ש.

וראה גם בט"ז יו"ד סי' י"ח ס"ק ח' כשדן בשוחט שלא בדק הסכין בין שחיטה לשחיטה ונמצא בסוף הסכין פגום – אם השוחט חייב שהביא דברי תרה"ד הנ"ל, אך כתב לחלק דרק כשזה ברי היזקא כיון שיודע שתטרף בזה משא"כ בהנ"ל דלא ברי היזקא בשעת מעשה, ועי' בנקה"כ שם שדחה דבריו דעד כאן בעינן ברי היזקא אלא כשאנו דנין מדין גרמי אבל היכא דאנו דנין משום מזיק בידיים יש לחייבו אפילו בשעת מעשה לא ברי היזקא דלמה הכניס זאת לספק לשחוט בסכין שלא בדק לפני שחיטה זו עיי"ש, ופמ"ג מש"ז שם, ועי' עוד בקצה"ח שם ס"ק ט' ונתיה"מ שם ס"ק ח' וט'.

והכא נמי בענייננו שכל מגיה יודע שצואר הלמ"ד שהוא קו משוך זו שאלה חמורה בודאי דהו"ל ליזהר טפי בעת שגורר קצת שלא יעשה נזק להפרשה, ואם לא נזהר וגרר בכך כל הראש של הוא"ו הוא עשה היזק הניכר לכן יש לחייבו על הנזק שעשה, אבל אם היה כן זהיר במעשיו ואפילו הכא אירע הקילקול הנ"ל בגלל שהיה ראש קצת דק לוא"ו וכיוב"ז נראה דהמגיה פטור.

ובנוגע לשכר על עבודת הגה"ה שהתעסק בה עד מעשה הגרירה נראה דהוא זכאי לתשלום, אף דברמ"א שם איתא על דין הנז' לעיל ומ"מ שכרו הפסיד דדילמא בסכין פגום שחט, אך י"ל דכל זה דוקא באופן הנ"ל שאם שחט בסכין פגום לא מגיע כל שכר על פעילותו, משא"כ הכא עבודתו בהגה"ה עד מעשה הגרירה היה כראוי - וכנ"ל שעל מעשה הגרירה אי אפשר להאשימו כיון שהיה זהיר ביה - לכן לא הפסיד שכרו מה שעבד עד אז.

העולה להלכה

(א) למ"ד שחסר ראש להוא"ו שעליה יש שמסתפק בזה [דע"ק ונראה דספיקו אם זה פסול בעצם הצורה של הלמ"ד] (או"א), וי"א משום דמצינו מקור בחז"ל דצריך דיהא כצורת וא"ו לכן הוא פסול בדיעבד (הגרש"ק ועו"א) (ראה אות א' ב' וה' וח') , ועמש"כ (באות ג' ה' י' וי"א) לדון שאם אין זה פסול בעצם הצורה אף שיש לזה מקור בחז"ל בדין לומר שאין זה לעיכובא.

(ב) בדין הנ"ל י"א דמועיל תיקון לאחר הכתיבה [מק"מ] (ראה או"ח) [ועי' עו"ש שאפשר שגם הפמ"ג שסובר דאינו מועיל תיקון בכה"ג באל"ף בלמ"ד אולי יועיל תיקון], וי"א דאינו מועיל תיקון לאחר הכתיבה משום שלכ"ס [רש"ק] (שם), וכן נתפשט הרבה ההוראה למעשה כדעה זו (שם).

(ג) למ"ד שחסר ראש להוא"ו שעליה אך יש היכר בבליטה קטנה כשר [דע"ק] (או"א) , ואם התג השמאלי נוטה קצת לצד שמאל אפשר דיש להכשירו (עי' אות י"ב).

(ד) למ"ד שכתב הוא"ו שעליה ישר בלי כפיפה קצת לצד שמאל סתימת אחרונים שאין זה מעכב ועמש"כ (אות ד') לדון דלפי הגרש"ק לכאורה יהיה פסול בזה.

(ה) למ"ד שבמקום הוא"ו כתב יו"ד עליה עי' מש"כ (אות י"א) דלפי רש"ק זה פסול בדיעבד ומש"כ (שם) הלכה בזה.

(ו) בלמ"ד שבמקום הוא"ו כתב יו"ד - י"א דמועיל תיקון לאחר הכתיבה במה שיגרור מעובי הגג של הלמ"ד [שיח הסופר] (אות י"ג) ועי' מה שכתבנו (שם) לפקפק ע"ד דאם זה לעיכובא אינו מועיל תיקון הגרירה מעובי הגג של הלמ"ד.

(ז) מגיה שגרר פרשיות שעומדים למכירה בחסרון זהירות את ראש של הוא"ו שעל גבי למ"ד כיון שעתה יש שאלה של פסול על הפרשיות הוא חייב בהיזק שעשה (אות י"ד ועיי"ש), אבל אם היה נזהר במעשיו לגרור רק מה שצריך לכשרות הפרשה ואפ"ה אירע לו זאת הוא פטור (שם), והוא זכאי לתשלום על עבודת הגה"ה שעשה עד אז (שם).

הגאון רבי **אברהם ברנהולץ** שליט"א
ראש כולל לדיינים ודיין בקהילתנו

נפל בכניסה לבניין ונחבל

שאלה

בניין דירות שבחזיתו חנייה לדיירים, אחד השכנים יצק חגורת בטון ברוחב 5 וגובה 2 וחצי ס"מ על המדרכה מיד בסיום האספלט ביציאה מהחנייה, בכדי ליצור מעצור קטן ליוצאים מהחנייה שיביטו לצדדים אם אין ילדים רצים, דיירת מבוגרת מהבניין לא הבחינה במכשול, נתקלה בו - נפלה, ושברה את אגן הירכיים, בנה לקח אותה מיד לטיפול, ואח"כ לאשפוז בבית חולים פרטי עד להחלמה. בסה"כ יחסית לגילה - קרוב לתשעים, חזרה להלך. השכן שיצק את החגורה פוחד שהאם ובנה יתבעוהו בבית משפט. אמנם הבן אומר לדיין שאינו חושב לעבור על דין תורה, ואינו מתכוון כלל לתבוע בערכאות, אבל נותן למזיק ל"התבשל" בפחדו, והוא מניח שמחמת הפחד, יבא ויציע לו תשלום. שאלתו בפיו, האם מותר לו לקחת ממנו תשלום, וכמה.

תשובה

א. זה ברור שנעשתה כאן תקלה ברשות הרבים במקום הילוך בני אדם, ובאופן שמבוגרים ודאי אינם שמים לב לזה, ונחשב כעשיית בור.

ואע"פ שכוונתו הייתה לטובה, ובוודאי שלא התכוון להזיק, מ"מ אין זה פטור אלא רק במזיק בגרמא שחייב לצאת ידי שמים, שבזה כתב המאירי בב"ק [נו, א] שחיוב זה הוא רק במתכוון להזיק. וכן אף במזיק ע"י גרמי, לשיטת הרמב"ם [כמבואר בביאור הגר"א בסימן תי"ח סקי"ט] בעינן כוונה להזיק. וכן לשיטת הש"ך הפוסק שגרמי הוי קנסא, [ולא דינא כשיטת הרמב"ן] בזה אמרינן שבלא כוונה להזיק לא קנסו . אבל במזיק ממש כבמקרה זה שעשה "בור" אין חילוק.

ב. בעשיית בור יש גזירת הכתוב: "ונפל שמה שור או חמור" ודרשינן שור - ולא אדם, חמור - ולא כלים. אמנם מיעוט זה אינו אלא ממיתת האדם בבור, אבל על נזקי אדם בבור חייב, וכמש"כ רש"י בב"ק [כח, ב] בד"ה שור - דקרא במיתה משתעי, דכתיב והמת יהיה לו. אבל בנזק אדם חייב בעל הבור.

ג. במקרה הנדון האשה נתקלה באבן ונחבטה במדרכה - בשו"ע סימן תי"א, [ס"א] 'תולדות הבור אבנו סכינו ומשאו שהניחם ברה"ר והזיקו במקומם.... יש לו כל דיני בור, בין נתקל באבן והוזק באבן, בין נתקל בקרקע והוזק באבן, אבל נתקל באבן והוזק בקרקע פטור', ופירש בסמ"ע [סק"ג] דטעם הפטור הוא משום דקרקע עולם הזיקתו.

ועי' בהגר"א [סק"ה (בליקוט)] שציין לדברי הנמוק"י [יג: מדפי הרי"ף] וכן הוא ביתר הרחבה שם בשלטי גבורים [אות א] שסוברים דאדרבה, נתקל באבן ונחבט בקרקע ק"ו שחייב מנתקל בקרקע ונישוף באבן, משום דאזלינן בתר הגורם לנזק. והלכך אם בנתקל בקרקע עולם שאין לו בעלים וליכא לאשתלומי מיניה, משתלם מבעל האבן שהוזק בו, ק"ו לנתקל באבן שיש לו בעלים, אע"פ שנחבט בקרקע שאין לה בעלים יהיה חייב הגורם, דהיינו בעל האבן, דכי ליכא לאשתלומי מהקרקע שנחבט, ישלם בעל האבן הגורם שהוא העיקר אמנם התוס' בדף כח: [ד"ה ונשוף באבן] והרא"ש וכן הרמב"ם סוברים שהחבטה היא העיקר, ולכן כשנחבט בקרקע עולם פטור, וכשיטתם כן פסק השו"ע הנ"ל.

אולם דעת הרמב"ן בשם הירושלמי כהנמוק"י וכן דעת הרשב"א. אמנם בשיטת התוס' והרא"ש עצמם יש סתירה בין דף כח: לדף נ: [ד"ה לשמואל], וכבר עמדו בסתירה זו הרע"א בגליון הש"ס והפילפולא חריפתא על הרא"ש שם.

ובחזו"א ב"ק [סימן ה ס"ק יא ד"ה תי"א] כתב שנראה שהרא"ש עצמו היה מסופק בהלכה זו, ועוד כתב החזו"א בב"ק [סימן ב ס"ק יד ד"ה שם חבטה] שאם הקרקע שנחבט בה מחמת תקלת האבן היא ממונו, ודאי חייב, וכדאמרינן בדף נג. מודה רב בבור ברשותו שחייב על החבטה.

אמנם בשלטי גבורים שהבאנו לעיל מפורש בשיטת התוס' שאף אם הקרקע שלו, פטור בנתקל באבן ונישוף בקרקע, כיון שלקרקע אין שם תקלה ובור, ונמצא שלחייבו מדין בעל האבן א"א כיון שלא באבן ניזוק, ולחייבו מדין בעל הקרקע ג"כ א"א שאין לקרקע שם תקלה.

העולה לדינא שיש מחלוקת הפוסקים במקרה כזה שנתקל באבן ונחבט בקרקע, ומ"מ השו"ע פסק שפטור.

ואם הנתקל היה בכוון הכניסה לחצר ולא בצאתו ממנה, כך שהחבטה היתה בקרקע של בעל האבן [ועכ"פ בשותפותו], היה מקום לצרף את שיטת החזו"א שבכהאי גוונא לכו"ע חייב.

ד. אמנם אף בור שחייב בנזקי אדם מ"מ אינו חייב אלא בתשלום נזק ולא בארבעה דברים - וכך פסק השו"ע סימן ת"ה [ס"א], 'שור שחבל באדם.....משלם נזק, ופטור מצער ריפוי שבת ובושת, שלא חייבה תורה בארבעה דברים אלו אלא באדם', ומקורו מהגמרא בב"ק [כו, א] 'כי יתן איש מום בעמיתו, "איש" בעמיתו ולא שור בעמיתו', ומבואר בראשונים שגם זה המקור למעט חיוב בור בארבעה דברים, משום איש בעמיתו ולא בור בעמיתו.

ה. ויש לדון האם יש חיוב לצאת ידי שמים בארבעה דברים אלו כשניזק אדם בבור - דהנה קיי"ל גבי "אש" בסימן תי"ח [סי"ג] 'טמון באש פטור', כרבנן במשנה בב"ק [סא, ב] דילפינן מה קמה בגלוי אף כל שבגלוי, וגזרת הכתוב היא.

ובחזו"א ב"ק [סימן ב סק"ז] על הגמ' בהכונס גבי כופף קמתו של חברו בפני הדלקה חייב לצאת ידי שמים, והעמידה הגמ' דמיירי דשוייה טמון, ומסתפק החזו"א האם בכל טמון באש חייב לצאת יד"ש, או שהכא גרע טפי דיודע שמפסיד לחברו, ואפשר דהיכא שחייבה תורה לשלם, ופטרה בדבר מהדברים כמו טמון באש וכלים בבור פטור גם בידי שמים, ונשאר בצ"ע.

אמנם הברכת שמואל [ב"ק סימן ב'] סובר שכלים בבור וטמון באש ודאי שחייב לצאת ידי שמים. וכל מיעוט התורה הוא מתשלומים, אבל איסור יש ואף חיוב לצאת ידי שמים.

והיה מקום לומר לכאורה שמחלוקת זו שבין החזו"א לברכת שמואל תהיה גם לגבי פטור דבור מארבעה דברים בנזקי אדם, האם בכו"ז יש חיוב לצאת ידי שמים.

ואע"פ שיש סברא לחלק ולומר דדוקא גבי פטור כלים בבור דיש כאן חיוב מזיק דבור, רק שפטרוהו מכלים ע"ז אמרינן דהוא פטור רק מתשלומים ועדיין חייב לצאת ידי שמים . אבל חיוב ארבעה דברים, דחיובו התחדש רק באדם שהזיק אדם, ולא בשאר מזיקים, אפשר דכו"ע יודו שאין חיוב אפילו לצאת ידי שמים.

ולאידך גיסא נ"ל דאין לחלק, שהרי פטור ארבעה דברים בשור [ובבור] המזיק נלמד מגזרת הכתוב ומיעוט: כי יתן "איש" מום - ולא שור מום, וכן פטור כלים בבור ג"כ נלמד מגזיה"כ ונפל שמה שור או חמור - ולא כלים, ומאי חזית לבאר מיעוטא דקרא בצורה שונה בשני הדרשות, ולכן נראה דלמחייב לצאת ידי שמים בכלים ה"ה בנזקי אדם בבור בד' דברים.

ז. יש לדון בחיוב נזק במקרה דנן שנשבר אגן הירכיים, האם חשיב נזק או ריפוי - ונראה שאם חזרה לקדמותה, אין זה נזק. [ואף אי הוי חשיב לנזק, מ"מ אין זה כ"כ נפ"מ, שהרי שוויות הנזק נמדדת בכעבד העומד להמכר, ובזקנה אין כלל הפרש].

ז. לגבי חיוב הריפוי - את עלות השהיה בבית חולים פרטי העודפת על ציבורי לכאורה ודאי שאין חיוב ריפוי בזה, ובנשמת אברהם [חו"מ ח"ג סימן ריג] הביא להסתפק בזה, משום שרופאי הקופה א"צ לשלם להם, והוי כאסיא דמגן - מגן שויא, אמנם כתב שם בשם הגר"י נוייברט ז"ל שא"א לקבוע בזה כלל קבוע ותלוי באישיותו של הרופא.

ומ"מ אם אף בלא שהיה כאן "מזיק" לתבוע ממנו, הוא בעצמו על חשבונו ג"כ היה הולך לפרטי, יש יותר מקום לחיוב, אמנם לגבי העלות של שהיה באשפוז בבית רבקה, שזה מטעם קופ"ח, שלפחות בזה יחוייב אף שהחולה עצמו אינו משלם, כיון שיש לו ביטוח מקופ"ח.

אכן בציץ אליעזר [חלק כ"א סימן נח] דן בשאלה זו, ומסיק שהחובל חייב בנוסף לקופ"ח. ומתבסס שם על דברי המהרש"ם והאור שמח שהמזיק חפץ מבוטח, חייב לשלם, ולא ירויח ממה שהניזק עשה לעצמו מסחר מבחוץ, אמנם בחשוקי חמד ב"ק פה. כתב לפקפק בזה דאין קופ"ח דומה לעושה ביטוח פרטי, דבביטוח פרטי אכן עשה עסק ומסחר שלו, ואין למזיק חלק בו. אבל קופ"ח

שבעל כורחו מחייבים אותו לשלם, ואפילו מי שלא שילם, נותנים לו ריפוי, [אלא שנשאר חייב את דמי ביטוח הבריאות לביטוח הלאומי] יתכן שאין המזיק חייב.

ועוד דאפשר שהגדר בחיוב ריפוי עצמו אינו חיוב ממון הריפוי, אלא הריפוי בעצמו, ואם הניזק התרפא בחינם, אין חיוב כלפיו. ובפתחי החושן נזיקין פרק יא הערה [לה] כתב שאין המזיק פטור כשיש לניזק ביטוח/ קופ"ח, אמנם הניזק צריך להחזיר לקופ"ח את שקיבל מהמזיק. וחידוש הוא.

ח. אדם ששילם מפני שחשב שחייב על פי דין לשלם, ולבסוף התברר שחיובו רק לצאת ידי שמים. האם צריך להחזיר לו את כספו.

בקצות החושן סימן ע"ה ס"ק ד' כתב בשם שו"ת בית יעקב [סימן ס'] שהוי נתינה בטעות, ויכול לדרוש את כספו בחזרה . אמנם הקצוה"ח חולק וס"ל דלא חשיב כטעות, דהיכא שנתן סתמא אע"פ שאינו חייב בדיני אדם אמרינן למצוה קעביד לצאת ידי שמים, ולא היה מונע עצמו מלפרוע לצאת ידי שמים, וכיון שכבר פרע הוי מחילה. אא"כ אמר מפורש שפורע בגלל שהדין מחייבו והוברר שהיה טעות, ואינו חייב על פי הדין.

ט כשיודע התובע שא"א לחייב עפ"י הדין, ושותק על חשש הנתבע שיתבענו לערכאות, ומכח החשש הלה פורעו, אפשר שבזה אף הקצוה"ח יודה שאסור לו לקחת, ורק כששניהם חשבו בטעות שחייב על פי דין ושילם אז אי"צ לקצוה"ח להחזיר.

י. על כן נראה למעשה, שבעת שיבא השכן לשלם, יאמר לו הבן - דע לך שהתשלום אינו על פי הדין, אלא אני מבין שאתה מרגיש רגשי אשם במה שקרה לאימי המבוגרת, ואתה משתתף בכיסוי ההוצאות שנגרמו ממעשיך.

הגאון רבי **יצחק בירך דסקל** שליט"א

דיין בקהילתנו

טבילת כלים בגזלה, האם הוי מצוה הבאה בעבירה

ובו יבואר: א. דין סוכה בקרקע גזולה. ב. דין סוכה המטלטלת גזולה. ג. גזל ד' מינים ועשה בהם שינוי, האם הוי מצוה הבאה בעבירה. ד. מדוע סוכה בקרקע אינה פסולה מחמת מצוה הבאה בעבירה. ה. שואל שלא מדעת לדבר מצוה. ו. מצוה הבאה בעבירה במכשירי מצוה.

הנידון: "לחברי חצר ובה מקוה טהרה לכלים. בכניסה לחצר כתוב: 'אסור לטבול כלים בחצר ללא רשות, והטובל עובר בגזל, והוא טובל ושרץ בידו'. למרות זאת, עבר אחד וטבל כליו במקוה זו. לימים התארחתי בביתו, ונפשי בשאלתי, האם מותר לי לאכול בכליו שאינם טבולים לכאורה".

תשובה: הטבילה כשרה, ואין חשש מצוה הבאה בעבירה משני טעמים: א. כיון שקרקע אינה נגזלת. ב. טבילת כלים היא הכשר מצוה, ואין בהכשר מצוה דין מצוה הבאה בעבירה.

ביאור התשובה:

הקדמה: כדי להבין את הסוגיא בסוכה דלהלן, יש להקדים הקדמה קצרה. גזלן שגזל חפץ מחבירו, יכול להיות לו ג' דינים: א. בגזלתו נקנה החפץ לגזלן על ידי הקניין שעשה, שגזרת הכתוב שגזלן קונה בעל כורחו של הבעלים. ונפקא מינא, שאם יאנס החפץ מהגזלן, אפילו אונס גמור ביותר, חייב לשלם לנגזל את החפץ. אבל מכל מקום חייב להחזיר את החפץ עצמו לבעלים, שלא נקנה לו החפץ לגמרי כמקח וממכר, אלא נקנה לו רק לענין אונסין וכדו', אבל חייב להחזירו. ב. שנקנה לו החפץ לגמרי, ואינו חייב להחזירו לבעלים, ואינו חייב לנגזל אלא דמי החפץ בלבד. ג. שלא נקנה החפץ כלל לבעלים, והוא בחזקת בעליו.

ואין כאן המקום להאריך בזה, אבל צריך לדעת, שבכל מטלטלין שעושה הגזלן קניין, הוא כדין א', אבל אם גזל קורה ובנאה בביתו, תיקנו חכמים שלא יחזירה בעצמה מפני תקנת השבים, אלא ישלם דמי הקורה. וכן אם עשה שינוי וכדו', נקנה גוף החפץ הנגזל לגמרי לגזלן, והוא כדין ב', ואם גזל קרקע, לחכמים היא לעולם ברשות הבעלים, ולא חלין עליה קניני גזלה, והיא כשאולה ביד הגזלן, ובזה תבין היטב הא דלהלן.

דין סוכה גזולה

איתא בסוכה (כז, ב): "תניא, רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב (ויקרא כג, מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים - משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב (דברים טז, יג) חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים - משלך. וחכמים אומרים: אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב (ויקרא כג, מב) כל האזרח בישראל ישבו בסכת - מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. - ורבנן, האי לך מאי דרשי ביה - מיבעי ליה למעוטי גזולה, אבל שאולה - כתיב כל האזרח" ע"כ.

הנה מבואר, דלפי חכמים שהלכה כוותיהו אדם יוצא ידי חובתו בסוכה של חבירו השאולה לו, מדכתיב "כל האזרח", ואינו סוכה בסוכה גזולה מדכתיב "לך".

ויש להקשות טובא, דלהלן (סוכה לא, א) איתא: "תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים. רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין. אמר רב נחמן: מחלוקת בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו. ורבי אליעזר לטעמיה, דאמר: אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו. אי קרקע נגזלת - סוכה גזולה היא, ואי נמי קרקע אינה נגזלת - סוכה שאולה היא. ורבנן לטעמייהו, דאמרי: אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו. וקרקע אינה נגזלת, וסוכה שאולה היא אבל גזל עצים וסיכך בהן - דברי הכל אין לו אלא דמי עצים " ע"כ.

מבואר דלפי חכמים, היושב בסוכה גזולה יוצא ידי חובת מצות סוכה, כיון שקרקע אינה נגזלת, כלומר, אינה נקנית לגזלן בקניין גזלה להיות שלו, ולהתחייב רק לשלם דמי הקרקע, אלא לעולם נשארת הקרקע בחזקת בעליה, לפיכך אינה אלא כשאולה לו, ורבנן לשיטתם, שסוכה שאולה יוצא בה ידי חובתו, ואפילו לרבי אליעזר שפוסל סוכה שאולה, ולכן פוסל סוכה שתקף את חברו וישב בה, מודה לחכמים שאם גזל עצים וסיכך בהם שכשרה, כיון שתקנו חכמים שאינו חייב אלא להחזיר דמי עצים, וקנה את העצים בקנין גזלה, לפיכך אינם שאולים לו, וסוכה שלו היא.

והשתא יש לדקדק טובא, באיזה אופן פוסלים חכמים לעיל סוכה גזולה, הא מבואר כאן, דאם תקף את חברו מסוכתו, היא סוכה שאולה וחכמים מכשירים, ואם גזל סכך וסיכך בו שאינו חייב אלא דמי העצים אפילו לרבי אליעזר כשרה, וכבר עמד רש"י על סתירה זו.

ומבאר רש"י, דלא פסלו חכמים סוכה גזולה בפרק הישן אלא באופן שגזל סוכה שאינה מחוברת לקרקע, כגון סוכה שהיא מטלטלת ועשויה על עגלה וכדו', דאינה כקרקע שאינה נגזלת, אלא שם גזולה עליה ונקנית לגזלן בקניין גזילה לאונסין, אבל מכל מקום חייב להחזיר את הסוכה עצמה שגזל,

ולא רק דמיה, שלא תיקנו לשלם דמים רק בגוזל קורה, ולא בגוזל סוכה מטלטלת, לפיכך שם סוכה גזולה עליה ופסולה מדכתיב "לך".

וז"ל רש"י (סוכה לא, א ד"ה אבל) "ודאמרינן בפרק הישן (סוכה, כז, ב) דמודו רבנן בגזולה - לאו בגוזל סוכה המחוברת לקרקע, ולא בגוזל עצים ומסכך בהן, אלא בגוזל סוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה, דהיא עצמה נגזלת שאינה מחוברת לקרקע, ואין עליו להחזיר דמים אלא כמו שהיא בנויה, דאין כאן משום תקנת השבים שהרי לא טרח עליה לבנותה, ולא הוציא עליה יציאות - הלכך גזולה היא" עכ"ל.

וכן פסק המחבר (אורח חיים תרלז, ג) וז"ל "סוכה גזולה, כשרה. כיצד, אם תקף על חבירו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה, יצא, שאין הקרקע נגזלת. כו' ואם גזל עצים ועשה מהם סוכה, אף על פי שלא חיברן ולא שינה בהם כלום, יצא; תקנת חכמים, שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד; אבל אם גזל סוכה העשויה בראש הספינה או בראש העגלה, וישב בה, לא יצא" ע"כ.

העולה מזה: **סוכה גזולה פסולה, ואינה נקראת גזולה אלא אם קנה הגזלן את הסוכה בקניני גזלה, וחייב להשיב את הסוכה בעצמה לבעלים, ולא רק דמים. לפיכך, תקף חברו בסוכתו כשרה, דקרקע אינה נקנית לגזלן. וכן אם גזל עצים וסיכך כשרה, דחייב רק דמי עצים, אבל תקף סוכה המטלטלת, כגון עשויה על גבי עגלה אינו יוצא ידי חובתו.**

מצוה הבאה בעבירה בסוכה

והנה מבואר בסוגיא בסוכה (ל, א), דאף על פי שלולב השאול ביום השני כשר, מכל מקום, לולב הגזול פסול ביום השני מטעם מצוה הבאה בעבירה, כשם שקרבן גזול פסול. והקשה הריטב"א (סוכה ט, א) בשם התוס', אם כן מדוע צריך קרא "לך" בסוכה גזולה ללמד שפסולה, תיפוק ליה דמצוה הבאה בעבירה היא, ומתרץ, דאי לאו קרא הייתי אומר שאין פסול מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר הבא לרצות, כקרבן ולולב, אבל לא בסוכה, קא משמע לן קרא דאפילו מצוה שאינה באה לרצות פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה. הנה מבואר בדבריו, שטעם הפסול בסוכה גזולה, הוא מחמת שבאה בעבירה, והא גופא קא משמע לן קרא.

והנה גם הריטב"א מפרש כרש"י, שסוכה גזולה שפסולה, היינו בגזול סוכה המטלטלת, אבל סוכה של קרקע כשרה כמבואר בברייתא בפירוש, ועל פי זה הקשה הריטב"א, מדוע בתוקף חבירו מסוכתו כשרה דקרקע לא נגזלת, ואין עליה שם גזולה אלא שאולה, מכל מקום תפסל מדין מצוה הבאה בעבירה, דהרי עובר בלאו דלא תגזול אפילו בקרקע (רמב"ם גנבה ז, יא. ועיין ספר המצוות לא תעשה, רמו. ורש"י על התורה דברים יט, יד על פי ספרי שם).

וזידין הריטב"א (שם) וז"ל "בשהוציא חבירו מסוכתו, הא קיימא לן דקרקע אינה נגזלת והויא לה סוכה שאולה כדאיתא בפרק לולב הגזול (ל"א א'), **ולית בה מצוה הבאה בעבירה, כיון דלא קניא כלל וברשותיה דמריה** איתא" עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור, מה בכך שלא קנה והיא בחזקת בעליה עומדת, מכל מקום עבירה היא, ומצוה הבאה בעבירה פסולה.

ביאור שיטת הריטב"א

כדי לבאר דברי הריטב"א, יש להקדים מה שכתב הר"ן בסוכה על הרי"ף (יג, ב דפי הרי"ף. והביאו הבית יוסף להלכה באורח חיים סימן תרמט), דלאחר שמסיק שלולב הגזול פסול ביום השני מטעם מצוה הבאה בעבירה, כתב, שלא פסול אלא באופן שלא קנהו עדיין, או שקנהו אבל המצוה מסייעת בקנין, כגון בקרבן גזול, דסובר רבי יוחנן שגזול פסול כיון שסובר שיאוש לבד לא קונה אלא עם שינוי רשות, נמצא שהקרבן כשר רק כיון שנקרא הקדש ונעשה שינוי רשות עם היאוש, אם כן המצוה מסייעת בקנין, אבל כשאין המצוה מסייעת אינו פסול, ומוכיח זאת מדברי הירושלמי, שכתב, שאם גזל לולב ועשה בו שינוי דקנהו, יוצא בו ידי חובתו כיון שהעבירה לא מסייעת לקנין.

והטעם שכשלא קנה הוי מצוה הבאה בעבירה, נראה פשוט, שכיון שחל על הגזלן מצות השבת הגזלה, אם כן כשנוטל הלולב ועושה בו מצוה, נמצא שהעבירה גופה, שאינו משיב לבעלים, בעבירה זו הוא עושה מצוה.

ועל פי זה נבוא לבאר כונת הריטב"א, דהנה הגוזל סוכה מטלטלת, קונה אותה בקנין גזלה וחייב בהשבתה מיד, ובכל זמן שלא משיב, עובר עבירה, אם כן על ידי העבירה שאינו משיב, הוא מקיים מצות סוכה, אבל תוקף חבירו, אפילו שעבר בלאו דלא תגזול, אין עליו מצות השבה בכל רגע, שלא קנה את הקרקע והיא בחזקת בעליה עומדת, אלא שעבר פעם אחת בלא תגזול, אבל אין על הקרקע דיני קנין של גזלה שחייב בהשבה, והיא בחזקת בעליה עומדת.

העולה מזה: **סוכה מטלטלת גזולה, פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שחייב בהשבה כל רגע. אבל תקף חבירו בסוכה שבקרקע, כשרה, ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שלא קנאה, ואין לו בה מצות השבת אבידה.**

מדוע אינו שואל שלא מדעת גזלן

אלא שעוד יש לדקדק, דאף על פי שמדין גזלן אינו נחשב מצוה הבאה בעבירה כמבואר, מכל מקום, הא איתא בבבא מציעא (מג, ב) דשואל שלא מדעת גזלן הוא, וכן פסק המחבר (חושן משפט שנט, ה), וכיון שבכל רגע הוא גזלן מחמת שאלה שלא מדעת, וחייב לצאת מהסוכה, הרי זה ממש כנוטל לולב הגזול, ומדוע לא הוי מצוה הבאה בעבירה, והוא תמיה גדולה מאוד.

ובסייעתא דשמיא מצאנו שכבר עמדו בזה רבותינו הראשונים. דהנה רבי אהרן מלוניל בספרו אורחות חיים (חלק א הלכות לולב אות יט), מביא בשם בעל התרומה, שמחדש, שאינו נחשב גזלן. וז"ל "הבעל התרומה ז"ל כתב, אפילו למ"ד גזול פסול כל שבעה, אם נטל אדם לולבו של חבירו בעל כרחו כדי לצאת בו, ולא נתכוון לגוזלו אלא להחזירו לו מיד לאחר שיצא בו, יוצא בו ביום שני, דשואל שלא מדעת כי האי גוונא לא הוי גזלן. ולא הוי חייב באונסין, דלא דמי לשואל דעלמא שיש בו הנאת

ממון ע"כ. וכלשון הזה ממש הביא בספר הפרדס לרבינו אשר בן חיים נבי"ו בשם ר"י הזקן בשער התשיעי (פרק י"א אות כח), וכן כתב רבינו יחיאל מפאריס [ירושלים תש"מ].

הנה מבואר בכל דברי הראשונים, שהשואל שלא מדעת לעשות מצוה אין דינו כגזלן, אלא אם כן גזל ממש, וכיון שקרקע אינה נגזלת לא הוי גזלן, ואינה מצוה הבאה בעבירה ואתי שפיר הכל בס"ד.

העולה מזה: **הגוזל כדי לעשות מצוה, אין דינו כשואל שלא מדעת דהוי גזלן.**

דין טבילת כלים כגוזל סוכה בקרקע

והנה טבילת כלים במקוה הכל קרקע, דאפילו המים מחוברים, אם כן הוי ממש כתוקף סוכתו של חברו דאינו נפסל מדין מצוה הבאה בעבירה, מכל הטעמים המבוארים. ומלבד זאת יש עוד טעם מדוע לא הוי מצוה הבאה בעבירה כפי שנבאר להלן.

העולה מזה: **הטובל כלים במקוה בגזלה, הוי כתוקף סוכתו של חבירו, דאינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה.**

אין מצוה הבאה בעבירה במכשירי מצוה וכדו'

דהנה מצאנו הרבה פוסקים, שבמצות שהם מכשירי מצוה, דהיינו שלא המעשה עצמו הוא המצוה, אלא הוא מכשיר למצוה, כגון שחיטה, חליצה, טבילת כלי, לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה. דכך כתב הגאון רבי דוד אב"ד בארדיטשוב בספרו תהלה לדוד (בהשמטות לחלק א דף יג עמוד ד), ומוכח זאת מהא דשחט בהמה מסוכנת בסכין של משמשי עבודה זרה דשחיטתה כשרה (יורה דעה סימן י' ובש"ך ס"ק ה), ולא אמרו דהוה מצוה הבאה בעבירה, וכן חלצה בסנדל של עבודה זרה. וכן כתב שם דטבילה היא מכשירי מצוה, ונושא ונותן בזה, ומסיק שהדעת נוטה שאין מצוה הבאה בעבירה במכשירי מצוה.

ובעט סופר כלל מצוה הבאה בעבירה (כלל ל פרט ד דף י עמוד א), מבאר, שאין מצוה הבאה בעבירה במצוות שאין צריך להם כונה כשחיטה וכדו', והוא הדין לפי זה בטבילה.

וכן כתב הגאון בעל החתן סופר (בדף קא אות יג) שבמצוה שאינה אלא הכשר מצוה, לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, וכן כתב הגאון רבי יצחק בלזר זצ"ל בספרו פרי יצחק, סוף סימן מב, דפשיטא ליה שאין מצוה הבאה בעבירה במצוה שהיא הכשר מצוה, ואסף כגורנה את כל השיטות בשדי חמד (כללים, מערכת מ"ם, כלל עז, אות יז), לאור זה פשיטא שבטובל כלי בגזלה לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה.

ובפתחי חושן דן בשאלה זו, והנני מעתיק דבריו (גניבה ואונאה, חלק ה, פרק ו הערה עד) וז"ל "יש לדון במי שטבל כלי במקוה של חבירו שלא מדעתו, ואם בסתם שלא בידיעתו נראה מסברא דאמרינן ניחה ליה וכו', שאין זה חסרון ממון בטבילת כלי שיקפיד על זה. אמנם, אם הטביל כנגד רצונו של בעל המקוה, או שיודע שהבעלים מקפיד, (וכן בזמן שהבעלים מקפיד נראה שיש איסור גזל, כגון בשעה שבני אדם

טובלים שכבר היו מעשים שנשבר כוס באמצע ונזוקו אנשים, או שהוצרך להחליף ולנקות), נראה דהוי שואל שלא מדעת שנקרא גזלן, ולפי זה לא עלתה לו טבילה משום מצוה הבאה בעבירה. מיהו אפשר דהוי כקרקע שאינה נגזלת, ואינו נפסל, דומיא דסוכה. ואפשר שאם יש קפידא במים הוי כתלוש. שוב ראיתי מצדדים לומר שבמצוה שאינה חיובית אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, וגם טבילת כלים אינה מצוה חיובית, עיין שדי חמד כללים מערכת המ' כלל עז אות יז דקרי לטבילת נדה מכשירי מצוה, וצריך עיון" עכ"ל. ולאור המבואר לעיל יש הרבה להשיג על מקצת דבריו - למעיין.

ואף על פי שאינו מחליט בודאות, לעניות דעתי מכל המורם נראה פשוט, שאין כל חשש טבילה בכלי שטבלו בגזילה.

העולה מזה: **טבילת כלים היא הכשר מצוה, ובהכשר מצוה אין פסול של מצוה הבאה בעבירה.**

הגאון רבי **יהודה רוזנטל** שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו

בעלות על ולדות מזכר ונקבה של שני אנשים

א.

עובדה באה לפני, במגדל תוכי שנאלץ לנסוע לחו"ל למשך חודשיים, וכאשר נאלץ לנסוע לחו"ל חיפש "אכסניה" לתוכים לאותה התקופה, ומצא חבר המגדל גם הוא תוכים מאותו הסוג, שהסכים לקחת אליו את התוכי למשך החודשיים.

כאשר חזר בעל התוכי מחו"ל, ניגש לבית חברו ששמר על התוכי כדי לקחתו, אך סיפר לו השומר, כי לאחר כחודש התוכי ברח. לטענת השומר, הוא שחרר את כל התוכים מהכלוב כל כמה ימים, כפי הנצרך והידוע למגדלי תוכים, שמידי כמה ימים צריך לשחרר אותם למספר שעות שיעופו מחוץ לכלוב, ובאחת הפעמים ששחרר את התוכים מהכלוב, ברחו לו שני תוכים, האחד שלו והשני של בעל הפקדון שנסע לחו"ל.

עוד סיפר לו השומר, כי התוכי שנתן לו לשמור היה זכר, ואילו התוכים שלו הם נקבות, ומאותו החודש שהוא שמר על התוכי, נולדו כמה גוזלים. [יש לציין כי אותם התוכים היו ממין יקר, ועלות כל אחד מהם הוא כמה מאות שקלים].

ונשאלתי בזה בב' פרטים, הא'- למי שייכים הגוזלים, האם לבעל הזכר שברח יש חלק בגוזלים, או שמא כל הגוזלים שייכים לשומר שהוא הבעלים של הנקבות.

עוד שאלו, בחיוב השומר, האם חייב על בריחת התוכי. בזה הסכימו שניהם שבריחת התוכי אינה מוגדרת כפשיעה, מתוך הבנה שאם ברח גם תוכי של השומר, כנראה שלא היתה כאן פשיעה, אלא הדבר מוגדר כאבידה רגילה.

ב.

תחילה צריך לדון בכל כגון הא, למי שייכים וולדות המגיעות מזכר של אחד, ונקיבה של אחר.

והנה, סוגיות שלימות דנות בדין עובר ירך אמו, וחיישינן לזרע האב. ומסתבר דכל סוגיות אלו אינן שייכים לנידון דידן, שהרי הנידונים שם הם נידונים של דינים בוולד, כגון קדושה של אחד מהם, או כאשר אחד מהם חיה ואחד בהמה, האם יש לוולד דיני חיה או דיני בהמה, ונפק"מ לאיסור חלב או כיסוי הדם. אבל נידון דידן הוא נידון ממוני, ואינו נידון על דינים של התיחסות דינית לאחד מהם, וע"כ סוגיות אלו אינן נוגעות לקביעת הבעלות על הולדות.

אקדים ואומר כי סבור הייתי שכיוון שבעבר היה לכל אחד בעלי חיים בביתו, שאלה זו תהיה נידונית בהרבה מספרי הפוסקים הקדמונים, שהרי ברור שהיו מקרים שאדם שמר על בהמת חברו, או שמסרה לרועה, ושם התעברו הבהמות אלו מאלו, וכן יש בכמה וכמה גמרות, וברור ופשוט שמציאות זו, שזכר של אחד ונקבה של שני הביאו ולדות לעולם, וסברתי כי שאלות אלו היו מצויות ונידונו בספרי הקדמונים, אך לא מצאתי מהפוסקים הקדמונים שדנו בדבר זה.

וכס"ד אביא זה כמה וכמה ראיות מראשונים, וכמה מספרי האחרונים שמצאתי שדנו בזה.

ג.

במסכת גיטין דף מ"ג ע"ב כתבו התוספות ד"ה "אבל", במקרה שאדם מכר את העבד עברי שלו לגוי, מבואר בגמרא שיצא לחירות וצריך גט שחרור מרבו ראשון, וכתבו התוספות שהגוי קונה את העבד רק למעשה ידיו, אבל למוכר נשאר קנין לקנס ולוולדות והקנין נשאר לבעלים הראשון עד שיכתוב שטר. ולכאורה מבואר כאן באופן ברור שיש קנין בעבד לוולדות, ומשמעות הקנין לוולדות הוא למקרה שאותו העבד יבוא על שפחה של אדון אחר ויהיו וולדות, שגם לבעלים של העבד יש בעלות על הוולדות.

ומצאתי להגרי"ש אלישיב זצוק"ל בהערות על מסכת גיטין שם, שכתב להוכיח כן מתוספות. והקשה שם מסברא, שלא מסתבר שלבעל העבד יהיה זכות בוולדות שילדה שפחה של אדון אחר, שהרי הדבר דומה לאדם שזורע בשדה חברו, ששם הפירות שייכים רק לבעל השדה, ואילו בעל הזרעים אין לו שום בעלות על הפירות, והוא יכול רק לתבוע את שכרו מדין יורד. ולכן כתב שם לדחוק דוחק גדול בתוספות, שהבעלות לעניין ולדות הוא לא לגבי בעלות על הוולדות שיוולדו, אלא הוא בעלות לעניין זה שיכול למנוע את העבד מלהיות עם שפחה של הקונה הגוי, ובכך למונעו מלהביא ולדות. ודבר זה הוא דוחק גדול מאוד בהבנת דברי התוספות, וודאי שבפשטות מבואר שם בתוספות, שיש בעלות לעניין ולדות, שרבו של העבד יהיה בעלים על ולדות שנולדו מאותו העבד גם כאשר השפחה תהיה של אדון אחר.

עוד מצאנו בר"ן בקידושין בדף ז' מדפי הרי"ף, וזה לשונו: ודאמרינן עבד עברי גופו קנוי, לאו למימרא שגופו קנוי לכל הדברים כעבד כנעני, דהא עבד כנעני ידו כיד רבו ממש ומציאתו לרבו, ועברי יש לו יד לענין מציאה ולעירוב שזוכה לאחרים מיד רבו, ולפדיון מעשר, אלא גופו קנוי היינו לעניין שמוסר לו שפחה כנענית ואפילו בעל כורחו והוולדות לאדון. עכ"ל. והנה מה שכתב שמוסר לו שפחה כנענית והוולדות לאדון, לא מסתבר לומר שמדובר בשפחה כנענית של אותו אדון, שהרי אם כך, מה חידוש הבעלות על העבד שיש בזה שהוולדות יהיו של האדון, הרי הוולדות של האדון מכוח זה ששפחתו ילדה אותם, אלא בהכרח שמה שכתוב שיש בעלות על העבד לעניין הוולדות שיהיו של האדון, היינו במקרה שהעבד מביא ולדות משפחה של אדון אחר,

ועל זה יש לאדון של אותו העבד בעלות שיש לו חלק בוולדות, אפילו שהשפחה היא לא שלו. ולכאורה ראיה זו היא ראיה גדולה וברורה שיש לבעלים של העבד חלק בוולדות, אפילו שהשפחה היא של אדון אחר.

המשנה בגיטין דף מ"א ע"א מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה, ב"ש אומרים תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם, לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, לישא בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד, יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורבייה. והקשה תוספות רא"ש בדברי ב"ש, שהרי כשם שלא תיקנו את העבד לגבי ולדות שאינו יכול ללדת, גם לא תיקנו את האדון, שהרי האדון מפסיד את הוולדות כאשר העבד אינו יכול להוליד, ולפני שהיה חציו בן חורין היה לאדון ולדות, ועכשיו אין לו וולדות. ואם כן, כשם שלא תיקנו את העבד כך גם לא תיקנו את האדון. וכתב הרש"ש שקושייתו אינה מובנת שהרי אינו מפסיד ולדות, שאם יש לאדון שפחה היא יכולה להביא לו ולדות מעבדים אחרים שיש לו, ועל מקרה כזה אמרו בית שמאי תיקנתם את רבו. ובהכרח שקושיית התוספות רא"ש היא לגבי ולדות שיהיו לו משפחה של אדון אחר שאותם הוא מפסיד, שעד עכשיו אם העבד היה מביא ולדות משפחה של אדון אחר, היה לרבו חלק בוולדות, ואילו עכשיו כאשר הוא לא יכול לישא לא שפחה ולא בת חורין, האדון מפסיד את חלקו בוולדות שיביא העבד משפחה של אדון אחר. מבואר להדיא בדברי הראש שאם יהיו ולדות מעבד של אדון אחד ושפחה של אדון אחר, גם לרבו של העבד יהיו חלק בוולדות. וכתב הר"ש סירילאו בפירושו למסכת עדיות פ"א מי"ג לתרץ על קושית הרא"ש, שדברי הראש אינם נכונים, שהרי גם כשהיה עבד גמור, אם היו לעבד ולדות משפחה של אדון אחר, לרבו לא היה חלק בוולדות.

הרי לפנינו, שנחלקו קמאי בשאלה זו, שבדברי התוס' ובר"ן ובראב"ש נראה שיש לבעל העבד חלק בוולדות, ואילו הר"ש סירילאו סובר שאין לו חלק בהם.

ד.

בשו"ת בית יצחק חלק ב' תשובה ל"ט דן בשאלה זו, דעת השואל - הגר"י ויינפלד, שיש לבעלים של הזכר זכות ממונית בוולדות, ואילו הבית יצחק עצמו חלק עליו וסובר שאין לו זכות ממונית בוולדות, אלא הוולדות שייכות אך ורק לבעלים של הנקבה. וכתב שם, שכך כתב בשו"ת ספר יהושע סימן ל"ז, שאין לבעל הזכר זכות בוולדות. והביא בבית יצחק שם דאיתא במהרש"א בגיטין דף מ"א ע"ב לחדש שכשהתורה התירה עבד עברי בשפחה היא התירה דווקא בשפחה של רבו, אבל לא בשפחה של אדון אחר, וכתב בבית יצחק, שטעם הדבר כיוון שכל מה שהותר העבד עברי בשפחה, הוא רק למטרה שיהיה לרבו ולדות, ולכן הוא מותר רק בשפחת רבו, אבל בשפחה של אדון אחר, כיוון שאין הוולדות של רבו שהרי לבעל הזכר אין חלק בוולדות, לכן הוא לא מותר בשפחת אדון אחר, שהרי הוולדות לא יהיו שייכים בכל מקרה לרבו. והביא שם להקשות על דברי

המהרש"א מגמרא מפורשת מסכת תמורה דף ל' ע"א שמבואר שם שאם אדם אומר לחברו הא לך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי הוי אתנן, ואם כן, הרי מבואר להדיא שמותר עבד עברי גם בשפחת אדון אחר. וכתב שם ליישב שבאמת אסור העבד עברי בשפחת אדון אחר, כיוון שהוולדות שייכות רק לבעלים של השפחה, אבל בגמרא שם מדובר במקרה שסיכמו ביניהם שהוולדות יהיו של שניהם, לכן הוא מותר בשפחת אדון אחר. והדברים נראים דחוקים ממש למעיין בסוגיית הגמרא שם, שהרי הגמרא שם שואלת למה עבד עברי אסור בשפחת אדון אחר, ותרצה שמדובר בעבד עברי שאין לו אשה ובנים, ואליבא דרבי אליעזר שאסר עבד עברי שאין לו אישה ובנים בשפחה, ולפי דברי הבית יצחק הגמרא הייתה יכולה לומר באופן פשוט יותר, שמדובר בעבד עברי שלא התנו הבעלים לחלוק בוולדות.

המנחת חינוך מצוה מ"ב הביא את דברי המהרש"א, וכתב דלפי דבריו, אם יהיה עבד של שני שותפין, אסור לאחד מהם ליתנה לשפחתו, שהרי החצי ששיך לשותף שהשפחה לא שלו, אסור בשפחה. והוסיף המנ"ח, דגם אם יהיו לאותם שותפים שפחה בשותפות, יהיה אסור העבד שלהם באותה השפחה, כיון שחצי של זה אסור בחצי שפחה של השני וכן להיפך. ולדברי הבית יצחק שההבנה במהרש"א היא שאסור בשפחת חבירו, בגלל שהותר בשפחה רק לצורך ולדות, א"כ במקרה שיש לשותפים גם שפחה בשותפות, הרי יהיו להם ולדות בשותפות, וא"כ ברור שהוא יהיה מותר בשפחת השותפות. וע"כ הבין המנ"ח שטעם המהרש"א שהעבד אסור בשפחה של אדון אחר, הוא לא בגלל שהולדות אינם שלו, אלא הוא מגזה"כ.

והעולה מזה, שאין ראיה מדברי המהרש"א, שכן הסבר דבריו יתכן והם כהבנת המנחת חינוך, וגם דבריו קשים מאוד מהגמרא בתמורה, ובפשטות מבואר בגמ' שעבד עברי מותר בשפחת אדון אחר, ומזה נסתרים דברי הבית יצחק.

ובסוף דבריו הביא הבית יצחק ראיה שאין לבעלים של הזכר חלק בוולדות, מרש"י ב"ק מ"ג ע"א ד"ה "או בוולדות", שכתב שם לגבי דמי ולדות היכא שהיכה את השפחה ויצאו ילדיה, שדמי הוולדות שייכים לאדון, והוכיח הבית יצחק שהוולדות שייכים לאדון של השפחה, ולא לאדון של העבד. וראיתו קשה מאוד, שהרי מדובר שם בפשטות באופן שהאדון הוא אדון גם של השפחה, וגם של העבד, ולכן הוולדות שייכים לאדון שלה.

עוד מצאתי בזה, בספר הערות להגרי"ש אלישיב במסכת גיטין הנזכר לעיל, הביא משו"ת פרי יצחק סוף סימן ט"ו שדן בשאלה זו, ומסקנתו שהוולדות שייכים אך ורק לבעלים של הנקבה. ועיינתי בפרי יצחק, והוא מביא מהירושלמי ערלה סוף פרק ראשון, דנחלקו כהנא ורבי יוחנן במקרה שתרנגולת הקדש הטילה ביצה, ובאה תרנגולת חולין ודגרה על הביצה, ופליגי האם האפרוח קדוש או שהוא חולין, דעת כהנא שהוא הקדש ודעת רבי יוחנן שהוא חולין. והבין הפרי יצחק דפליגי האם האפרוח שייך לבעל הביצה כיון הוא העיקר, והדוגרת

עשתה רק פעולת חימום, או שהעיקר הוא החימום שהוא יוצר את האפרוח ולכן גם הבעלות היא של הדוגרת, ואין לבעל המטילה אלא דמי ביצה. [ובחזו"א ערלה סימן ג' ס"ט כתב דעיקר הבעלות לכו"ע נשאר לבעל המטילה] ויש לחלק בפשטות בין בעלים של זכר שהוא חלק בלתי נפרד מיצירת הוולד, לבעלים של תרנגולת שרק עושה פעולת חימום לביצה שנוצרה אצל תרנגולת של בעלים אחר, וכן לאידך, להבנתו בדעת רבי יוחנן יש נמי לחלק בין חימום שהוא היוצר של האפרות, לכח הזכר.

ויוצא מכל הנ"ל, שבפשטות מוכח מכמה ראשונים שהזכרנו, הלא הם תוספות במסכת גיטין, הר"ן במסכת קידושין, ותוספות רא"ש במסכת גיטין, שכל הני סוברים בפשטות שיש לבעלים של הזכר חלק בוולדות. וכן דעת השואל בספר בית יצחק. ואילו דעת הר"ש סיריליאו במסכת עדיות, והבית יצחק, ושו"ת ספר יהושע, שאין לבעלים של הזכר חלק בוולדות.

ה.

והנה גם אם ננקוט שאין לבעלים של התוכי הזכר חלק בולדות, יש לדון האם השומר - הבעלים של התוכי שהטיל הביצים, חייב לשלם לו מדין יורד או מדין נהנה.

והנה לגבי דין יורד, ידועה מחלוקת האחרונים שתלו במחלוקת ראשונים האם דין יורד חיובו הוא מדין פועל או שחיובו הוא מדין נהנה. ואם ננקוט שהחיוב הוא מדין פועל, מסתבר שכאן לא נוכל לחייב לשלם לבעל התוכי הזכר כדין פועל, שכן הבעלים של התוכי לא פעלו שום פעולה ולא עשה שום עבודה, ולכן לא מסתבר שיוכל לקבל שכר מדין יורד, ועל מה שהוא הביא את התוכי, לא נראה שיש דין פועל על פעולת ההבאה.

אבל בכל מקרה נוכל לחייבו לשלם מדין נהנה. שהרי כתבו התוספות במסכת ב"ק דף ק"א ע"א, שהגמרא שם מסתפקת האם יש שבח סמנים על הצמר, והוא במקרה שבא קוף הפקר וצבע בגד של ראובן עם צבע של שמעון, ואומרת הגמרא שאם אין שבח סמנים על הצמר, ראובן פטור מלשלם לשמעון על הצבע. ושואלים תוספות ד"ה "או", למה לא יהיה חייב לשלם ראובן לשמעון מדין נהנה, וכתבו תוס' שדין נהנה הוא רק במקרה שהנהנה נהנה ממעשיו או ממעשה בהמתו, ורק אז יש חיוב של נהנה, ומכיוון ששם בגמרא מדובר בקוף של הפקר, לכן אין חיוב של נהנה. ובתירוץ שני כתבו שאין חיוב נהנה כיון שאינו אלא נוי בעלמא.

ומבואר בתוס', דלתירוץ קמא אם נחשיב כאן את חלק הנקבה למעשה, הוא חייב מדין נהנה שכן ההנאה באה ע"י מעשה בהמתו [ולא מסתבר דהוי קרקע עולם ולא חשיב לכן מעשה, דבפשטות ההבנה בתוס" לכל חלק שהוא בפעולה]. ולתירוץ השני בתוס' אין צריך לחיוב נהנה את פעולת הנהנה, וחייב בכל מקום שאינו נוי בעלמא.

ולפי זה במקרה שלנו כיון שהבעלים של התוכי שהטיל ביצים, נהנה מהתוכי הזכר, יהיה חייב לשלם לו מדין נהנה, לתירוץ השני בתוס', ומסתבר שגם לתירוץ הראשון.

וכמבואר שם, שיעור התשלום של נהנה בהנאה ממונית הוא לא תשלום של שליש כמו נהנה בהנאה גופנית, אלא הוא תשלום כפי שווי ההנאה הזאת. ומסתבר מאוד, שאם נשום כמה שווה הנאה כזאת, הרי בכל מקרה שאדם ירצה שהתוכי שלו יטיל אפרוחים ויצטרך לשם כך תוכי אחר, הוא ישלם לבעל התוכי הזכר חצי מהאפרוחים.

ואם כן יוצא, שגם אם ננקוט שמצד העצם הבעלות על האפרוחים, אין לבעלים של התוכי הזכר בעלות על חצי מהאפרוחים, יצטרך לשלם לו הבעלים של התוכי שהטיל ביצים, מדין נהנה חצי מהאפרוחים.

ו.

והשתא יש לדון לגבי חיוב השומר על כך שהתוכי ברח.

כפי שהזכרנו, שני הצדדים מסכימים להגדיר את בריחת התוכי כאבידה ולא כפשיעה, וזאת מתוך הנחה שכיוון שברח גם תוכי של השומר, מסתבר שלא הייתה כאן פשיעה. ועל אף שהנחה זו אינה בהכרח נכונה, כיוון שלפעמים אדם מתנהג עם חפציו באופן שעבור שומר הדבר מוגדר כפשיעה, מכל מקום כיוון ששני הצדדים הסכימו על כך, נתייחס לזה כאבידה ולא כפשיעה.

ויש לדון האם דינו של השומר כשומר חינם או כשומר שכר. השומר לא קיבל תשלום עבור השמירה, אבל יש לדון כיוון שהשומר הרוויח והשתכר בכך ששמר על התוכי, שהרי נוצרו לו אפרוחים, ובין אם נחליט שחצי מהאפרוחים שייכים בבעלותם לבעל התוכי הזכר שברח, בין אם נחליט שהאפרוחים כולם רק של השומר, מכל מקום ודאי שיש לשומר טובת הנאה שוות ערך משמירתו.

ולגבי שומר אבידה, נחלקו רבה ורב יוסף האם דינו כשומר חינם או כשומר שכר, רב יוסף סובר שדינו כשומר שכר כיוון שנהנה מכך שאינו חייב לתת פרוטה לעני כאשר הוא מתעסק באבידה, ואילו רבה סובר שאינו שומר שכר בשל כך. השו"ע סימן רס"ז סעיף ט"ז פסק כרב יוסף שהוא שומר שכר, ואילו הרמ"א פוסק כדעת רבה שדינו כשומר חינם, ולמעשה מכריע דהוי ספיקא דדינא.

ונחלקו הפוסקים בהסבר דעתו של רבה דאינו שומר שכר. דבגמרא מבואר דעת רבה כיון דפרוטה דרב יוסף אינו שכיח, וביאר הש"ך שם ס"ק י"ד דאינו מצוי שבדיוק כאשר הוא עוסק באבידה יגיע עני. וחלק עליו הנתיבות ס"ק ג', וכתב שגם אם יבוא עני בדיוק בזמן שהוא עוסק באבידה ושומר האבידה יפטר מלתת לו פרוטה, הוא לא יהיה שומר שכר, והטעם, שכיוון שלא מצוי שבדיוק בזמן שהוא עוסק באבידה יבוא עני ויפטר, לכן בתחילת השמירה שלו אינו שומר עבור שכר, ולכן דינו תמיד כשומר חינם. ובקצות החושן סימן ע"ב ס"ק ל"ד ביאר טעמו של רבה, כיוון שערך השכר שלו הוא פחות משווה פרוטה, שאם מראש היו מעריכים שווי הסיכוי שיפטר מלתת לעני שווה פרוטה, ודאי שהערך לדבר כזה הוא פחות משווה פרוטה, ומכיוון שהוא

פחות משווה פרוטה, לא נהיה שומר שכר עבור זה.

והשתא, בנידון דידן, לדעת הש"ך שאינו שומר שכר בגלל שהדבר אינו מצוי, במקרה שלנו מסתבר מאוד שהדבר מצוי בהחלט, שאם שמים את התוכים בכלוב אחד, יהיו אחר כך אפרוחים. ולדעת הנתיבות שכיוון שהדבר אינו שכיח לכן מראש לא יודע לא יורד על דעת שכר, יש לדון במקרה שלנו, שמצד אחד באמת שניהם לא חשבו על דבר זה מראש, אבל ודאי שאם היו ערניים למצב, מראש היו חושבים על זה. ולדעת הקצות, שאין לשכר של פרוטה דרב יוסף ערך של שווה פרוטה מראש, במקרה שלנו ודאי וודאי שיש לדבר כזה ערך של שווה פרוטה מראש, ודינו יהיה כשומר שכר.

ונמצא לפי זה, שהרמ"א פסק דהוי ספיקא דדינא, ולפי החשבון עולה לנו, שבפשטות גם לדעת רבה הוא יהיה שומר שכר ויתחייב עבור שמירת התוכי שברח.

הגאון רבי **אליהו הכהן מונק** שליט"א

דיין בקהילתנו

משגיחי בשרות שנתקעו בחו"ל בגלל שאין טיסות לאר"י, האם יש חיוב לכשרות בלפיהם

א. תורף השאלה, המשגיחים מקבלים לפי כל יום ששוהים בחו"ל, ויש תעריף גבוה יותר למומחה, והשאלה, **האם** חייבים להמשיך לשלם להם על כל יום ששוהים בחו"ל, אפי' שאין עבודה, **ואם כן** האם מומחה מקבל מחיר גבוה, **או** כיון שלמעשה אינו עובד, יקבל כפועל רגיל **או** כולם כפועל בטל שנהגו מחצה, **והאם** חייבים להם את דמי השהות במלון, **ואם** יש כעת טיסות דרך מצרים והם מסרבים מנימוק של סכנה או פחד, האם בכה"ג פטורים מלשלם להם את המשך ה'שהות'.

ב. הנה בענין זה רבו גם רבו סברות הנובעות מתוך רגשי הצדק שבוודאי צריך לשלם לו, ואנן נחזי האם יש לזה מקור בהלכה.

ג. לגבי שוכר בהמה ולא יכול להחזירה בזמן כי גדל הנהר, כתב השו"ע [שי, ג] דאם שכרה לפי ימים חייב גם על ימי האונס, ואם שכרה לשני ימים והזכיר שהולך למקום פלוני פטור מלשלם על ימי האונס שאין קציצת שכר על כל יום.

ד. ואם נדמה שכירות פועל לשכירות הבהמה, יהי' תלוי בצורת ההתחייבות, האם זה על בסיס יומי, או שזה לשבועיים או חודשיים ורק המחיר לפי יום, ולצורך בירור הענין צריך לראות את נוסח ההסכם, או לחקירה ודרישה של הצדדים.

ה. אמנם שאני שכירות בהמה שכל זמן שלא החזירה, הרי היא שכורה **ברשותו**, משא"כ פועל ברגע שנגמר זמן השכירות שוב אין לו עליו כלום, והגם שנתחייב לו לשלם לו דמי הטיסה חזרה, ואפי' אם נתחייב לטרוח להביא לו את הכרטיס ביד [ובזמנינו זה אישור בלבד], מ"מ כבר אינו פועל שלו.

ו. וכלל הדבר, שמי שמזמין פועל למקום רחוק למספר ימים או עד גמר העבודה, ברגע שנגמר ההתחייבות שוב אינו פועל שלו, ואם מתעכבים בגלל אונס, הר"ז אונס לשניהם, ואינו צריך לשלם לו על ימי העבודה, ולא על שהות במלון.

ז. אלא, שבעבודת 'כשרות' מצוי שנוצר ימים ריקים, באמצע עבודה או בסופה עד שמגיע זמן הטיסה, וברור שמשלמים למשגיח את השהות גם בימים שאין עבודה, ומ"מ כל זה רק בטווח הימים הרגיל שא"א לתכנן לוח זמנים מדוייק, וכל השהות היא מחמת ה'סוחר' שלא התארגן בו, [כלומר,

הזמין טיסה מסויימת והיא תהי' רק בעוד כמה ימים].

ח. העולה עד כה: דבשוכר בהמה ונאנס ולא החזירה, תלוי אם שכרה לפי כל יום דחייב, כיון שלא החזירה, אבל בשוכר פועל עד שיסתיים המלאכה, ואחר שנגמרה המלאכה יש אונס ואינו יכול לחזור, לא מצאנו סיבה לשלם לו דמי העבודה ולא דמי השהות במלון.

ט. וכנגד זה טענו, שלהזמין משגיח לסין ואינו יודע סינית ולא אנגלית ברור שההתחייבות היא לדאוג לו לכל הנצרך מבואו ועד צאתו [אע"פ דיש אפשרות לעזור לו, אבל שהפועל ישלם], אלא שחיפשתי נוסח של התחייבות כזו, [ואם הי' באופן המועיל מהני אע"פ דהוי התחייבות בלי קצבה שו"ע סי' ס, ב], וגם כידוע מה שצידד באחיעזר [ח"ד ס"ח] דאם נתבטלה השחיטה אין מהיכן לשלם לשוחטים, וה"ה דאם כבר אין עבודה מהיכן ישלמו לבודק.

י. וגם לפי טענה זו, שאינו יכול להסתדר בלי עזרה, מ"מ זה רק על ה'שהות' אבל פטור מלשלם לו דמי שכירות על הפעולה וגם לא כבטל, ולא דמי להיכא דיש אונס שלא נתן לו את המלאכה, כי כאן נגמר הפעולה.

יא. וחשבתי, שאולי נוסח ההתחייבות הוא דמחיר הפעולה תלוי במשך הזמן, דכשוכר פועל לפעולה של יום, והדרך לשם היא חודש, וודאי [איך שלא נגדיר, מ"מ] שכר הפעולה הוא כל משך הדרך, ויתכן שמי ששוכר פועל למקום רחוק שבו שאינו יכול להסתדר שם, כלול שהשכירות היא לפי משך הזמן שנתקע שם, ומ"מ גם לפי סברא זו א"א להמשיכה עד עולם.

יב. ומה שטענו שהפועל בא לשם בגלל הכשרות, יתכן להיפך שהי' הרבה מועמדים, והפועל רצה והתחנן שיקחו אותו, וברצונו להרויח בא.

יג. ולמעשה אם 'מוסכם' שכשיש עיכוב מסויים מוטל על הבעה"ב לשלם את ה'שהות' [כמו שמשמע מלשון השאלה] אזלינן בתר המוסכם, אבל מדינא קשה לחייב, ומ"מ אי"צ לשלם לו שכר פעולה כיון שנגמרה המלאכה.

יד. והנה יסוד הדין של אונס הוא משום דלא ידע לאתנויי, אבל בנדו"ד שהי' ידוע זה כחודשים שיתכן מלחמה, הפועל הי' צריך להתנות מראש ואם לאו התנה הפסיד.

טו. ואם הבעה"ב הציע לו לחזור בדרך עם סיכון כמו שהי' מסלול דרך מצרים, יתכן שאינו חייב להסכים, אבל כיון שכל החיוב לשלם לו שהות מוטל בספק, לכן אם מציעים לו דרך חילופית המוסכמת על המבינים בסיכונים, אם לא יסכים, פטורים מלשלם לו.

טז. ואחר הכל נראה, דאיך שלא יהי', הטירחה בענין מוטלת על הסוחר או הכשרות, וכמו שכתב הרמ"א [רצד, ו] דמי שסרסר חוב בטוח ונתקלקל צריך לטרוח ולסייע להציל את החוב, ואע"פ דנחלקו על הרמ"א דל"ד לטירחת ש"ש להתעסק עם הגנב, מ"מ בנדו"ד וודאי שטירחת ההתעסקות מוטלת על הארגן.

הגאון רבי יוסף דוד וינגרטן שליט"א
רב קהל חסידים נאות הפסגה מו"ע דיין ומו"צ בקהילתנו

נתבע בערכאותיהם והפסיד ובא לבי"ד כנגד התובע אם נזקקין לו

ראובן בעל צ'יינג' לפריטת כספים, פרט ללוי צ'יק על שמו של שמעון, ושמעון ביטל את הצ'יק קודם שהפקידו ראובן, ותבע ראובן את שמעון ע"י הוצל"פ ושמעון התנגד בבימש"פ להוצאת הצ'יק ונתחייב בדיניהם לשלם את הצ'יק ולא קיבלו טענותיו, ובא שמעון ותובע את ראובן בדינינו שאינו חייב על הצ'יק מחמת כמה טעמים שלטענתו חייבוהו הערכאות שלא כדין והיה רשאי לבטל הצ'ק ושראובן יתבע את לוי על מה שנתן לו המעות האם נזקקים לו.

נראה לע"ד דנזקקים לו.

ראשית יש להביא דברי התומים (סי' כו סק"א) שכתב שאסור לתבוע חילוף כתב בערכאותיהם, והו"ה ג"כ צ'יק שאסור לתבוע בערכאותיהם והוצל"פ אם יש לבעל דינו דו"ד על כך, ואף אם אין לו דו"ד יש ליקח היתר מבי"ד צדק, וע"ש בתומים שכתב שרע עליו המעשה שתקנו לאכוף זה בערכאות, והו"ה בנדו"ד שהיה אסור לראובן לתבוע בערכאות בפרט כאשר יש לראובן דו"ד לעצם הנידון ומה שטועים רבים ליתן היתר לילך להוצל"פ במי שיש בידו צ'יק מחמת דינא דכסף הקדשים (סי' כו) הוא טעות מושרש, והכסה"ק מירי באופן שיש שטר והנתבע מודה בו ובחיובו וע"ז כתב דכיון דא"א להעמיד הדת על תילה אין בזה משום לפניהם וכו', אך לא באופן שהנתבע רוצה לדון על עצם החוב שיש לו טענות עליו, שכל כה"ג לית מאן דפליג דאסור לילך להוצל"פ בלא רשות ב"ד ששמעו את ב' הצדדים או באופן שהנתבע מסרב לבוא לדון, וז"פ.

כמו כן הדבר פשוט וברור, דהתובע הוא פורט הצ'יק והוא גם התחיל בתביעתו בהוצל"פ ובעל הצ'יק הוא הנתבע בכל אופן ומה שצריך להגיש כתב התנגדות בבימש"פ הוא משום שכך הוא סדר הדברים בערכאותיהם, אך ודאי דלא נעשה ע"י זה "תובע", וע"כ פשיטא דכלפי בית דין נחשב בעל הצ'ק כנתבע ולא כתובע ונפ"מ לגבי הלך אחר הנתבע וכן דבעל הצ'ק הוא המוחזק כיון שהצ'ק בעצמו אין בו דין שטר ובפרט לאחר שביטלו וז"פ.

אולם אכתי מה דיש לדון אחר שהלכו ושטחו כ"א טענותיו בפני ערכאותיהם אם שוב אין נזקקים לראובן או שנזקקים לו.

עי' שו"ע (סי' כו ס"א) שהביא הרמ"א ב' דעות במי שהלך בערכאות והפסיד וז"ל הרמ"א "מי שהלך בערכאות של עובדי כוכבים ונתחייב בדיניהם, ואחר כך חזר ותבעו לפני דייני ישראל, יש אומרים שאין נזקקין לו (מהרי"ק שורש קפז), ויש אומרים דנזקקין לו (מרדכי בפ' הגוזל בתרא סי' קצה), אם לא שגרם הפסד לבעל דינו לפני עובדי כוכבים (שם בשם מהר"מ מירזברק). והסברא ראשונה נראה לי עיקר". הרי דהכריע הרמ"א דדעה ראשונה עיקר (והטעם דהאמנם בב"י למד בד' הי"א שהוא המרדכי דס"ל דלא כמהרי"ק מ"מ בדר"מ כבר העיר דד' המרדכי באופן שהזיקו זה את זה וע"כ נזקקין, אבל לעולם ס"ל כהמהרי"ק וצ"ע בדבריו דהרי התם מדובר ששני הצדדים עשו שלא כהוגן שהלכו לערכאות ואע"פ כן דן המהר"ם דצריך לשום מי הפסיד יותר את חבירו ואם אין נזקקין לו מה איכפת לן מי התחיל תחילה וצ"ע בד' הדר"מ).

והנה בלשון הרמ"א לא מבואר אם יש חילוק בין אם התובע תבע בערכאות והפסיד, או דהתובע תבע שלא כדין והנתבע הפסיד דאפילו בכה"ג אין נזקקין לו, והמעיין בתשובות מהרי"ק יראה לכאורה דיש מקום לדון בזה דהנה המהרי"ק הביא זאת בשם ר"י ב"ר פרץ וז"ל " (ריב"פ) ואומר אני אם בני אדם נאסרים לחבריהם בחותם מלכות ואחר כך רוצה חבירו לתובעו בדין מאותה תביעה שהוא נאסר לו באותו חותם אין נזקקין לו כיון שהניח ד"י ובחר להאסר בדיני אומות העולם שוב אין נזקקין לו מאותה תביעה דדינא דמלכותא דינא עד כאן לשונו [-של ריב"פ, וכתב ע"כ המהרי"ק] הלא דבר פשוט הוא לכל מבין דלא פליג אלא במעשה הדיוט שבין אדם לחבירו שהיה יכול לעשות סופר ישראל ועדים ישראלים התם הוא דאיכא למימר דמדהניח דיני ישראל ובחר ליאסר בדתי אומות העולם גלי אדעתיה שרוצה להיות נדון בפניהם", ומשמע דבכל אופן כיון דבחר בכך שוב יפסיד.

והנה בתומים (סק"ב) האריך בדברי הרמ"א וכתב שם שהרמ"א דהכריע דאין נזקקין לו הוא משום דאזיל לשיטתו (סי' כב) דבקיבל עליו לדון לפני עכו"ם ודן בפניו הוי דין, ולפ"ז כל דברי הרמ"א מיירי באופן דקיבל בקנין, ואבל למאי דקיי"ל שם דרק באופן דקיבל עליו בקנין יכול לחזור בו אפילו אחר גמ"ד, א"כ מאי איכפ"ל דמה דהלך לערכאותיהם, ושוב שכתב דיתכן דאף באופן דלא קיבל בקנין מ"מ אין נזקקין לו משום קנס שעשה שלא כדין[א], ועי' בנתהמ"ש (סק"א) שכתב שהנפ"מ בין הטעמים באופן דהטו את הדין משום שוחד, דלטעם א' נזקקין לו דלא קיבל בקנין אלא שיפסקו כדינם, ולטעם ב' אין נזקקין לו, ולכאורה מזה דלא כתב חילוק פשוט דאם הנתבע לא תבעו שיבוא לפני דייני ישראל דלטעם א' אין נזקקין לו דהרי קיבל עליהם ולטעם ב' אין מקום לקונסו שהרי התובע בקלקלה תחילה, משמע דלא ס"ל האי סברא, אך י"ל לאידך גיסא דבכה"ג בכל ענין נזקקין לנתבע, וכל דברי הרמ"א הוא באופן שתבע את חבירו

והנה האמנם דבד' המהרי"ק מוכח דס"ל כטעם הראשון שכתב התומים, דתחילת ד' המהרי"ק הם על שטר שכתוב בו שיש לדון בו בדיני גויים שכן הוא ע"פ מצות המלך שרק בכה"ג יכולים לכתוב את השטר, אם חל ההתחייבות וצריך לדון בדיני ודייני עכו"ם, וכתב שאע"ג שיש שפסקו שישפוט הגוי ביניהם שחל הקנין, וע"ז הביא את דברי הריב"פ שמשמע מדבריו כדעה זו, מ"מ חילק בין אופן שהיה יכול לדון בפני ישראל ובחר בדייני עכו"מ דבכה"ג קיבל עליו דיניהם לבין אם גזירת המלך שידונו כך דאינו יכול לכוף את חבירו לדון בדיני עכו"ם, ושוב הביא ד' הרא"ש להדיא דאף בכה"ג דכתב דיוכל לכופו בדייני עכו"ם אסור לילך לפני עכו"ם, ומשמע מדבריו בפשטות דלד' ריב"פ לא ס"ל הא דהרא"ש דהרי הרא"ש מיירי באופן שאין זה חובת המלכות, וכך מדויק לשונו שכתב "דלא פליג אלא במעשה הדיוט", הרי דס"ל דד' ריב"פ הם דלא ככל דבריו שם ע"ש, ואם הוא משום קנס, מה צריך לומר ולחלק בין שטר המלך וכו', ועוד דאם משום קנס מאי נפ"מ וע"כ דהטעם הוא משום קיבלו עליהם.

אולם בדעת הב"י מוכרחים לומר לכא' כטעם ב' דכתב התומים, דהרי הב"י העלה לעיל סי' כב דאף בקנין יכול לחזור בו ומשמע דאף לאחר גמ"ד, ועוד דהרי הביא את ד' הרא"ש בשו"ע (סעיף ד) והרי נתבאר דלד' מהרי"ק סתראי נינהו, וע"כ דס"ל הטעם משום קנס.

ולכאורה היה מקום לומר דיש מקום לחלק בין תובע לנתבע גם בהיפוך, והיינו דאם הוא משום דקיבלו עליהם יש מקום לומר דרק התובע קיבל ע"ע דיניהם והנתבע לא קיבל אלא דכיון דקראו לשם הלך אחריו, אך לא מחמת שקיבל ע"ע דיניהם, אבל אם משום קנס, כיון שלא קבל עליו בב"ד ישראל יש מקום לומר דמ"מ קנסוהו, כיון דלא קיבל היתר בי"ד על כך, ונמצא דלד' ריב"פ רק בתובע אמרינן דאין נזקקין לו, ואילו לד' הב"י אף בנתבע.

ולכאורה זו היא דעת הישׁ"ש (גיטין פ"א סוסכ"ג) וז"ל "וכן מצאתי כתוב בשם ר' יצחק בר פרץ, וז"ל, ואם נאסר' לחבריה בחותם מלכות, ואחר כך חבירו רוצה לתובעו בדין מאותו תביעה שהוא נאסרות לו באותו חתום, אין נזקקים לו. כיון שהניח דיני ישראל, ובחר להאסר בדיני האומות העולם, שוב אין נזקקים להם מאותן תביעה, עד כאן. וכמו **שאין נזקקים לתובע שתבע** את חבירו בערכאות של גוים להחזירו לדין ישראל, מאחר שבחר בהם ובדתיהם, קל וחומר שאין נזקקין לו לעשות תקנה לקיום הערכאות אשר בחר. ואם יכול זה שכנגדו לבטלה בכל תחבולה וסיבה הרשות בידו, ולא מחינן ביה כלל" עכ"ל הרי להדיא דכתב דמיירי כלפי התובע.

אמנם יש לדון באופן דהיה יכול לדרוש שיבוא עמו בדיני ישראל ולא דרש והלך לדון בדיני עכו"ם מה דינו ואם נשתנה דינו.

א. וכבר העירו בזה באמרי בינה (דיינים סי' כז) ושו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פט) מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' סח) שאף בלא קנין אין נזקקין לו ע"ש (ושם מיירי לגבי דאין נזקקין לתובע).

ומצאתי בזה ג' דיעות באחרונים, דהנה בשו"ת מהרא"ל צונץ (חו"מ סי' ל' אות ו') כתב דאם היה יכול לקבול עליו בפני בי"ד ישראל שלא ילך לערכאות ולא עשה כן שוב אין נזקקין אף לא לתובע, וכן הביא בשמו בספר מנחת פתים (סי' כו), וכן הוא [באופן עקרוני] דעת שו"ת אבני חפץ (לר"א לווין אב"ד רישא סי' עד).

והנה עיינתי בד' המהראל"צ ולע"ד יש לדון בדבריו, ותחילה כתב להקשות ע"ד הרמ"א דאפילו נימא דלא טוב עשה בעמיו והלך שלא כדין לערכאות, מ"מ מי התיר לנו את ממונו שנימא שמותר לשכנגדו ליקח ממונו, והרי אפילו מסור לא הותר ממונו, והיא קושיא אלימתא, ומשום כך השיא א"ד הרמ"א לאופן שבתעוהו שטר וטען פרוע וע"י עדים הפסולים בדיננו נפטר וכיו"ב, והנה דבריו תמוהין לע"ד דהרי לשון הרמ"א הוא 'ונתחייב בדיניהם' ואילו לפי דעתו הכוונה 'ונפטר בדיניהם' וביותר דהרי במקור ד' המהרי"ק מבואר להדיא דמיירי בתובע ממון את חבירו ע"ש.

עוד כתב שם ליישב ד' הרמ"א מקושיית התומים שהקשה מדוע אין נזקקין לו והרי לא עשו קנין, והרמ"א לשיטתו דאחר גמ"ד מועיל, וכתב ליישב דכיון דהלך במקום שידם תקיפה ממילא חשיב כקיבל קנין על כך, והנה נמצא דלפי דבריו אין זה משום קנס אלא משום דינא, וג"ז תמוה דהמעיין ביש"ש (שם) יראה דחס מלומר דבכה"ג חשיב כקיבל ע"ע, ועוד דהרי השו"ע בסעיף ד' כד מיירי בשטר שכתוב בו דמהני בערכאות דכתב דלא מהני אע"פ שאם ילך לערכאות ודאי יוציא ממנו, וע"כ דהגם דהלך לשם מ"מ במה נתחייב ואדרבא רצה להיפטר ודומה ממש לדינא דאסמכתא דבלא קנין בב"ד חשוב לא מהני. וכבר כתב ע"כ בשו"ת אהל משה (לר"מ קצנלבוגן) שבשו"ת בית יצחק האריך עליו דלא כדבריו אך לא ציין איה מקום תשובתו [וזה קצ"ע שהרי נכדו שבכל ביתו היה נאמן מציין בשמו באופן אחר וכדלהלן].

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פט) נראה דס"ל לעיקר כטעם ראשון שכתב התומים שהוא משום דאדעתא דהכי נכנס וכתב שם דהוי כמשחק בקוביא, והנה אם לפי דבריו הרי מבואר שם דהוא רק לאחר שכבר נעשה מעשה ע"י הערכאו שנטלו הממון, אך אם לא נטל הממון איך נימא דחשיב דגמר ומקנה את הממון (ומלבד זאת י"ל דהתם היה המעשה דהשביע את חבירו התובע בערכאות ועשה מעשה איסור ובזה יש מקום לומר דנראה דלא רצה בד"ת אך בסו"ד כשמפלפל בד' הכנס"י נראה מדבריו דמחליט לדינא כטעם א, ויש להעיר בדבריו, חדא דהחליט משום דעת התשב"ץ (ח"ג סי' סח) דאף בלא קנין אין נזקקין, לו, והלא יתכן דהוא ס"ל כדעת ריב"פ הנ"ל בשו"ת מהרי"ק והלא מהרי"ק לא ס"ל הכי ומה יועיל דאף התשב"ץ ס"ל הכי, וכי להוסיף גברי קאתי, ועוד דהרי למעשה כתב התומים דלא קיי"ל דאין יכולים לחזור בו ויתכן דהתשב"ץ הוא כשיטת הרמ"א בסי' כב, וצ"ע בכ"ד שם)

ואילו בארץ גליציה היה תקנה שבכל כה"ג התובע מפסיד את ההוצאות של הבקשה הראשונה שהגיש בערכאות, ומכאן ואילך כל ההוצאות שהיו לו על הנתבע לשלם לתובע קודם כל, ואחר כך **ידונו** לגופם

של דברים בין התובע לנתבע, וכן הוא בשו"ת אבני חפץ (שם) שכך היתה תקנה מזמן זקנו הבית יצחק, וכן הביא מנהג הגליל הנ"ל בשו"ת אהל יהושע (לר"י בומבך אב"ד אושפיצין, סי' לח). (וכן בשו"ת מהרש"ם שם כתב שכ"כ לו השואל בשם 'רב אחד' אך בגלילותיו לא שמע כן).

אולם דעת רוב האחרונים נראה דחייב התובע לירד עמו לדין תורה, אף אם היה יכול לקרותו לבי"ד ישראל, ובלא לדון כלל על ההוצאות שהוציא התובע שלא כדין במה שהלך לערכאות, וכן מפורש יוצא מדברי הכנסת יחזקאל (סי' צז) וכפי שהעלה בזה באמרי בינה (דיני דיינים סימן כז ד"ה והיכא דאחד) "וגדולה מזו דעת פוסקים דאם יצא חייב בערכאות אם הוא צועק עליו אח"כ לדון בד"י אין נזקקין לו. **מכ"ש דלא אמרינן שהנתבע היה לו לצעוק עליו בב"ד אחרי שקרא והזמין אותו לערכאות** ובשביל זה יפסיד וישלם להעושה שלא כדין ובלא רשות ב"ד ועיי"ש בכנסת יחזקאל דמשמע ג"כ שם **דלא הפסיד זה בשביל שלא צעק עליו שילך עמו לפני דייני ישראל** וכן יש להוכיח מדברי רדב"ז (ח"א סי' קע"ב)".

וכן הוא דעת שו"ת אהל יהושע (שם) שכתב שכן הוא שורת הדין [אילולי התקנה שבגלילותיהם], וכן הוא בשו"ת הרי בשמים (ח"ב סי רלז), ועוד הוסיף ההרי בשמים שיכול לתבוע מהתובע הוצאותיו שהיה לו בהזמנה ראשונה (ומה שהוציא אח"כ, אינו יכול לתבוע כיון שהיה יכול לבוא לפני דייני ישראל, ואיהו גרמא לנפשי', ולכן אי"ז בכלל הדין דהוצאות להוציא מידי המסרב על המסרב לשלם לתובע המבואר בסי' כו וסי' שפח ע"ש, ואין זה ענין לנדו"ד]. וכן הכריע בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קכז) [וכידוע שהיה ארוך בדורו] וז"ל [אחר שכתב להסתפק אם גם בנתבע יש בו משום סברא דקיבל על עצמו דיניהם] וכתב "אמנם לקושטא דמילתא נ"ל עתה דהרמ"א לא מיירי אלא באם יצא התובע מחויב בערכאות הוא עשה איסור הראשון שהתחיל לתבוע את חבירו בערכאות ולכן אם יצא מחויב אין נזקקין לו ומסיק בנתיבות שם דמשמע מד' הפוסקים האחרונים דהטעם הוא משום קנס, אבל באם הנתבע יצא מחויב נהי דנימא דגם הנתבע פשע בזה שאחר קבלת הקלאגע לא הזמין את התובע לד"ת מ"מ לא פשע כ"כ כמו התובע עד דנימא דאין נזקקין לו מטעם קנס בפרט דיש לו אמתלא לומר בשביל שראיתי את התובע הולך בערכאות נגדי שלא כדין בלא רשות ב"ד הוכרחתי ג"כ לילך בערכאות להציל את עצמי דעם עקש תתפתל כתיב, ובפרט כי היה אצלי בחזקת שלא יציית דינא כיון שתבע אותי בערכאות, וכיון דכך דינא דא"נ למי שהפסיד בערכאות ג"כ אינו ברור כ"כ והרי התומים שם בסי' כו קיהה בדבר א"כ די לנו לתפוס הך דינא באם הפסיד התובע בערכאות דאז א"נ לו אבל אם הפסיד הנתבע בערכאות אף שהיה יכול גם מקודם לזה להזמין את התובע לד"ת ולא הזמינו מ"מ אינו ראוי לקנסו כ"כ כמו את התובע ושפיר נזקקין לו והבו דלא להוסיף על הך דינא דמי שהפסיד ע"י ערכאות דא"נ לו, והכי משמע לדעתי לשונו הפוסקים ראשונים ואחרונים שהך דינא דאין נזקקין לו נאמר רק על התובע אם הפסיד ולא באם הפסיד הנתבע כנלענ"ד פשוט וברור", וכל

דבריו ברורים, וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (לר"מ וינקלר אב"ד מאד, קמא חו"מ סי' ב סוד"ה מעתה ולא הבנתי דעתו לגבי ההוצאות]. וכן הוא בשו"ת תשורת ש"י (ח"ב סי' קסב) שכתב על המנהג הנ"ל דגלילות שנהגו לחייב את ההוצאות שמהטערמי"ן הראשון ואילך 'ישתקע הדבר ולא יאמר' ע"ש [ואמנם שם דן במקום שהנתבע דרש שיעמוד עמו בד"ת אך עצם הדבר מבואר דאף בלא כן לא יתכן לומר דחייב לשלם הוצאות התובע שלא כדין].

ונראה ביותר דלו יהא דהוי כעין ספק אם יש דין זה בנתבע, לא מבעיא אם נימא דהוא משום קיבלו עליהם, דהרי בזה כבר קיהה התומים, וכנ"ל דיתכן דתלוי בין התובע לנתבע וכדמוכח מלשון המהרש"ל, ואף אם נימא דהוא משום קנס, דכן הוא בפשטות הכרעת האחרונים, וכמש"כ הנתהמ"ש וכדבריו פסקו הפוסקים עי' ארח"מ כלל מסרב סכ"ט), וכן מוכח מד' הגר"א (סק"ד) שהוא משום קנס דמדמי לה להא דאין ב"ד נזקקין למי שעבר על נזירותו, והתם הוא משום קנס, וכיון דהראת לדעת דאם קנסו את הנתבע הוא תלוי באשלי רברבי, הרי הדר דינא דכל מקום דיש ספק בקנס אזלינן בתר עיקר הדין כמבואר בכ"ד ודומה לדינא דספק תקנה דאזלינן בתר עיקר הדין.

ועוד יש להוסיף דבנדון דידן ב' הצדדים הינם מבני ספרד, ובפשטות נראה מדברי הב"י דס"ל לחלוק על הריב"פ שהביא המהרי"ק וכתב דמדברי המרדכי משמע דנזקקין לו, ובסי' שפח הביא בסתם את דברי המרדכי, וא"כ וודאי שעל הצדדים לירד לדון לפני בי"ד ולא יתייקר ערכאותיהם ח"ו.

הגאון רבי **שמואל חיים כהן** שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

שעבודא דר"נ במקום הפסד

שאלה:

מג"ש בישיבה מסויימת, הסתבך בחובות גדולים, ואחד הנושים שלו, תובע את הנהלת הישיבה, שיתנו לו כל חודש את המשכורת של אותו מג"ש, מדין שעבודא דר"נ, והישיבה חוששת שעי"ז זה יגרום לו שיעזוב את הישיבה, וזה הפסד גדול לישיבה, מה הדין.

תשובה:

כתב הרמ"א (סי' פ"ד סעי' ט'), מי שיש לו בידו, פקדון של עכו"ם או של מומר לעכו"ם, והם חייבים לאחרים, ובאים להוציא מיד המחזיק בנכסיהם, והמחזיק אומר שמתיירא להוציא הנכסים מידו, פן יבוא העכו"ם והמומר לחזור ולגבות ממנו, הדין עמו, ומקור דין זה הוא מתשו' מיימוני, והיינו דבמקום פסידא, אין בזה דין שעבודא דר"נ.

ובפת"ש שם הביא משער המשפט (סק"י) שכתב, דדין זה הוא רק על פקדון הנמצא בידו, ולא בהלואה וכדו', וטעמו דדוקא בפקדון אף שנעשה כשומר את החפץ למלוה מדין שעבודא דר"נ, אבל הרי מבואר בב"ק (קי"ז ב') שאם באו אנסים על הנפקד מחמת הפקדון, מותר לו ליתן את הפקדון לאנס, וה"ה כאן אין עליו להפסיד מחמת הפקדון, אבל בפרעון חוב, אחר שיש שעבודא דר"נ ולוי הרי הוא חייב לשלם לראובן מדין שעבודא דר"נ, אין לו להפטר מחמת חשש הפסד.

ובחזו"א (ב"ק סי' ט"ו ס"ק ל"ט) כתב, דאין מובן החילוק, וביאר דסברת מהר"ם שאין לוי חייב להפסיד משום שעבודא דר"נ, דעיקרו מצוה כהשבת אבידה, אלא אחרי שמתחייב בזה מתחייב ממון, אבל שיגיע לו הפסד פטור, כמו שפטור מהשבת אבידה במקום הפסד, ואין כאן שעבודא דר"נ.

ובשו"ת בנין דוד (חו"מ סי' נ') כתב, לבאר דברי המהר"ם, ע"פ המבואר בשואל ומשיב, דענין שעבודא דר"נ, הוא משום דהוי כמו זה נהנה וזה לא חסר, ולכך אם הוא אלם וכדו', שיהיה לו הפסד מזה, לא נאמר דין שעבודא דר"נ, דהוי כזה נהנה וזה חסר.

ומיהלא בנידון דידן, לפי המבואר בחזו"א, דכל שיש הפסד אין דין שעבודא דר"נ, א"כ ה"ה כאן שיש חשש הפסד ע"י דין שעבודא דר"נ, לא נאמר דין שעבודא

דר"נ, אלא שיש לדון דאפשר דבנידון דידן הר"ז נחשב כהפסד צדדי, שעי"ז המג"ש יעזוב את העבודה, האם גם זה נחשב בכלל הפסד, או דדוקא במקום שהחשש שיחזור ויגבה שוב, נחשב כבמקום פסידא, ובפשוטו אין לחלק בזה.

ולכאו' היה אפשר לתלות ענין זה, בגדרי שעבודא דר"נ, דמבואר לכאו' בדברי הראשונים והאחרונים, כמה אופנים בגדרי שעבודא דר"נ, האופן האחד דכשראובן הלוה לשמעון ושמעון ללוי, מכח דין שעבודא דר"נ, נחשב לוי חייב לראובן, ושעבוד הגוף של לוי הוא כלפי ראובן, והאופן השני ששעבוד הגוף של לוי הוא כלפי שמעון, אלא שיש לראובן זכות לגבות מלוי, כיון שהוא חייב לשמעון, ואופן נוסף דהר"ז סברא דאפוכי מטרתא למה לי, ואופן נוסף דהר"ז כדין זה נהנה וזה לא חסר.

והנה הרשב"א (קידושין ט"ו א') והר"ן (כתובות ו' א') הקשו מדוע צריך לחידוש של שעבודא דר"נ, הרי כל מה שיש לשמעון הוא משועבד לפרוע את החוב לראובן, ומכלל זה הוא החובות שיש לו כלפי אחרים, ותי' דכיון שיש לשמעון רק שעבוד על נכסי לוה, והחוב עצמו אין גופו ממון, לכך אין דין שעבוד וזכות על חובות, ואפילו למ"ד שעבודא דאורייתא, ולכך בלא דין שעבודא דר"נ, ראובן לא היה יכול לגבות משמעון, משעבוד שיש לו על לוי, ולזה צריך לחידוש של שעבודא דר"נ.

והוסיף עוד להוכיח, מדין מכירת שטרות, דמכירת שטרות הוא דרבנן, ולכך המוכר שט"ח לחבירו, וחזר ומחלו מחול, כיון דדין מכירת שטרות רק מדרבנן, וחזינן דחוב אינו נחשב כדין ממון, ולכך חוב אינו משתעבד לבעל חוב.

ובביאור מה שהתחדש בדין שעבודא דר"נ כתב הרשב"א בתו"ד, דהוא משום דהפוכי מטרתא למה לי, שבמקום שראובן יתבע לשמעון, ושמעון ללוי, לכך ראובן תובע את לוי, וכתב נפק"מ בזה, דבאופן שא"א לגבות מהאמצעי, כגון שמת שמעון, וא"א לגבות מיתומי שמעון, דא"א לגבות מהם מטלטלין, דבזה אין ראובן יכול לתבוע את לוי, כיון שכל כח ראובן הוא מכח שמעון, ובמקום שיתבע את שמעון, הרי הוא תובע את לוי, ולכך כל שאין יכול לתבוע משמעון, אפילו מחמת סיבה צדדית, אין יכול לתבוע מלוי, וצ"ב ביאור סברא זו, דאפוכי מטרתא למה לי.

והריטב"א (כתובות פ"ב א' ד"ה דתניא), תי' דנפק"מ לענין דאיקני, דבעלמא אין דין שעבוד על מה שקנה אחר ההלואה, אבל מדין שעבודא דר"נ, הר"ז חל גם על מה שקנה אח"כ, וכתב בדבריו וז"ל, אבל לר"נ בלאו הכי נמי גובה ממנו בע"כ, דהא איהו גופיה אשתעבד ליה מדאורייתא, וכאילו גובה מן הלוה שלו וכו', ומבואר מדבריו דנחשב שלוי עצמו משועבד כלפי ראובן, והיינו דאי"ז רק דין שיש לראובן זכות בשעבוד של שמעון כלפי לוי, אלא שהשעבוד הגוף של לוי הוא כלפי ראובן, שלוי נחשב כמו הלוה של ראובן.

ובשיטת הרשב"א נתבאר, דאין חיוב ישר בין לוי לראובן, אלא דרך שמעון, אולם יש לברר, האם זהו דין שיש ללוי עכ"פ

שעבוד נכסים כלפי ראובן, ורק אין שעבוד הגוף כלפי ראובן, או שהוא רק סברא חיצונית דהפוכי מטרתא למה לי, שאין ענין שראובן יגבה משמעון ושמעון מלוי.

והנה בקצוה"ח (סי' פ"ו סק"א) כתב ליישב, (וכתב שתי' זה נראה לו עיקר), דנחשב ראובן כמו המלוה של לוי, שהשעבוד הגוף של לוי כלפי ראובן, ואי"ז רק שיש לו זכות בשעבוד נכסים, וכתב נפק"מ בזה, דלכך ראובן יכול למכור את חובו של לוי לאחר, וה"ה דאין שמעון יכול לסלק לראובן במעות, כיון שראובן תובע את לוי, וכתב שם עוד דמטעם זה אם ראובן תבע את לוי וכפר לו ונשבע, יש לו חיוב חומש ואשם על כפירת ממון זו.

אולם הנתיה"מ (שם סק"א ג') כתב לא כך, דבאמת גוף החוב של לוי הוא כלפי שמעון, אלא שהתחדש דין בשעבוד נכסים, שהשעבוד נכסים שיש לשמעון כלפי לוי, הר"ז משתעבד לראובן, ככל שאר הנכסים שלו, ולפי דבריו אין ראובן יכול למכור חוב זה של לוי לאחר, וה"ה שמעון יכול לסלק את ראובן במעות, וכתב שם דהר"ז כעין דין ערבות, שאם א"א לגבות משמעון גובין מלוי, אולם לענין מה שכתב בקצוה"ח דאם תבע ראובן את לוי וכפר ונשבע, שיש לו חיוב חומש ואשם, הסכים לדברי הקצוה"ח, ומשום דהר"ז נחשב כפירת ממון במה שלוי כפר כלפי ראובן, ובפשוטו מחלוקת זו של הקצוה"ח והנתיה"מ הוא מה שנתבאר במחלוקת שבין הרשב"א והריטב"א.

ובאמת יש להעיר לפי השיטות, דע"י דין שעבודא דר"נ, נחשב לוי חייב כלפי ראובן, ונחשב ששעבוד הגוף של לוי הוא כלפי ראובן, דהרי לענין מכירת שטרות, יש ראשונים שביארו, דהא דמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, משום שא"א למכור במכירת שטרות, אלא רק את שעבוד נסכים, ולא את שעבוד הגוף, ולכאו' מדוע בדין שעבודא דר"נ, אפשר להעביר את שעבוד הגוף של לוי, שיהיה כלפי ראובן.

והנה כתב המחבר (שם סעי' ג'), דאין ראובן יכול לכוף את שמעון לתבוע את לוי, אלא על ראובן לטרוח להוציא את הממון מיד לוי, ומקור דין זה הוא מבעל התרומות (שער נ"א ח"א סי' ג'), וכתב שם הטעם, דשעבודא דר"נ הוא דין של בי"ד, ודייק הלשון "דמוציאין מזה ונותנין לזה", דהוא דין על בי"ד, ולכך יש לראובן לילך לבי"ד לתבוע את שעבודא דר"נ, ועוד טעם כתב, דכמו שאין חוב על שמעון למכור נכסים כדי לשלם לבעל חובו, ה"ה אין עליו חיוב לתבוע את לוי.

ובש"ך (סק"ח) תמה ע"ז, דעל הטעם הראשון כתב, דאין לדייק שהוא רק דין על הבי"ד, אלא יש גם לבי"ד זכות להוציא מלוי לראובן, אבל מהכי"ת שלא יהיה לשמעון חיוב לטרוח על חוב זה, דאף שראובן מקבל את השעבוד שיש לשמעון על לוי, אבל כל שלא מעמיד לו את זה, אפשר דנחשב שעדיין לא קיבל ממנו פרעון, וגם כתב לדחות הראיה, מהדין דאי"צ לטרוח למכור את הנכסים, דשם שאני שהוא עכ"פ שילם לו מטלטלין, דשו"כ ככסף, אבל כאן עדיין לא שילם לו ובמה יפטר, וצ"ב במה נחלקו ספר התרומות והש"ך.

ולכאו' אי נימא כמו שמבואר בדברי הריטב"א והקצוה"ח, דע"י דין שעבודא דר"נ, נחשב לוי חייב כלפי ראובן, א"כ לכאו' מבואר דברי ספר התרומות, דאין ראובן יכול לכוף על שמעון לתבוע את לוי, כיון שלוי חייב כלפי ראובן, וראובן נחשב כמו המלוה של לוי, על ראובן לתבוע אותו, אולם מהסברות שכתב ספר התרומות, לא משמע כן, דא"כ מדוע לא כתב בפשוטו, דכיון שלוי חייב כלפי ראובן, אין חיוב לשמעון לתבוע את לוי.

והנראה בזה, דמה שכתב הריטב"א וכן הקצוה"ח, דע"י דין שעבודא דר"נ, נחשב לוי חייב לראובן, וראובן כמו המלוה שלו, אין הכוונה שראובן נחשב כמו המלוה של ראובן, כמו שמשמע מפשטות לשון הריטב"א, אלא הכוונה דכיון שלוי חייב לשמעון, ושמעון חייב לראובן, יש בכח שמעון להעמיד לראובן את החוב של לוי, והוא כמו דין דאוקמי גברא בחריקאי, שמעמיד את לוי שיעמוד במקומו לפרוע את החוב, וכאן שמעון מעמיד לראובן, את החוב של לוי, ובזה והא כמו פורע את חובו, שבמקום ליתן לו כסף או שוה כסף, נתן לו חוב, ולא רק שנתן לו שעבוד נכסים של אותו חוב, אלא גם את שעבוד הגוף, ע"י שמעמיד את החוב של לוי, עם השעבוד הגוף של לוי ונותנו לראובן.

ובזה נחלקו הראשונים והאחרונים, האם שמעון מעמיד לראובן, רק את השעבוד נכסים של לוי, או גם את השעבוד הגוף, וזה באמת ב' אופנים בהבנת דין שעבודא דר"נ, דאם הוא מעמיד רק את השעבוד נכסים, א"כ נחשב כמו עוד סוג של שוה כסף, שנותן לו את החוב של לוי, אבל אם מעמיד לו גם את שעבוד הגוף, אי"ז נחשב מדין פרעון, אלא נחשב שמעמיד את הלוה השני שיעמוד במקומו.

ובסברת הרשב"א שכתב, דטעם דשעבודא דר"נ, הוא משום אפוכי מטרתא למה לי, יש לבאר דשמעון נותן לראובן את זכות התביעה שיש לו לתבוע את לוי, והיינו דאינו נותן לו לא את השעבוד הגוף של לוי, ולא את שעבוד הנכסים של לוי, אלא רק נותן לו את זכות התביעה שיש לו כלפי לוי, דאף שזכות התביעה היא חלק מזכות השעבוד, אבל מחמת השעבוד יש למלוה זכות תביעה כלפי הלוה, ויכול להעמיד אחר במקומו לתבוע, ולכך כתב הרשב"א, שצריך שיהיה לשמעון זכות גובינא בפועל כלפי לוי, כיון שהשעבוד של לוי הוא רק כלפי שמעון, אלא ששמעון יכול להעמיד את ראובן, שיתבע את ראובן במקומו.

ומעתה יש לבאר במחלוקת של ספר התרומות עם הש"ך, דנחלקו האם נחשב ששמעון העמיד לראובן פרעון על החוב, במה שיש לו עכשיו שעבוד על לוי, או דאי"ז פרעון, אלא רק יש לשמעון זכות להעמיד לו חוב זה.

דספר התרומות ס"ל, דנחשב כמו ששמעון העמיד סוג פרעון לראובן, ע"י שהעמיד לו שיגבה מלוי, ולכך כתב דאין חיוב על שמעון, לטרוח ולתבוע מלוי, דכיון שנחשב כמו ששמעון כבר פרע, אין עליו חיוב לטרוח בזה, אלא יכול לתבוע בבי"ד שיוציאו ממנו, וטעם שני כתב, דכמו שאין חיוב לטרוח ולמכור נכסים להביא כסף, ה"ה

כאן נחשב כמו שכבר שילם לו, סוג של פרעון, ואין עליו חיוב לטרוח להפוך אותו לכסף.

אולם הש"ך ס"ל, דאי"ז נחשב שכבר העמיד לו עכשיו פרעון, אלא הוא יכול לפטור את עצמו בזה, אולם עדיין אין כאן פרעון, ולכך יש תביעה כלפי שמעון, שיטרח לדאוג לפרעון החוב, ומטעם זה כתב הש"ך, דאין לדמות להההיא שאין עליו חיוב למכור נכסים להביא כסף, דשם עכ"פ פורע לו בשוה כסף, ויש עכשיו פרעון גמור, משא"כ כאן, אינו פורע לו עכשיו, ולכך יש עליו חיוב לטרוח כדי שיהיה לו עכשיו פרעון.

ויש שכתבו דמדברי ספר התרומות, משמע צד נוסף בביאור דין שעבודא דר"נ, דמשמע דהוא דין כלפי הבי"ד, שהם מוציאין מלוי לראובן, והיינו מדיני גובינא של בי"ד, דזה מה שדייק ספר התרומות את הלשון "שמוציאין מזה ונותנין לזה", והכוונה כלפי בי"ד.

אולם לפי המבואר, אין להוכיח כן מדבריו, דכוונתו לומר דשמעון נחשב פרע לראובן, ע"י שהוא מעמיד לו את החוב של לוי, ולכך אם לוי לא יתן לו, יש לו לתבוע בבי"ד את לוי, כמו כל חוב שהלוה לא משלם, אבל אין כוונתו לומר, דכל דין שעבודא דר"נ, הוא דין מדיני גביית בי"ד.

אלא דבאמת יש להעיר על דברינו, בביאור סברת ספר התרומות, דנראה דלא כדברינו, דהנה נחלקו בראשונים, האם שמעון יכול למחול ללוי על החוב שלו או לא, והוא ב' תי' בתוס' בכתובות (י"ט א') ובראשונים שם, והמחבר כתב דאין יכול למחול, וכתב הטעם, שהרי פקע השעבוד שיש לשמעון על לוי, ונשתעבד לראובן, ובש"ך הביא ראשונים שנקטו לא כך, דיכול שמעון למחול ללוי, אבל הוא מסיק ומוכיח כדברי המחבר, דאין שמעון יכול למחול ללוי, והביא ע"ז דברי הריטב"א דלעיל, שכתב דגדר דין שעבודא דר"נ, דפקע החוב שיש לשמעון על לוי, ונשתעבד לראובן, ולכך אין שמעון יכול למחול ללוי.

והב"ח והדרישה כתבו לחלק, בין קודם שנודע בבי"ד ששמעון חייב לראובן, שבזה יכול שמעון למחול ללוי, לבין אחר שכבר נודע שחייב, דאין שמעון יכול למחול ללוי, וביארו הטעם דאחר שנודע החיוב, נחשב חוב זה בכלל הנכסים המשועבדים שלו, ולכך אין יכול למחול, אבל קודם שנודע, יכול למחול, ובש"ך כתב לבאר דבריהם, דהוא כשיטת ספר התרומות, דדין שעבודא דר"נ הוא דין על הבי"ד, וכמו שמבואר מדבריו דלעיל, ולכך כל שלא נודע החוב בבי"ד, אין דין שעבודא דר"נ.

וא"כ מבואר מדברי הב"ח והפרישה והש"ך, דלפי ספר התרומות, דין שעבודא דר"נ הוא דין על הבי"ד, ודלא כדברינו דהכוונה רק לומר שהוא חוב ישר בין לוי לראובן, אלא מדבריהם מבואר, שהוא רק דין על הבי"ד, ולכך יש בזה חילוק בין אם נודע החוב לבי"ד, או לא נודע החוב לבי"ד, ובאמת דדברים אלו צ"ב, דלכאו' ענין זה של נודע לבי"ד, הוא רק ידיעה שנודע לבי"ד, ומדוע זה קובע את דין שעבודא דר"נ.

ונראה לבאר שיטה זו, לפי מה שנתבאר בסברת הרשב"א, שביאר דין

דשעבודא דר"נ, שהוא משום דאפוכי מטרתא למה לי, וביארנו שהכוונה ששמעון נותן לראובן את זכות התביעה שיש לו כלפי לוי, אבל לא את השעבוד עצמו, ולזה אפשר דכדי להעביר את זכות התביעה צריך שהחוב יהיה מבורר בבי"ד, שע"י ששמעון יכול לממש את זכות התביעה שלו, לכך יכול להעמיד את ראובן מבקומו, משא"כ כל זמן שלא הוברר החיוב בבי"ד, אפילו שבאמת יש חיוב, אבל אינו יכול להעביר את זכות התביעה לראובן, (משא"כ אם דין שעבודא דר"נ, הוא שראובן מקבל את השעבוד עצמו, בין אם הוא מקבל את שעבוד הגוף, או שהוא מקבל את השעבוד נכסים, מסתבר שלזה לא צריך שיבורר החוב בבי"ד).

ויוצא ג' אופנים בגדר דין שעבודא דר"נ, דעיקר דין שעבודא דר"נ עניינו, ששמעון יכול לפרוע את חובו כלפי ראובן, ע"י שהוא מעמיד ראובן במקומו כלפי לוי, אלא שיש בזה כמה אופנים, האחד שהוא מעמיד גם את השעבוד הגוף שלו כלפי לוי, ונותנו לראובן, והשני שהוא מעמיד אותו רק לענין השעבוד נכסים, והשלישי שהוא נותן לו רק את זכות התביעה שיש לו כלפי לוי.

ומעתה בנידון דידן לענין אם יש דין שעבודא דר"נ במקום שיש הפסד ללוי, שנתבאר בזה מחלוקת אחרונים, בביאור דברי הרמ"א בסעי' ט', יש מקום לתלות גם במה שנתבאר בגדר דין שעבודא דר"נ, דאם התחדש בדין שעבודא דר"נ, ששמעון יכול לפרוע ע"י שמעמיד את השעבוד הגוף שלוי משועבד לו, ומעביר אותו לראובן, אין סיבה דמחמת שיש ללוי הפסד עי"ז, שלא יוכל לפרוע לו בצורה זו, וכן אם התחדש ששמעון יכול לפרוע לראובן, ע"י שמעמיד את השעבוד נכסים שיש לו כלפי לוי, אפשר דהר"ז נחשב כפרעון, אף אם יש ללוי הפסד מזה, אבל אם זה רק אפשרות להעביר את זכות התביעה על לוי לראובן, אפשר שזכות זו ניתנת רק שלא במקום הפסד, דכיון שאין שעבוד לראובן על לוי, אלא רק שהוא מקבל את זכות התביעה, יכול לוי לא להסכים לזה במקום פסידא.

הגאון רבי דוד זויברמן שליט"א
דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

פתח חבילת חמאה בדי להוביח שיש בחנות נגיעות של חדקים והנייר נקרע

שאלה:

ישנם חנויות שלא שומרות כראוי על ניקיון המקררים וכתוצאה מכך יש בחמאה תולעים שעלולות לחדור לעומק, קשה מאוד להבחין בכך אך בהתבוננות טובה ניתן, בחור שרצה להוכיח שבחנות מסויימת יש נגיעות של תולעים בחמאה ולכן פתח חבילת חמאה אך נקרע לו נייר העטפה של החמאה, וטוען המוכר שכעת הזיקו כי לא יקנו זאת, האם חייב לרכוש את החמאה הנ"ל.

תשובה:

אם החמאה אכן נגועה פטור, ואמר מרן הגאב"ד אם יש חור שניכר שחדרו לעומק פטור ואם לאו חייב.

ונראה לבאר שזה כמעשה שהביא מרן הגאב"ד לפני שנים רבות בבודק שבדק טריפות שעפ"י דין פטורים מלבודקם אך לאחר שבדק ונמצא טריפה, בעל המשחטה תבע את הבודק מאחר שבדק בדיקות שלא מחוייב בהם ולטענתו הפסידו. והיינו היכא דאיכא טירחא יתירא ודאי סמכינן אחזקה, ומהאי טעמא אין בודקין אחר י"ח טריפות, ואף דהתם רובא נמי איכא, אך אם למעשה בדק ונמצא טריפה, הרי זו טריפה ולא חשיב שהפסיד את בעל המשחטה.

וראיה לנידון דידן כתב הטור סימן ר"ז (סעיף כ"ד) ז"ל, שאלה לא"א הרא"ש ז"ל (כלל ס"ו סי' ט'), ראובן היתה לו פרה והיה ירא לשוחטה שמא תמצא טריפה, אמר לו שמעון שחוט אותה ואם תמצא טרפה אתן לך בשביל בשרה כך וכך ואם תמצא כשירה כך וכך, ונתן שמעון משכון ביד שליש ושחט ראובן את הפרה ונטרפה כו', וראה שמעון הפסד וחזר בו וכו'. תשובה, יראה לי שמקח זה נעשה בלא קנין כי לא היה כאן אלא דברים בעלמא ויכול שמעון לחזור בו, אף על פי שנתן משכון ביד שליש בשביל זה לא נגמר המקח, חדא דמעות אינו קונה, ועוד אפילו אי הוי מעות קונה נתינת המשכון אינו קונה ע"ש.

הקשה הב"י וקשה לי אמאי לא מתחייב שמעון מדין ערב שהרי על פיו שחטה שאל"כ היה מוכרה בחיים כו', וכתב ליישב דערב שאני דמשום דמהימן ליה גמר ומקני, אבל הכא לא הימניה שהרי נתן לו

משכון. ועוד י"ל דהכא לאו בתורת ערבות נחית אלא דרך מקח וממכר וכיון שלא קנה בדרכי הקניה לאו כלום הוא עכ"ל.

ויש להקשות מהרמ"א חו"מ סימן ש"פ סעיף א בסופו: האומר לחבירו: זרוק מנה לים ואתחייב אני לך, י"א דחייב וי"א דפטור ובקצוה"ח סימן ר"ז סק"ד ובנתיבות שם סק"ח הקשו שא"כ ה"נ באומר שחוט הו"ל כמו זרוק מנה לים. ותירצו בשם הגאון מו' עוזר בשו"ע עם באר היטב [בסוף הסימן] דס"ל להרא"ש כמ"ד בסימן ש"פ דזרוק מנה לים דפטור.

והקשה הקצוה"ח שיתחייב משום דינא דגרמי כיון שעל פיו שחטו, ומאי שנא מהא דכתב הרא"ש סוף כלל ק"ד בראובן שהלך לאומן ואמר לו עשה לי כך וכך הלילה ואקחנו למחר, והוא עשה אותו דבר ולמחר אמר לו טול הפעולה שאמרת לעשות שאם לא תטלנו תפסיד, וראובן אמר כבר לקחתי מאחר, והעלה דחייב לפרוע לאומן כל ההפסד משום דינא דגרמי, מידי דהוי אהלכו חמרים ולא מצאו תבואה וכו' שנותן להם שכרם משלם (ב"מ עו, ב) שעל ידם הפסידו מלאכת היום, וה"נ על פי דיבורו הפסיד ע"ש. וכן בסמ"ע סוף סימן ל"ט (סקמ"ו) בראובן שהתנדב להלוות לשמעון ואמר לו להביא שטר הלואה מהסופר ולבסוף חזר בו ולא רצה להלוותו הדין הוא שחייב ראובן לשלם לשמעון פשיטי דספרא שהפסיד על פי דיבורו ומשום דיני דגרמי ע"ש.

ובעין זה שנינו בבכור שנשחט שלא על פי מומחה דחייב לשלם (בכורות כח, א).

ותירצה קצוה"ח אפשר כיון דרוב בהמות כשרות לא הוי מזיק דסבור שתמצא כשירה והו"ל כמו אונס דפטור אפילו במזיק ממש ואכתי צ"ע (ונראה בביאור דבריו שכאשר התחייב שמעון הנ"ל לשלם דמים על טריפה, הוי אסמכתא בעלמא).

ובנתיבות המשפט באורים סימן ר"ז סק"ח כתב ליישב את קושית קצוה"ח דמבואר בסימן רל"ב במוכר שור ושחטו ונמצא טריפה והוגלד פי המכה (עי"ש סעיף י"א וסעיף כ"ג ובטור), פסק בסתם דהוי מום והמקח חוזר, ולא מצי טעין לרדיא מכרתי וכו'. והטעם, דטריפה הוי מום אפילו נגד רדיא, שהוא חולה שטריפה אינה חיה.

ולפ"ז נראה דה"ה בהורג בהמתו של חבירו ונמצא טריפה אינו משלם לו אלא דמי טריפה, ואינו יכול לטעון הייתי מוכרו לחרישה, דמ"מ נתגלה הדבר שלא היה שוה רק שהיה יכול להונות לאחר, ומזיק א"צ לשלם רק כפי מה ששוה באמת ולא כפי מה שיכול להונות, דהא אם הזיק כסף סיגים, אף שהיה יכול להונות נכרים ולמוכרו בחזקת כסף, א"צ לשלם רק מה ששוה באמת.

וא"כ הכא נמי, כיון שהקנין אינו קנין, רק שצריך לשלם לו מטעם ערב שהוציא ממון על פיו או מטעם מזיק, משו"ה אין מחוייב לשלם רק מה שהוציא על פיו באמת, ובנידון דידן כיון שזו טריפה זה מה שהזיק ולא יותר.

ויש להקשות לכאורה מגמ' בב"ב דף צ"ד ע"א הבורר צרור מגרנו של חבירו נותן לו דמי חיטין לפי פירוש הר"י כיון שמוכר לכל אדם וא"כ ה"ה בזה שלפני בדיקה יכול

למוכר לכל אדם ונלענ"ד ליישב שבצרור כולם יודעים שקיים בגורן ועל דעת זה קונים משא"כ בטריפה קונים על דעת זה שהבהמה כשירה כי סומכים על רוב אך עד כמה שהתברר שאינה כשירה ודאי לא על זה הייתה דעת הקונה, שחשב רק על כשירה ולא טריפה ועוד שע"י בדיקתו הצילו ממכשול שלא יבוא תחת ידו.

וכתב הנתיבות שם דודאי אם יאמר לחבירו זרוק מנה לים ואתן לך מאתים אינו חייב ליתן רק מנה, וכן מזיק אין חייב לשלם רק מה ששוה באמת, משו"ה דוקא בסימן ל"ט הנ"ל דניזק ע"פ דיבורו, וליכא גילוי מילתא למפרע כמו בנידון דידן שהתברר שזו טריפה.

ובשו"ע חו"מ סימן ר' סעיף ז' ברמ"א פתח לו המוכר חבית יין, וכשמדד לו החצי רוצה הלוקח לחזור ולא ליקח יותר, והמוכר אומר שהמותר יחמיץ, צריך הלוקח ליקח כולו או לקבל אחריות על המותר, אם יתקלקל שישלם לו כל החבית כפי מה שהיה שוה בשעה שקנאו, משא"כ הכא בשחטה ונמצאה טריפה, שאין כאן היזק, רק גילוי מלתא מעיקרא שלא היה שוה כל כך, ולכן א"צ לשלם כלל, אף שהבטיח לו ליתן יותר משוויו של הטריפה כפי השומא, מ"מ כיון שיכול לחזור בו מהמקח א"צ לשלם לו רק כפי שומת הטריפה, ואפילו זה אינו חייב לשלם בנידון דידן כיון שלא הזיקו ולא קנה ממנו בקנין. וא"כ ה"ה בענייננו לגבי חמאה הנגועה בתולעים שאסור לאוכלה, ועפ"י האמת אינו יכול למוכרה כי באמת אינה שווה כלל וממילא הבחור הנ"ל לא חשיב מזיק ופטור.

הגאון רבי **יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר** שליט"א

מו"צ בקהילתנו ירושלים

שכר פועלים לאפית מצות והמאפיה נשרפה

א. אדם שכר פועלים לעבוד אצלו באפיית מצות וכשהגיעו הפועלים התברר שהיה שריפה במאפיה ואי אפשר כעת לאפות מצות והוא שילם להם אפילו שלא עבדו האם הם קיבלו שכרם כדין או שהם צריכים להחזיר את השכר.

ב. בגמרא בב"מ עז מובא מימרא מרבא שאם אדם שכר פועלים להשקות את השדה ובלילה ירד גשם וכעת הוא כבר לא צריך לפועלים פטור והטעם מבואר שם בראי"ש שכל אונס שיכול לבוא והשוכר והפועל יודעים שיכול לבוא וכן אונס ששניהם לא חושבים שיכול לבוא על הפועל להתנות דהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחתונה, וכן נפסק בשו"ע סי' שלד סעי' א. שאם הפועל לא התנה אז השוכר פטור.

ובתוס' דף עט: בד"ה אי אתה מבואר שגם באופן שהשוכר פטור לשלם באונס אם כבר שילם אז הפועל לא צריך להחזיר הדמים מטעם דכיוון דנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפילו יארע לו אונס וכן פוסקים הסמ"ע סי' שיא ס"ק ה והש"ך סי' שלד ס"ק ב' (והמקור לדין זה יתבאר להלן אות י"א).

ג. בפשטות הפשט בתוס' שאם השוכר כבר שילם אז הוא מחל שגם אם יהיה אונס והוא פטור מדינא הוא רוצה לשלם ואם אמרינן שמחל באופן ששילם מראש עוד לפני שהיה אונס ודאי אם שילם לאחר שהיה האונס דעתו לשלם אפילו אם לפי הדין הוא פטור.

אלא דיש לדון דבקהילות יעקב בב"מ סי' מו מקשה איך אפשר לומר שאם שילם מראש כונתו לשלם אפילו אם יהיה אונס הרי לא היה דעתו בכלל שיהיה אונס כזה שיטבע הספינה אלא מסביר הקה"י שיש שני אופנים בתשלומי שכירות א. שכיון שיש לו קנין שכירות דהרי יש לו זכות שמוש בדבר ששכר והוא שילם על הקנין שכירות ואח"כ לא משלם על השימוש דהוא משתמש בשלו ואם השוכר שילם מראש אז הוא שילם על הקנין שכירות ואופן ב. שהוא לא משלם על הקנין שכירות אלא שהוא משלם על השימוש בדבר השכור (ואפילו שיש לו כבר קנין בדבר ויוצא שמשתמש בשלו אבל הוא נותן לו קנין בדבר רק אם הוא משלם על השימוש) ואם השוכר לא משלם מראש אז הוא לא משלם על הקנין אלא על ההשתמשות וזה הפשט בתוס'

שאם השוכר שילם מראש אז הוא שילם על הקנין בדבר ואם אח"כ הדבר השכור נאבד זה הפסד לשוכר כמו אם קנה חפץ ונאבד שזה הפסד לקונה ואם השוכר לא ישלם מראש אז משלם על ההשתמשות (ואפילו אם בפועל הוא לא השתמש הוא משלם על זכות השמוש) ואם הדבר השכור נאבד הוא פטור כי כבר אין לו שמוש.

ולפי דברי הקה"י יוצא שאם שכר את הפועלים לעבוד באפית מצות ולפי הסיכום בינהם היה אמור לשלם להם בסוף זאת אומרת שמשלם להם על העבודה בפועל ולא על עצם קנין השכירות ולכן אפילו שכבר שכרם והיה לו קנין שכירות דהרי מבואר בסוגיא שכשהם הלכו לעבוד זה כבר התחלת השכירות אבל היות והוא אמור לשלם רק בסוף העבודה אז מכיון שהיה אונס והם לא עבדו אז הוא פטור מלשלם ומה ששילם היה בטעות והם צריכים להחזיר לו דאם לומדים שהסיבה שאם שילם השוכר אז הפועל לא חייב להחזיר כי בזה ששילם מחל אז הם לא צריכים להחזיר דאפילו שהתנה לשלם להם בסוף זה לא משנה דהכלל הוא דאם שילם מחל ואם כששילם לפני שהיה אונס אמרינן שמחל ודאי אם שילם אחרי שהיה אונס אמרינן שמחל. אבל לפי הקה"י זה תלוי האם התנאי בינהם היה לשלם מראש ואז מוכח שמשלם על עצם הקניין ולכן אם נאנס ההפסד הוא לשוכר כי זה כמו אדם שקנה חפץ והיה אונס דהקונה הפסיד ואם התנאי היה לשלם בסוף אז הוא משלם על ההשתמשות בפועל ולכן באונס שהוא לא יכול להשתמש פטור אז גם אם הוא שילם לאחר שהיה אונס כמו במקרה דידן שהיה שריפה זה תשלום בטעות כי לא קיבל עבודה והם צריכים להחזיר את הכסף.

ד. אלא שדברי הקה"י קשים דבשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' סו מבואר דדוקא באופן שהשוכר יכל שלא לשלם מיד אז אמרינן שאם שילם מראש נתרצה אבל אם שכר מלמד והמלמד לא הסכים להשכיר עצמו רק אם יקדים לו השכירות ומת השוכר בתחילת הזמן המלמד צריך להחזיר השכר ולא אמרינן שנתרצה על האונס היות ומה שהקדים השכר כי היה מוכרח להקדים השכר, רואים מפורש שאין הטעם כמו הקה"י דלפי דבריו שהסברא שאם שילם מיד משלם על הקנין שכירות ולכן אם אח"כ נאנס זה נאנס לשוכר ואם לא משלם מיד אז הוא משלם על השמוש ואם זה נאנס אז אין לו שימוש לשלם עליו ולכן השוכר פטור אז אם המשכיר תבע שישלם לו מיד כל שכן שהכונה שהשוכר ישלם בעד הקנין דאם אמרינן שגם כשהמשכיר לא תבע שישלם מיד והשוכר מעצמו שילם מיד אמרינן שהתשלום בעד הקנין ודאי אם המשכיר תבע שישלם מיד אז התשלום הוא בעד הקנין ולמה האור זרוע פוטר בגלל שהוא תבע אותו לשלם מיד וכן קשה מדברי התרומת הדשן ס' שכט שאומר שגם אם השוכר שילם שלא בזמן השכירות אמרינן שמחל על האונס ולפי הקה"י לכאורה רק אם שילם בשעת השכירות אז מבואר שכונתו לשלם על הקנין אבל אם משלם אח"כ נראה שכבר הוסכם בינהם בשעת ההשכרה שהתשלום לא יהיה על הקנין אלא על ההשתמשות.

ח. יוצא שמדברי המהר"ח אור זרוע והתה"ד נראה שהפירוש בתוס' הוא כפשוטו שאם נתן מראש מחל על האונס ולגבי הקושיא של הקה"י דהרי לא סליק אדעתא האונס שיטבע הספינה אפשר לומר שאמנם לא חשב שהספינה תטבע וכן לא חשב על אונס מסוים אחר אבל שיהיה איזה אונס הדבר שכיח ורק לא שכיח אונס מסוים ולכן מדלא התנה מחל.

ז. נחזור לשאלה אם אדם שכר פועל ואחרי שהיה אונס שילם לו לפי המבואר במהר"ח אור זרוע וכן בתה"ד נראה שהפועל לא צריך להחזיר הכסף כי השוכר מחל לו על הכסף אפילו שמדינא פטור ונראה גם שאם הפועל יודע את הדין שהשוכר פטור אינו צריך לומר לו שהוא פטור ושלא ישלם לו אלא שהפועל ישתוק ואם הבעה"ב מעצמו ירצה לשלם לו יוכל לקחת התשלום. ולפי הקה"י הפועל צריך להחזיר הכסף.

ז. ואפשר אולי לומר שגם לדעת הקה"י המשכיר מעמיד לו שני אפשרויות תשלום או מראש על הקנין או בסוף על השימוש ובעצם הדין ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ולכן כשעושה את הקנין שכירות והם לא פסקו מפורש שישלם מראש אז ביד השוכר לשלם או על הקנין או על השימוש ולכן גם אם השוכר שילם באמצע הזמן זה אומר שכעת מעונין לשלם על הקנין ואפילו אם שילם אחרי שהיה אונס ובין כך כבר בטל השכירות אלא מזה שמשלם רואים שהוא משלם בגלל הקנין שכירות וזה הכונה בתוס' שמחל על האונס שזה לא הכונה סתם שהוא נותן מתנות שהוא לא חייב אלא שהוא משלם בגלל הקנין שהיה לו ולכן משלם אפילו שהיה אונס היות והוא רוצה לשלם על הקנין ממילא אצלו זה חשיב כמו שקנה חפץ ונאנס לו שמשלם.

ולכן באופן שהמשכיר אילץ את השוכר לשלם מראש אז רואים שהשוכר לא היה מעונין לשלם על עצם הקנין ולכן לא רצה לשלם מראש ולכן אפילו שבפועל מכח ההכרח השוכר שילם מראש זה היה כתשלום עבור ההשתמשות שיהיה אח"כ ולכן אם היה אונס המשכיר צריך להחזיר לשוכר את הכסף היות והשוכר לא השתמש ואין לו על מה לשלם ויוצא שדברי הקה"י לא נסתרים מדברי המהר"ח אור זרוע שהבאנו לעיל.

ח. וביתר ביאור שיש לדון על עצם הסברא של תוס' שאם כבר שילם נתרצה לשלם אפילו אם יהיה אונס ואפילו שלפי הדין הוא פטור למה לומר כן וכי הוא רוצה לתת מתנות אמנם הוא הקדים ושילם אבל לא ראינו שהשוכר מחפש לתת מתנות לפועל אלא הכונה שהוא רוצה לשלם לו על עצם הקנין אפילו שבפועל הוא לא יכל להשתמש.

ט. ודוגמא לדבר אדם שקנה חפץ בחנות ואח"כ הוא מצא בחפץ מום והוא חזר למוכר וטען שהמקח יש בו מום והמוכר החזיר לו הכסף ולפי גדרי מקח טעות המוכר לא היה חייב להחזיר לו הכסף לדוגמא נפסק בשו"ע סי' רלב סעי' ג שאם הלוקח השתמש בחפץ אחרי שראה המום אינו יכול לטעון מקח טעות ונניח שהלוקח המשיך להשתמש ואמר זאת למוכר ובכל אופן המוכר החזיר לו כספו האם הלוקח חייב להחזיר הכסף למוכר ולומר לו שלפי הדין הוא פטור יש סברא לומר שאם המוכר לא הלך איתו לדין תורה אז הוא הסכים לתת לו בחזרה את כספו אפילו אם לפי הדין הוא לא חייב מכיון שבמציאות היה מום זה הכונה של תוס' שאם הבעלים הקדים אז הוא נתן לו בגלל הקנין אפילו שלפי הדין הוא לא חייב לשלם על הקנין רק על ההשתמשות וממילא פטור באונס כי השוכר לא הלך לפי דקדוק הדין אבל אם לא היה הגיון שהוא ישלם לו לא היינו אומרים סתם שהוא מחל לו ולכן גם אם הוא שילם באמצע השכירות וכ"ש אחרי שקרה האונס האומדנא שנתרצה לשלם לו בגלל עצם הקנין שהיה לו ואפילו שזה נאנס מצד האומדנא של השוכר מסכים להחשיב שזה נאנס לעצמו. אמנם יש לחלק בין פועל כי התרצה לשלם על הקנין לבין מקח טעות אבל הראו לי שהקצות החושן ס' עה ס"ק ד כותב בשם הריב"ש שבכל טעות בדין אם כבר שילם הוי מחילה.

י. וכן אדם שקנה שור ונודע שהוא נגחן והלוקח טוען שקנהו לחרישה וזה מקח טעות ומבואר בגמ' בב"ב צב. שאם מיעוט בני אדם קונים לטביחה יכול לומר לשחיטה מכרתי כי אין הולכים בממון אחר הרוב וכן נפסק בשו"ע סי' רלב סע' כג והמוכר החזיר לו הכסף בלי לברר הדין האם הלוקח צריך לומר למוכר שלפי הדין הוא פטור ולהחזיר לו הכסף או ששוב הסברא אומרת שהמוכר מעונין להחזיר לו אפילו אם לפי הדין הוא פטור דאם היה רוצה ללכת לפי עצם הדין היה מברר מה הדין ולכן הלוקח לא יצטרך להחזיר לו הכסף.

יא. המקור מהגמרא שאם השוכר שילם גם באופן שפטור באונס אז הפועל לא צריך להחזיר הדמים.

בתוס' בדף עט. ד"ה אלא מקשים שכ' שם בגמ' שאם אדם שכר ספינה להוליך יין והמשכיר אמר שמשכיר לו ספינה סתם והשוכר אמר יין זה והספינה טבעה ומבואר שם בסוגיא שזה נחשב שהאונס הוא של השוכר כי המשכיר יכול להביא ספינה אחרת היות ואמר ספינה סתם ולקיים השכירות והשוכר לא יכול להביא יין אחר כי אמר יין זה ולכן נחשב שהשכירות בטילה מצד השוכר ולכן חייב ולכאורה אמנם השכירות בטילה מצד השוכר אבל זה היה באונס ומה זה שונה משכר פועלים וירד גשם שהאונס הוא של השוכר דלא צריך להשקות השדה אבל הפועלים מצידם יכולים לעבוד ובכל אופן השוכר פטור היות והיה אנוס אז למה בשוכר ספינה חייב, והתוס' שם בע"ב בד"ה אי אתה מביא בשם ריב"ם שרק אם כבר שילם לבעל הספינה אז הוא לא יקבל את הדמים בחזרה אבל אם עדיין לא שילם פטור (חוץ ממה שכבר הולך עד שהספינה נטבעה) והטעם שניחא לו לשוכר שלא יחזיר התשלום אפילו שלא חייב לו וכן פוסק הש"ך בסי' שלד ס"ק ב בסוף וז"ל מיהו אם כבר קיבל השכירות א"צ להחזיר מטעם דכיון נתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפילו יארע אונס.

יב. סיכום הדברים

אם הוא נתן לו את השכר הוא ויתר על האונס והטעם כי רוצה לשלם בעד

הקנין שהיה לו ולא בעד השמוש ולכן גם אם נאנס זה נאנס לו ואין הבדל אם שילם בתחילת השכירות או אחר השכירות כי בכל זמן שמשלם הוא מוכיח שכוונתו לשלם בעד עצם הקנין ואז ממילא האונס הוא שלו וכמו אדם שקונה ואח"כ זה נאנס הקונה מפסיד אז גם בשוכר הוא קנה את השכירות ואח"כ זה נאנס לו וההפסד שלו.

הגאון רבי **שמואל ארליך** שליט"א
מו"צ בקהילתנו ב"ב

קנה חליפה והחזירה לאחד שהשתמש

מעשה בבחור שהיה בתל אביב והתקשרה אליו אימו ואמרה לו שיש לו פגישה דחופה והיה ללא חליפה, ונכנס הבחור לחנות בתל אביב וקנה שם חליפה בחמש מאות שקל ולבש את החליפה בפגישה, ולמחרת הלך לסניף של אותה רשת בירושלים והחזיר את החליפה, ועתה שואל מה דינו בזה, האם מותר היה לו להחזיר, ואם לא, האם יש לו חיוב תשלום.

תשובה:

הנה זה ברור שאין לבחור שום זכות להשיב את החליפה, אומנם נכון הוא שעל פי החוק רשאי להחזיר מוצר תוך מספר ימים, וטוען הקונה היות וקניתי מרשת שעובדת לפי החוק הרי שכל המקח נעשה לפי החוק והוי כעין תנאי במקח שיתנהל על פי חוקי המדינה, הרי שיש לו רשות להחזיר את המוצר, אלא שבנידון דנן היות והשתמש אין לו רשות להחזיר, שהרי כל מה שהחוק מתיר להחזיר הוא רק במוצר שלא השתמשו בו, וכאן הרי השתמש, ואף שאין הם יכולים להוכיח את זה שהרי המוצר היה עם התיקט ונראה ארוז באריזה המקורית, מכל מקום ברור הוא שאסור לו להחזיר.

[**והנה** אולי י"ל שעד כמה שיכול להחזיר כל עוד שהמוצר נראה חדש הרי שמראש כל המקח הוא על דעת זה שיוכל להשתמש ולהחזיר שכן המוכר אינו יכול לדעת, זה אינו, שכן החוק הוא שרק אם לא השתמשו במוצר והוא נראה חדש וכאן הוא השתמש במוצר, ונהי שאין המוכר יכול להוכיח מכל מקום הוא רק בחובת ההוכחה אבל איפה שהקונה יודע שהשתמש אסור לו להחזיר וזה ברור, והוא פשוט ורק כתבתי להפקיע מלב החושבים אחרת, אומנם בחו"ל יש חנויות שמרשות להשתמש במוצר ולהחזיר וגם שם יש לדון אם מראש מותר לו לקנות על דעת להחזיר אחר השימוש].

ואם כן היות ואסור לו להחזיר את החליפה, הרי כשהוא מחזיר ורוצה לבטל את המקח אפשר לדון את מעשהו בשני אופנים, האחד כתליוהו וקני, שהרי הוא אונס את המוכר לקנות בחזרה את החליפה. והאופן השני, שהוא לוקח את הדמים בחזרה מהמוכר והרי הוא גוזלו ויבואר.

ובראשית יש עלינו לדון האם הרוצה להחזיר מוצר שקנה שיוכל על פי חוק להחזירו, [ביטול עיסקה], האם הוא התחייבות המוכר לקנות את החפץ בחזרה

או שהוא תנאי במקח שאם ירצה הלוקח יבטל למפרע את המקח, [ויש בזה נפ"מ רבות ואין כאן מקומו].

והנה אי נימא שביטול עיסקה פירושה התחייבות המוכר לקנות את המוצר בחזרה הרי שכאן אין המוכר חייב לקנות אלא הלוקח אונס אותו לקנות בעל כורחו, שהרי אין למוכר אפשרות להוכיח שהקונה השתמש בחפץ והוא סבור שיש לו לקנות את החפץ חזרה מהקונה, והרי הוא נאנס לקנות החפץ והוי תליהו וקני.

ובתליהו וקני כתב בעל העיטור דלא הוי קנין וכן הוא ברמ"א סימן רה' דלא הוי קנין וכן הוא בקצה"ח סימן ט', ובאב"מ סימן מב' ביאר שלקנות בעי לרצון טפי מלהקנות, ובנתיבות כתב דהטעם שתליהו וקני לא קנה הוא מטעם שדוקא תליהו וזבין הוי זבינא מטעם שאגב זוזי גמר ומקני אולם בתליהו וקני אין מעות ולכן לא גמר וקני, [ועיין במילואי חושן שם במה שהביא בזה], אולם בפ"ת סימן רה' ס"ק יא' הביא מהשער משפט [רה' ס"ק ד'] שדעת הרשב"א [קידושין ב' ב'] שתליהו וקני הוי קנין מטעם שאם לקנות מהני קל וחומר למכור, וכן כתבו החלקת מחוקק והבית שמואל שהוא דעת הרמב"ם [יוע"ש במה שהקשו החלקת מחוקק והבית שמואל באהע"ז סימן מב' שתליהו וקדיש מקודשת, ואין כאן מקומו].

ואם כן אם תליהו וקני מהני, אפשר שכאן הוא מחייב את המוכר לקנות, ואם תליהו וקני, לא קני, אזי אין כאן קנין חדש והוי גזלן על הממון שלקח שלא כדין.

אולם יש לומר שאינו תליהו וקני שהרי בתליהו וקני הקונה יודע שהוא נאנס ומחייבים אותו לקנות, כאן המוכר אינו יודע כלל שהוא נאנס שהרי הוא בטוח שיש כאן קניה חדשה מכוח התנאי הראשון ואם כן כשקונה הרי קונה בטעות והוי מקח טעות לכל דבר וענין, והוי גזלן על המעות שקיבל שהרי מרמה אותם ביודעין.

ואי נימא שביטול עיסקה הוא אפשרות של ביטול מקח בעלמא מדין תנאי, כאן אין לו רשות לבטל מקח והרי הוא לוקח מהמוכר ממון שלא כדין והרי הוא גזלן על זה, שהרי הוא אומר למוכר אני רוצה לבטל את המקח מדין התנאי, ואין כאן כוונת מכירה וקניה וחדשה, והיות ואין כאן תנאי הרי שהוא גזלן על המעות.

אלא שיש לומר שהיות והוא מחייב אותם לקבל ממנו את החליפה, הרי שהחליפה היא תשלום על גזלת הממון.

והנה אם גזלן יכול לשלם בסובין אע"פ שיש לו ממון הוא מחלוקת ראשונים ומצינו בזה שלוש שיטות שיטת הרי"ף דקימ"ל כרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דבתראי נינהו דכל מילי מיטב נינהו, ואפשר להשיב סובין אף במזיק וה"ה לגנב וגזלן, וכן הוא שיטת התוס' [ב"מ דף צז' ב' ד"ה זיל] שיכול לשלם מסובין, השיטה השנית, שיטת הרמ"ה [הובאה בנמק"י ב"ק ג' א' מד"ה] שאם יש לו כסף אינו יכול לשלם סובין, ורק אם אין לו כסף אין מחייבים אותו למכור ולהביא מעות אלא יכול לשלם בסובין, השיטה השלישית היא שיטת תוס' ב"ק שאין יכול לתת לו שברים אלא או כסף או כלים שלמים.

ולהלכה כתב הרמ"א שאם יש לו מעות חייב ליתן לו מעות אולם באין לו מעות יכול ליתן אף שברים, והש"ך [ס"ק ז] כתב דזה הכל לדעת הרמ"ה אולם לדידן קימ"ל שיכול ליתן לו סובין אף כאן יכול ליתן לו סובין, אולם בחזו"א [ב"ק סימן ז ס"ק ה] כתב דלדינא קיימא לן כהרי"ף וכהרמב"ם שיכול לשלם סובין אולם בגנב וגזלן עליו לשלם מעות וכדאיתא בסימן שנד סעיף ה' ובש"ך שם והוא על פי דברי התוס' [בב"ק יא ד"ה אין], ע"כ דבריו.

ובתוס' אכן כתבו שיש לו לשלם מעות מטעם דכתיב אשר גזל כעין שגזל, אולם בש"ך כתב להיפוך דאין חילוק בין גנב למזיק אלא לענין שומא של השברים אולם לענין סובין יכול לתת לו, וצ"ע.

כלל הדברים לכתחילה לדעת הש"ך יכול להשיב אפילו את החליפה, אולם לדעת החזו"א אין לו להשיב את החליפה שהרי יש לו מעות, על ידי שיקנה שוב או יבטל את הביטול,

ואמנם כל זה לכתחילה אולם לכאורה אחר שכבר השיב והנגזל לקח את הסובין ומכרם נחשב שהגזלן שילם שהרי קיבל תמורה מלאה לאשר נלקח ממנו.

איברא שיש לעיין בזה שהרי אם גזל כלי והוא בעין, אין ניפטר מחיוב ההשבה על ידי נתינת הממון, שהרי הכלי בעין ויש לו על זה חיוב השבה, אלא שאם גזל כסף אין הוא חייב להחזיר את אותם המעות אפילו אם הם בעין, [שו"ת משנה הלכות חלק יז סימן קס] וז"ל כי הגנב אשר גנב ממון אינו חייב להחזיר לו אותו ממון שגנב דדווקא אם גנב כלי או חפץ והרי הוא בידו או ברשותו ע"ז כתיב והשיב את הגזילה אשר גזל כעין שגזל ואם נשתברה אז משלם ממון אבל הגונב כסף חייב לשלם לו כסף ואין נפ"מ אם מחזיר לו אותו כסף ממש שגזל או כסף אחד כל שהוא כסף אותו מדינה ושויות אחד להם מחזיר לו מה שרוצה ואמרו [ב"ק דף ז' ע"א] ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין ואע"פ שגזל ממנו מידי דקפצה עליה זביני ומשלם לו מידי דלא קפצה עליה זביני תשלומין מיהא הוי וה"ה בכל כיו"ב. עכ"ל. ולכאורה דבריו הם שהוא מדין ישיב אפילו סובין,

ובגוף הדין אם גזל מעות אם צריך להשיב את המעות עצמם נחלקו בזה הבית שמואל [סימן כח ס"ק ז] והמשיב דבר [חלק ד סימן לא], דעת הבית שמואל היא שאומנם מסברא אין צריך להשיב את אותם מעות ודמיא לחוב, אולם מהגמרא משמע שצריך להשיב את אותו מטבע ממש, וראייתו מהגמרא בקידושין דף יג א חטף סלע מידה וקידש בו אותה, מקודשת, ומיירי בשדיך אבל אם לא שדיך יכולה לומר שלי לקחתי, ובשו"ת משיב דבר פליג עליו וכתב שאין צריך להשיב את אותו מטבע ממש וכדאיתא בירושלמי אמר רבי יוסי אילו אמר כלי יאות סלע דרכו להתחלף, דדוקא בכלי היא יכולה לומר דידי שקילתי אולם במטבע אין קפידא באותה מטבע דווקא ולכן היא מקודשת ואינה יכולה לומר בגזל מטבע וקידשה בו שלי לקחתי, יעו"ש שכתב שהוא אף לתלמוד דידן,

ולכאורה יש לומר שהוא מחלוקת שו"ע ורמ"א שהרי גזל מטבע ונפסלה

הוא פלוגתא אם יוכל לומר לו הרי שלך לפניך או לא, [שו"ע סימן שסג] דלמחבר צריך לשלם דהוי כמו נשבר ולהרמ"א יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ובפשטות מחלוקתם היא האם גזל ממון הוא חייב את גוף הממון או רק את שוויותו, דלשו"ע הוא חייב את שוויותו ולכן חייב לשלם, ולרמ"א הוא חייב את גוף הממון ולא רק שווית ממונית בעלמא, דאי הוא חייב רק את שוויותו ולא את גוף הממון מדוע יכול לומר הרי שלך לפניך הרי אינו שווה עתה מאומה הדבר, וישלם לפי מה שהיה שווה כשעת הגזילה, אלא על כרחך שיש גם השבה בגוף המעות עצמם, ויש לעיין בזה.

ואם כן אי נימא שחייב להחזיר כסף ממש מדין כעין שגזל מי יימר לן שיכול להחזיר סובין במקום שהרי הממון הוא כעין שגזל, ובשלמא אם אין לו ממון יכול להשיב סובין דהוי כנשבר החפץ אולם אם יש כסף הרי שהוא לא יכול להשיב סובין ולא קיים את והשיב את הגזלה שהרי הממון עצמו קיים אצלו בחשבון בנק,

והעירוני שהרי אין כאן אף פעם את גוף הממון עצמו שהרי הוא כסף הנמצא בחשבון הבנק, ואם כן אין הוא יכול להחזיר אף פעם את גוף הממון שהרי הוא אינו קיים בפועל ממש, ולכן אי נימא שהוא חייב להשיב את גוף המעות כאן אין לו גוף מעות להשיב והוא רק מדין תשלומים וכלעיל שאולי מהני סובין, אולם אם תמיד החיוב הוא שווי ואין צריך להשיב את גוף המעות כאן הוא יצטרך להשיב מדין כעין שגזל מעות בדווקא וכעין שנתבאר,

ואם כן למעשה הבחור השיב, ממ"נ אם אין זה השבה, כי מוטל עליו להשיב את המעות, והוא נתן להם חליפה, הרי שהחליפה היא שלו והם מכרו בשבילו את החליפה ויש למוכר כסף של הלקוח ושפיר יש כאן החזר חוב של הגזל, ואם אין צריך להשיב את המעות, אזי יש כאן השבה של סובין.

ושהצעתי את הדברים קמיה מו"ר מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א אמר לי, שהרי היות והחליפה משומשת אין היא שווה את מחירה והרי הוא כלל לא השיב להם אפילו סובין שהרי הוא לקח מהם כסף לפי מחיר של חליפה חדשה והביא להם במקום חליפה משומשת, והרי אכתי צריך ליתן להם עוד תשלום, ודנתי לפניו שעד כמה שאין זה ניכר שזה משומש ואף אחד לא יודע מזה אולי זה נחשב שזה השווי של החליפה, ולא הסכים לזה מו"ר כלל, אלא פשוט ליה שאין זה המחיר.

ואולי ראיה לזה ממזיק היזק שאינו ניכר שחייב לשלם מדרבנן ועשהו כחיוב דאורייתא לכל מילי כגון מיטב, [שו"ע סימן שפה] הרי שאף על פי שאין הנזק ניכר לפנינו מכל מקום חייב לשלם שהרי מי שיודע יודע שהדבר ניזוק, ואף כאן מי שיודע שהחפץ משומש לא יקנה אותו במחיר מלא.

אומנם העירוני שאין זה ממש דמיא להיזק שאינו ניכר שהרי שם יש נזק רק אין רואים אותו, אולם כאן הוא לבש את החליפה ואם לא יספרו לא יפריע לו לעולם ואין זה נזק כלל, ואין נראים דבריהם שהרי

נהי שהוא לא יודע אולם מכל מקום כשידע לא ימחול ויטען לרמאות ומקח טעות, וברור הוא.

[ובנוסח אחר, אולי נימא שהיות ויכול להיות שלקוח ישתמש ויחזיר שלא על פי דין כי המוכר לא יכול להוכיח, הרי שבכל חפץ שקונים בחנויות יש ללוקח לחוש שאולי קרה כן ולכן אדעתיה דהכי קונה שיכול להיות חפץ משומש קצת, והוי מחילה מראש, קשה לומר כן כי לפי"ז הקונה כל חפץ שהוזק בהיזק שאינו ניכר לא יכול הקונה לטעון מקח טעות כי תמיד יכול להיות שזה הוזק בנזק שאינו ניכר, אלא ע"כ שלא אומרים כן, והוא פשוט].

ולפי זה כשהקונה החזיר את החליפה לחנות, אם קיים השבה מדין סובין החנות זכתה בזה, אולם הוא לא שילם להם את מלא התמורה שהרי החזיר להם חפץ משומש, ומה שהחנות מכרה את זה במחיר רגיל זה לא השבה אלא רק שהוא גרם להם לגנוב את הקונה, ואם השבת החליפה אינה השבה, הרי שהחנות לא זכתה בזה, ואז החנות מכרה בשבילו את החליפה והרי הוא שלח למכור ביוקר חפץ פגום, והוי אונאה גמורה וגניבה של הלקוח, אומנם היות והחנות מחזיקה בשבילו את מלא הסכום הוא יוכל למחול להם על זה ואז נחשב שהוא השיב להם, אולם הוא גנב את הלקוח שקנה את החליפה המשומשת.

כלל הדברים לכאורה לא קיים השבה, והיות והיום אין את החפץ הרי שיוצא בתשלום במה שיש כסף שלו בחנות שנתקבל תמורת החליפה, והוא רק גרם לחנות לרמות את הלקוח. אומנם אם החנות לא זכתה בחפץ אלא רק מכרה בשבילו את החליפה, הרי שהוא חייב כסף ללוקח שקנה את החליפה שלו משומשת במחיר של חדש.

עניינים
נחוצים

הגאון רבי **אליעזר יעקבוביץ** שליט"א
דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

בענין בשרות התרופות

בעקבות התעוררות בציבור על ענין כשרות התרופות ורבים שואלים ע"כ ולכך באנו להעלות על הכתב ענין זה, ובקוצר אמרים.

בראשית הדברים יש להבהיר היות וענין הרפואות הוא קרוב לפקו"נ ופעמים פקו"נ ממש, ע"כ יש להישמע להוראות הרופאים ואין להקל ללא שאלת רב מובהק בזה, שלא יהיה חומרתו קולתו שנמצא מיקל בפיקו"נ ח"ו.

וזו סיבת ההנחיה שמובילה את ועדות הכשרות פה בארה"ק בנושא זה היא שלא לפרסם מדריך כשרות על כשרות תרופות לימות השנה, אמנם בחו"ל ישנם כמה מדריכי כשרות לתרופות כגון התאחדות הרבנים דארה"ב קנדה, בד"ץ כדתיא לונדון, אך לא ניתן ללמוד משם כיון שיש הרבה חילוקים בזה גם בשמות התרופות, וגם החברות שונות, וישנם בזה שיטות שונות היאך להגיע לתוצאת התרופה.

ויש להדגיש שהנושא במאמר זה הוא על תרופות ותכשירים שונים ולא על שיטות רפואה שזה ענין לעצמו, וצריך לדעת שיש כיום בזה כמה חששות ונזכיר רק מעט כי אינו מענייננו, יש שיטות רפואה מהמזרח הרחוק מהם בחששות של ע"ז וכישוף ואכ"מ, גם ברפואת הנפש יש דברים מעט בעייתיים יש מח אחד, אייפאק, ועוד. ובהם יש לברר בכל שיטה שאין בה איסור.

עוד אודיע בזאת אינני רוקח ולא רופא רק אומר מעט ממה שביררתי ועלתה בידי ומה' אשאלה שלא תצא תקלה מתח"י. (קצת בבחינת אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר).

מכיון שכל כדור קטן כזה מקפל בתוכו כמה וכמה סוגיות סבוכות ומורכבות בש"ס ופוסקים, וע"כ בשביל להבין הדברים נברר תחילה מהות הרפואות ודרך עשייתם.

הנה יש מגוון רחב של שיטות כיצד להשתמש בתרופות כיום, יש תרופות דרך הפה מהם בכדורים, קפסולות, קפליות, סירופים או משקאות שונים וכדו', יש בתרסיס מהאף, יש בדרך האוזן, ויש דרך העינים, יש דרך הוריד, יש דרך פתילות וחוקן, כיום יש גם דרך מדבקות שונות, משחות ועוד. (בלשון הרפואה מתן פומי ורידי רקטלי ועוד).

אמנם עיקר מה שיש לדון הוא מה שנכנס דרך הפה כי כל השאר אין בהם

איסור מלבד אם הוא איסורי הנאה וע"ז שאין מתרפאים בהם (יש פעמים חששות של יין נסך), אמנם יש לדון במשחות וכדו' מצד סיכה כשתיה כפי שיבואר להלן.

בעבר היו הרופאים רוקחים לבדם את הנצרך והרבה מהם היו מאכלים שונים, עשבי מרפא ועוד, כיום רוב ככל התרופות הם כימיות להבדיל מהוויטמינים ותוספי תזונה כיום שרובם מחומרים טבעיים ויבואר להלן.

סוגי התרופות

כיום התרופות מחולקות לכמה סוגים עיקריים

כימי (קונבנציונאלי) - רובם כדורים לבליעה ומהם מציצה מהם לעיסה, וסירופים.

טבעי - רבים מהם לבליעה אך יש משקאות שונים עם טעם או בלי ויש מהם לבליעה עם טעם.

הומאופטי בדרך כלל למציצה (יש גם פרחי באך).

תוספי-תזונה (מהם רפואה ממש רק ללא אישור הרשויות ולכך נקראים כן).

ויטאמינים והם לחזק מזגו היינו שאינו רפואה ממש רק לחיזוק הגוף, מהם בדרכים השונות בליעה משקאות ועוד.

ונראה מעט כיצד מורכב כדור (בעיקר הכימי) המגיע אלינו.

בדר"כ החומר הרפואי בכדור טבליה או גלולה הוא מאד קטן ונמדד במיקרוגרם הוא מיליונית הגרם, כך שהוא מזערי ממש והיות וא"א להעביר דבר כזה אל הפציינט מבלי שיאבד, ויש טעמים נוספים בזה, ע"כ מערבים בו כמה חומרים הנצרכים לזה, ונזכיר פה שבעה סוגי חומרים.

החומרים שבתרופה (שמותיהם כפי המקובל בענף הרוקחות)

1. חומר הריפוי.
2. חומר דילול.
3. חומר מלכד.
4. חומר ריכוך.
5. חומר מפרר.
6. ציפוי.
7. וחומרי טעם וצבע בדר"כ בדברים המיועדים לכדורי מציצה ולעיסה.

ונבארם מעט להבהרת העניינים:

1. חומר הריפוי בדר"כ הוא כימי בדר"כ אין בו חששות, ויש עם חששות כגון אנזימים מחזיר שהם עיקר התרופה (לחולי קראהן), ועוד ולא נפרטם בזה.

2. חומר הדילול הוא חומר "מעבה" לתת עובי (נפח) לכדור שלא יאבד כי חומר הריפוי הוא כ"כ קטן שיאבד מיד, מהם שחומר זה הוא רוב הכדור ובודאי אינו בטל.

3. חומר מלכד הוא חומר שמחבר בין שלל החומרים שבכדור, היות ומהם שאינם מתחברים האחד עם השני, וע"כ מערבים

בהם חומר שיחבר את כולם יחד למקשה אחת.

4. חומר ריכוך מיועד לפעולה טכנית לשחרר את הכדור מהמכונה המייצרת שלא ידבק וישארו חלקים מהכדור במכונה ולא יגיעו לחולה.

5. חומר מפרר פעמים חומרי הכדור אינם מתפרקים במעי החולה, וע"כ צריכים לעזור להם להתפרק שם (אנזים הוא חומר מפרק, פעמים זוהי התרופה).

6. ציפוי הוא ידוע כמעט בכל כדור יש ציפוי דק שיהיה חלק ויוכלו בקלות לבולעו, ופעמים עם טעם כדי שיהיה גם נעים בפה, בכדורי מציצה ולעיסה באים ליצור טעם וצבע.

7. חומרי טעם וריח באים ליתן אפשרות מציצה ולעיסה באופן שיהיה טעים לפה.

החששות בחומרים הנ"ל

חומר הדילול בהרבה תרופות הוא מלקטוז שהוא מיוצר ממי גבינה, ואמנם מתירים זאת שאין בו דין חלב עכו"ם מפני כמה קולות בזה עי' קובץ תשובות א' סי' ע"ג ומסתמכים ע"כ לצורך רפואה, ויש מתירים אף לאוכלו אחר בשר עיי"ש בקובץ תשובות, ויש לעי' אי אינו לרפואה אלא להקל מיחושים או לחזק מזגו, והמנהג להקל אף בזה.

ישנם עוד חומרים בעייתים כגון ג'לטין ואף כי כיום יש כבר ג'לטין כשר, מ"מ בתרופות אינו בהכרח כזה, ובקובץ תשובות מתיר עפ"י האחיעזר, אך כתב שכיום דיש ג'לטין העשוי מבשר טרי ואינו נתייבש כעץ ואין בזה ההיתר של האחיעזר, גם המגנזיום סטיארט, וחומצה סאטרית, הינם בחששות מן החי אך בהרבה מקרים בטלים בשישים.

לחזומר מפרק משתמשים הרבה בעמילן ופעמים הוא חמץ, פעמים מקטניות ולכך בפסח הוא מהוה בעיה והוא כלל לא בטל בשישים.

חזומרי הציפוי פעמים בחששות יש שעשוי מ"שאלק" הוא מופק משרצים, ופעמים מעורב בו חמץ בחשש לפסח.

חזומרי טעם וצבע בחשש מחמת אלכוהול סתם יינם, וגם חשש חמץ בפסח גם הממתיק סורביטול הוא בחשש חמץ.

תרופות בעלות צבע הם בחשש סתם יינם מה שעשוי מענבים, ויש המופק משרצים.

כמוסות או קפסולות יש מהם נקראים לוכסניות מהם נפתחות ומהם סגורות יש בהם חשש ג'לטין וגליצרין ופעמים מיוצרים משומן מן החי אך דר"כ הגליצרין יורד בשטיפה קלה.

סירופים מהם בחשש גליצרין מן החי (יש מהצומח בעיקר במיוצרים בארץ) ואינו בטל בשישים ויש בהם חומרי טעם וריח בחשש ולגבי פסח מהם בחששות חמץ.

ומכאן נראה מעט החלק ההלכתי

בגמ' פסחים כ"ה ע"א בכל מתרפאין חוץ מע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים והיינו במקום סכנה כמבואר שם בגמ'.

וכן הוא להלכה בשו"ע יו"ד קנ"ה דבע"ז אסור (סעי' א' ג') אך בשאר איסורין מותר אפי' באיסורי הנאה אם הוא מקום סכנה ואפי' כדרך הנאתן, אך באינו מקום סכנה אין מתרפאין אלא שלא כדרך הנאתן, חוץ מכלאי הכרם ובב"ח שאסורים אפי' שלא כדרך הנאתן, אמנם ברמ"א הביא שם דעת הרמב"ן שאיסורי הנאה דרבנן מותרים להתרפאות מהם אפי' כדרך הנאתן, ורק באיסורי אכילה אסור, ואף שיש חולקים הר"ן ועוד מ"מ ברעק"א סי' נ"ה נזף במי שפקפק בדברי רמב"ן אלו.

מצינו ברדב"ז סי' תתק"ט דדבר שעיקרו לרפואה היינו שאינו עומד לאכילה לא גזרו רבנן ומותר אף באכילה (אך לכאו' זהו רק כשהוא עצמו אינו עומד לאכילה ולא שהוא כך מחמת עירובו בדבר אחר), ויש בזה סניף להקל.

תרופה חילופית

ויש לידע שאם יש תרופה חילופית כשרה אין היתר ליטול האסורה כן הוא ברמ"א קנ"ה ג', ועי' משנ"ב תס"ו סק"א בסופו וס"ק ב' ושעה"צ ס"ק ה' דגם באיסור הנאה ושלא כדרך הוא רק במקום שאי אפשר בענין אחר, ובאם ההיתר יקר יותר מטו בשם הגרי"ש להחמיר בזה.

תרופה ניסיונית

ועוד יש לדעת דאם התרופה אינה ודאי מועלת כגון תרופה ניסיונית יש לעי' בזה דברמ"א שם קנ"ה ג' מבואר שכל ההיתר הוא בתרופה ידועה שהיא מועלת או עפ"י מומחה, וא"כ בתרופה ניסיונית אינה כן, אמנם כיון שאינה בדרך אכילה או שאר היתרים דלקמן וצ"ע (פעמים יש מרפאים שלא ברירא להו ומנסים בכל זאת בדרך כ"ש ובזה אין ההיתר הנ"ל של אכילת איסור).

ומכיון שפעמים רבות אין החומר האסור בטל בשישים או כי הוא מעמיד או שהוא ניכר כחומרי טעם וכדו', ומכאן נחזי אנן כמה היתרים ללקיחת התרופות אף אם יש בהם איסור.

חצי שיעור

רוב התרופות היינו כדורים בליעה ומציצה אינם אלא חצי שיעור, ובזה באנו להסוגיא של חצי שיעור, ואף דקיי"ל שהוא אסור מן התורה, מ"מ יש בזה כמה קולות עי' האלף לך שלמה יו"ד ר"ב שגבי חולי אין דין חצי שיעור, ואף כי חלקו עליו מ"מ הוא סניף, עוד י"ל בכל האי דינא דחצי שיעור הוא רבים האחרונים דסברי דהוא משום דחזי לאיצטרופי ובתרופה אינו חזי כי לא יטול כשיעור, עי' קוב"ש חולין מ"ה אי חזי לאיצטרופי הוה סימן או סיבה, ועי' בית מאיר או"ח תרי"ב, ותוספת שבת סי' ש"ו סק"ט, דגבי איסורים דרבנן לא אמרינן חצי שיעור אסור.

היתר נוסף הוא שלא כדרך אכילה

הרבה מן התרופות הם שלא כדרך אכילה ויבואר להלן, וגבי איסור הנאה מבואר בראשונים שם בפסחים כ"ה דאיסורי הנאה שלא כדרך מותרין במקום חולי דלא גזרו בהו רבנן כן הוא ברא"ש פסחים סי' מ"ד, ובר"ן ורמב"ן פסחים כ"ה, והיינו כיון דשלא כדרך הנאה הוה דרבנן, (ובמקום חולי

לא גזרו). אף שיש חולקים בזה בדעת הרמב"ם עי' מ"מ פ"ח ממאכא"ס פ"ח ט"ז אך הכס"מ ביאר ברמב"ם כהרמב"ן, אמנם כל זה באיסור הנאה אך גבי אכילה אי הותר ג"כ בשלא כדרך הוא מחלוקת גדולה בראשונים ובאחרונים היאך ללמוד האם הותר במקום חולי ורבים נוקטים להיתר, וכן לומדים בדעת הרמב"ם דגם אכילה שלא כדרך הותרה במקום חולי, בש"ך הביא לראבי"ה דמתיר אפי' שלא במקום חולי ועי' הג' אמרי ברוך ושאג"א הובא ברעק"א על הגליון.

להלכה רבים מהאחרונים נקטו שגם אכילה שלא כדרך מותר במקום חולי עי' פמ"ג או"ח סי' שכ"ח א"א י"א, חכמ"א פ"ח ג', קיצשו"ע קצ"ב ה', וביד יהודה ק"ג סק"ח שכן המנהג ששותים שמן דגים לרפואה (שאין דרך לשתותם) אף בחולה שאין בו סכנה, אמנם יש חוששים להחמיר בזה אחיעזר ח"ג ל"א ד', מנחת יצחק ח"ט ע"ט.

מהו שלא כדרך אכילה

הסוגיא בזה רחבה ונראה מעט ובקיצור נמרץ.

הנה ברמב"ם יסוה"ת פ"ה ה"ח דכל שאין החיך נהנה ממנו הוה שלא כדרך, ובמאכא"ס פי"ד הי"א שכל שהוא פגום ובין שהוא מחמת עצמו או שהוא מחמת שעירבו אם דבר הפוגמו הוה שלא כדרך, וא"כ לפי"ז כל התרופות שהם מרות או שאין בהם טעם הוה שלא כדרך.

אמנם יש שדנו בזה מחמת שהתרופות עומדות לכך והוה כדרך כן הוא באמרי בינה פסח סי' ז', ומנחת שלמה ח"א י"ז לפי דעת הצל"ח דדנים הדבר לפי מה שהוא עכשיו וא"כ הוה כדרך כיון שהתרופה כמו שהיא דרך לנוטלה לרפואה, אמנם הגרש"ז חילק בזה דאין זה נחשב לדרך כיון שאין הדרך לאוכלה אלא לבולעה בלבד ולרפואה, ורק בנידון של הצל"ח שהוא מי פירות הוה כדרך, אמנם יש לעי' בזה גבי חמץ בפסח שהוא איסור הנאה ובזה אין די בדרך אכילה כיון שהוא איסור הנאה והרי הוא נהנה.

ויש לדון בתרופה שהמתיקוה ע"י דבר אחר אי הוה כדרך אכילה או לא עי' חוו"ד ק"ג א' שהוא אסור, ועי' שש"כ פל"ג הערה כ"א.

בליעה

בליעה ללא לעיסה אי הוה שלא כדרך הוא מחלוקת אחרונים עי' פת"ש יו"ד קנ"ה ו' הביא הנו"ב יו"ד ל"ה שסובר דהוה כדרך, שלא כהתורת חיים חולין ק"ב ע"א שסובר דהוה שלא כדרך, אמנם המנחת שלמה ח"א י"ז א' כתב שדברי הנו"ב זהו דוקא במאכל שבולע ולא לועס ובזה נחשב כדרך אכילה אבל בתרופה כיון שאינה עומדת כלל לאכילה (ללעיסה) ורק לחולים לכך הוה שלא כדרך גם להנוב"י, וכן הוא מהגרח"פ שיינברג מוריה ניסן תשד"מ.

כדורים או קפליות שמשוח עליהם חומר לטעם והוא עצמו מעורב בו איסור לכאו' אין בזה ההיתר של שלא כדרך אכילה אך להמנח"ש הנ"ל י"ל וצ"ע.

ויש איסורים בהם אין ההיתר שלא כדרך אכילה כגון בשר בחלב, וא"כ בתרופות

בהם יש לקטוז והוא מחלב וכן יש בהם שומן מן החי הרי יש בזה בב"ח וא"כ אין ההיתר הנ"ל, ואולי דאין בזה בב"ח דאורייתא כיון שאינו בדרך אכילה, ושמא אינו מבושל כלל וא"כ הוא בב"ח דרבנן וצ"ע. תקרובת ע"ז נמי אין בזה ההיתר הנ"ל, וי"א שגם בטבל הדין כן ובזה החשש בעמילן המעורב בהם שגדל בארץ ולא הופרשו ממנו תרו"מ, וכל זה באופן שאין הכדור עצמו מר דאי הכדור מר הרי פקע איסור טבל ממנו כדלעיל.

היתרים נוספים

כודכו בסיב היינו שהאיסור כרוך בדבר זר כגון קפסולה (בעבר היה לקנות קפסולות ריקות) או לעטוף בנייר בטישו וכדו' ויש בזה נידון גדול האם מותר.

כל איסור שנפסל מאכילת גר האם שרי הוא מחלוקת גדולה הן בדעת הרמב"ם והן לפי שאר ראשונים ולהלכה קיי"ל שמותר בנפסל מאכילת אדם ולא בעי נפסל מאכילת כלב.

איסוד שעבר הפרדה כימית יש מתירים לאכלו.

איסוד המופק משרצים הוה נטל"פ.

אחשביה בתרופות

עי' ט"ז או"ח תמ"ב ח' דדין אחשביה הוא מדרבנן ואינו מן התורה.

בעיקר הדין אי אמרינן אחשביה הוא מחלוקת בראשונים אי אמרינן או לא דעת הרא"ש בפסחים פ"ב סי' א' וכפי שביארו בתרוה"ד קכ"ט וט"ז תמ"ב סק"ח שסובר דאמרינן אחשביה, והרז"ה הראב"ד הר"ן בפסחים סוברים שאין דין אחשביה, ועיקר דבריהם הם גבי חמץ שנפסל מאכילת כלב קודם הפסח אי מותר לאוכלו או לא, להלכה כתבו הט"ז סי' תמ"ב סעי' ט' סק"ח כדעת הרא"ש דאסור לאוכלו, וכן הוא במ"ב סי תמ"ב סקכ"א שיש דין אחשביה בזה, אמנם בחזו"א סי' קט"ז סק"ז ד"ה ודין כתב לחלק דכל דברי הרא"ש בזה הוא רק גבי חמץ ולא בשאר איסורים דבחמץ אינו נמנע מלאוכלו מחמת הסרחון ורק בנבילה פקע ממנה שם נבילה, וא"כ בשאר איסורים אין דין אחשביה, ודבריו הובאו בקובץ תשובות א' ע"ג אך הביא דבערוגת הבשם כתב להחמיר בזה, (וביד אברהם כתב לאידך גיסא שדעת החולקים על הרא"ש ומתירים זהו דוקא בחמץ ולא בשאר איסורים).

יש שמחלקים שכל דין אחשביה הוא במאכל שנפסל אבל לא באיסור שאוכלו לרפואה כיון שאכילה זו היא בע"כ ולא מחמת רצונו עי' יד אברהם בגליון על השו"ע סי' פ"ד סעי' י"ז, יד יהודה סי' ק"ג בפי' הארוך סק"ח, כת"ס או"ח קי"א ד"ה הנה דעת, אג"מ או"ח ב' סי' צ"ב.

ויש בזה צד נוסף כי עיקר מה שמחשיב הוא על החומר הריפוי ולא על מה שסביבו ובדר"כ האיסור הוא בסובב לחומר הריפוי כדלעיל, וא"כ גם להסוברים לומר אחשביה בתרופות בזה אין אחשביה אך אם החומר הוא גם לפרר את הכדור יש לדון בזה דאחשביה מחמת זה.

ויטמינים ותוספי תזונה למיניהם

כיון שאינם רפואה ממש אלא לחזק מזגו הרי חלק מההיתרים דלעיל אינם בזה

וכיום יש ברובם תחליפים כשרים וברובם גם מחברות טובות ומובילות בשוק זה, ואמנם המרפאים למיניהם מנסים לתת דוקא מחברות שבהמלצתם מ"מ לא תמיד זה נובע משיקול רפואי טהור פעמים זאת אופנה פעמים שיקולי שיווק ועוד.

ויש לבדוק בכל מוצר כיון שישנם חברות שלחלק המוצרים שלהם יש כשרות וחלקם ללא כשרות.

ויטמין 3D יש עירוב של לנולין הוא שומן כבשים ועלול להיות בחששות.

ויטמין A פעמים מעורב בו שומן מן החי.

אומגה 3 המופק מדגים כמובן בחששות, פעמים הוא שמן דגים ממש, יש המופק מצמח המרווה ובו עצמו אין חשש אך הקפסולה עלולה להיות בחשש כמו בכל קפסולה.

תרופות בפסח

חמץ בפסח הרי הוא אסור בהנאה ואיסורו במשהו ולפני הפסח בטל (ואם נפסל תוך הפסח חייב בביעור) כמבואר בשו"ע סי' תמ"ז, ובשו"ע תמ"ב ב' דצריך שיפסל מאכילת כלב, אמנם מבואר בחזו"א קט"ז ז' שזהו דוקא בפת שניתן לחמע בו עיסות אחרות אבל תערובת חמץ שא"א לחמע בה עיסות אחרות סגי בנפסל מאכילת אדם ועי' חי' הגר"ח מאכא"ס פט"ו, אמנם במשנ"ב תמ"ב סקי"ב גבי מלוגמה נראה שלא חילק בזה, ועי' מרחשת א' ד' ענף ב' י"א.

עוד יש גבי חמץ דחמץ נוקשה הוה דרבנן ויש הסוברים שחמץ נוקשה הוא המעורב במי פירות, ואף כי גם חמץ נוקשה חייב בביעור מ"מ יש בזה נפק"מ ליתן לקטן באופנים מסוימים, וכן נפק"מ לאחר הפסח אי שפיר דמי להנות ממנו.

חמץ בפסח אי שרי בהנאה שלא כדרך עי' רמב"ם יסודה"ת פ"ה ה"ח, ותוס' פסחים כ"ה ע"א מה לכלאי הכרם, ועי' שו"ע תס"ו סעי' א', ומשנ"ב שם דמותר במקום חולי היות ואיסורו הוא מדברי סופרים והוא כשאין דרך אחרת וגם יקח מגוי שלא יעבור בבל יראה ויכוין בדעתו שאינו זוכה בתרופה, ועי' פמ"ג פתיחה לפסח ח"ב פ"ב ב'.

אכילה שלא כדרך גבי חמץ עי' בפמ"ג בפתיחה לפסח ח"ב פ"ב ב' דאם מערבו בדבר אחר פטור, ועי' חזו"א קט"ז ב' ד"ה דהא, ובמקור חיים תמ"ב סק"ב דמקיים באכילה שלא כדרך מצות תשביתו, ובבנין שלמה סי' כ"ג וחזו"א קט"ז ז' כתבו שאינו כן.

ואי יש בזה איסור מצד הנאת מעיו דאף שאין נהנה בגרונו מ"מ הנאת מעיו איכא עי' בזה באמרי בינה פסח סי' ז', אמרי ברוך בהג' על טורי אבן מגילה ז' ע"ב, והגרח"פ שיינברג זצ"ל במוריה תשד"מ כתב שאין בזה הנאת מעיו מפני קטנות התרופה.

ומצינו בזה כמה חלוקות

א' תרופות המעורב בהם עמילן שפעמים הוא מחיטה (מה שעשוי מקטניות מותר לבלוע לצורך רפואה גם להנוהגים איסור בקטניות בפסח).

ב' חומרי הטעם פעמים הם מופקים מחמץ.

ג' משחות בהם מעורב חמץ והוא אסור בהנאה ועוד דלחומרא סיכה כשתיה.

והנה אף כי ישראל קדושים מהדרים להשתמש בתרופות שאין בהם חשש חמץ ובעבור זה יוצאים מידי שנה מדריכי כשרות עם רשימות התרופות שהם ללא חשש, מ"מ פעמים שלא בנמצא תרופה הנצרכת ואז צריכים לדעת מה לעשות, ומעיקר הדין יש מקום להקל בתרופה שנפסלה מאכילת אדם אף שמעורב בה עמילן כמבואר בחזו"א לעיל קט"ז ז' והביאו בקובץ תשובות א' ע"ג, אך הוסיף שם דהערוגת הבשם מחמיר בזה משום חומרא דחמץ, ויש לעי' בסירופים לפי החזו"א שם סק"ח ד"ה טבלאות שהוא חמץ נוקשה וצ"ע.

ואפי' לפי מה שנתבאר לעיל דיש להקל דאין דין אחשביה בתרופות כדעת החזו"א מ"מ בחמץ יש דין אחשביה כן הוא בחזו"א וכן הוא במשנ"ב תמ"ב (כתב כן גבי חמץ ולא כתב דהוא דוקא בחמץ).

אמנם תרופות עם טעם שמעורב בהם חמץ אין ליטלן אלא במקום פקו"נ וימכרם לגוי ויטלם בפירוש שאינו זוכה בהם.

ומהדרין למכור התרופות לנכרי ואם נצרך ליטלן מכוונים שלא לזכות בהם שלא יעבור על בל יראה, וכן הקונה תרופות הנצרכות בפסח יכוין שלא לזכות וישאר של הגוי, ומעלה יש לקנות בבית מרקחת שותו"מ מחמת המכירה שתהיה כדין.

וזתרופות שיש בהן חמץ שלא נפסל חייבים בביעור ומקילין למוכרם לגוי ואחר הפסח מקילין בזה אף להמחמירים בנמכר כיון דהוה נוקשה ובתערובת ולצורך רפואה.

משחות וזמרוקים

הנה כשמעורב בהם חמץ הרי הוא נפסל מאכילה ומותר לקיימו בפסח כמבואר בשו"ע תמ"ב א' גבי "קילור" ו"תריאק", ואף כי אסור לאוכלם מ"מ מותר לקיימם, וגם להנות מהם לצורך רפואי דאף דבאכילה חיישינן לאחשביה אך בהנאה אין אחשביה ושרי עי' אג"מ ח"ג ס"ב.

כמובן זהו רק במשחה על הגוף ולא במשחה בחלל הפה.

והוא רק בצורך רפואי אך מה שלתענוג אין ההיתר הזה וכגון משחת ידיים שהוא לתענוג ברוב המקרים או קרם גוף וה"ה תמרוקים להנאה כגון בשמים וכדו'.

תרופות הומאופטיות בפסח יש בהם חשש כיון שברובם משתמשים באלכוהול ועלול להיות חשש חמץ בהם (דר"כ הם גם מעורבים עם לקטוז כך שהם חלביים).

אנטיביוטיקה בפסח עלול להיות חשש במצע שעליו גדילים החיידקים שהוא מעמילן.

ומהם בסירופים השונים כדלעיל מחמת הטעם

ויה"ר שיקוים בנו והסירותי מחלה מקרבך

הגאון רבי **שלמה שמחה רויטמן** שליט"א

רב ור"מ מכון להוראה שמחת שלמה ומו"צ בקהילתנו

בירור ברכות במאכלים שנשתנו

בעזהשי"ת נתחיל לבאר בקיצור סוגיית פירות שנשלקו

א) בגמ' ברכות דף לח ע"ב. דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה, ורבותינו היורדין מא"י ומנו עולא משום רבי יוחנן אמר שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. ואני אומר (רב חסדא) כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו (מברך) שהכל נהיה בדברו, וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה.ומסבירים שם הראשונים בכמה אופנים, מה סוברים רב ורבי יוחנן ומה סובר רב חסדא.

מפירוש רש"י ועוד יוצא: שרב חסדא הבין שנראה שרב ורבי יוחנן חולקין בכל מיני הירקות, אם הבישול מפקיע ומבטל שם הפרי ומהותו ונתהפך לאוכל אחר, שרב סובר שאינו מפקיע ונשאר כמקודם ורבי יוחנן סובר שמפקיע. וע"כ בא רב חסדא ומכריע שאין מחלוקת בדבר רק הדבר תלוי בפירות יש כאלה פירות או ירקות שדרך בני אדם לאוכלו חי בדווקא ובעיקר וא"כ אם שלקו אלו הפירות או הירקות קלקלם ונגרעו ולכן יורד חשיבותם וברכתם שהכל, ויש כאלה שדרכם לבשל הפירות או הירקות ואין הדרך לאוכלם דווקא חיין ולהיפך הדרך לשולקו לבשלו או לשרותן ואז לאוכלו א"כ לאחר הבישול משתנה לטיבותא ואז מקבל את ברכתו הראויה בפה"א או בפה"ע וקודם לכן אין מברכין אלא שהכל.

(כן סובר ומסבירו ברש"י ז"ל שר"ח בא לומר שרב ור"י אינם חולקים).

א) אבל יש ראשונים ואחרונים הרי"ף והרא"ש וכן בצל"ח (ובגר"א).סוברים שרב ורבי יוחנן חולקים במחלוקת קיצונית שלרב תמיד מברכין על השלקות בפה"א בין נשתנו למעליותא ואפי' לגריעותא, והסברא מפני שבכל זאת נשאר הפרי פרי. ורבי יוחנן סובר להיפך בין נשתנה למעליותא ובין לגריעותא היות ושלקן הפסידו ברכתן ורב חסדא מחלק מסברת נפשו (חוץ באופן שא"א כלל לאוכלו חי בשו"א).וכן כותב הרא"ש שהיות ורב חסדא הוי שיטת יחידאה לכן הרי"ף לא מביאו וכן משמע בתלמידי רבינו יונה.

ב) למעשה, הנפק"מ בין רוב פוסקים והרי"ף וכן משמע מעוד ראשונים והרשב"א, שתלוי אם הבישול **מקלקלו** רק באופן זה מברך לאחר השליקה והבישול **שהכל,** אבל אם אפשר עוד לאוכלו בין חי ובין מבושל מברך ברכתו הראשונה או בפה"א או בפה"ע.

והרי"ף סובר שאפי' שמתקלקל לאחר הבישול (כמובן לא לגמרי רק פחות מחי) מברך עליו ברכתו הקודמת בפה"א – בפה"ע, מפני שנשאר פרי.

ג) א] לסיכום: לרש"י ותוס' ד"ה משכחת וכו', וכן השו"ע סי' רב סעי' יב. פוסקים כרב חסדא שתלוי **אם הדרך לאוכלן חיים ולאחר השליקה או הבישול אין כ"כ דרך לאוכל** שאינם טובים כחיים מברך **שהכל** לאחר הבישול **וכשאוכלו חי מברך ברכתו.** (כגון: ירקות מאודים או פירות מסוכרים פלפל ממולא, שאין דרך העולם לאוכלם כ"כ). ורבינו האי גאון מובא ברשב"א, שסובר שכל זמן שאינו מתקלקל **לגמרי** אפשר לברך אפי' לאחר הבישול ברכתו או בפה"א או העץ.

ב] אם אפשר לאוכלו חי אבל לאחר הבישול הוא יותר טוב (כגון: אננס, בצל, זיתים, סוגי אגוזים שעיקר אכילתם לאחר הקליה או הבישול).

התוס' פוסק בדף לח ע"ב ד"ה משכחת וכו', וכן לכאורה ברש"י הנ"ל, שלפני השליקה בעודו חי מברך **שהכל** ולאחר הבישול והשליקה בפה"א או העץ.

אבל המג"א בסי' רה סק"ג חולק וסובר שהיות והם טובים כשהם חיים אפי' שאח"כ הם יותר טובים **מברך עליהם רק כשהם חיים את ברכתם בפה"א.**

ובא"ד ושו"ע הרב חולקים באופן זה: **אם רוב העולם אוכלים אותם בעיקר מבושלים** גם המג"א יודה להתוס' וכשהם חיים יברך שהכל.

ג] ואם אפשר לאוכלם בין חיים ובין מבושלים אז לכו"ע ברכתם שוה.

ד] אם א"א לאוכלם חיים ואוכלם, וודאי לכו"ע מברך בעודו חיים **שהכל.**

היוצא למעשה:

1) א. ירקות מאודים. ב. או ירקות מבושלים. (לעטשו). ג. או פלפל ממולא. ד. ירקות כמו עגבניות. ה. או מלפפון [לא מלוח או בחומץ] מבושל. שהדרך לאוכלן כשהם חיים יותר ממבושלים מברך לאחר בישולם שהכל.

וכן פירות – תפוז מנגו אבוקדו שבשלו מברך שהכל. אבל בדיעבד בירך ברכתו הראוי לו יצא.

2) הדרך לאוכלם כשהם מבושלים יותר מכשהן חיים. א. אננס. ב. בצל. (ג. ערמונים לאחר הקליה).

כשאוכלו חי - מברך שהכל. בשלו - מברך ברכתו הראוי לו.

3) א"א לאוכלו חי – א. קישואים. ב. תפו"א. ג. וכן אתרוג. (חוץ מאתרוג תימני שאפשר לאוכלו חי). אם אוכלו חי מברך שהכל.

4) אפשר לאוכלם בין חיים בין מבושלים. כגון: גזר. מברך תמיד ברכתו הראויה לו בפה"א. ועיי' במשנ"ב סי' רה ס"ה. ובמשנ"ב שם סקי"ח. שעתה בימינו נשתנה הדבר ובנ"א אוכלים אותן חיים ומבושלים.

עתה נבאר סוגית מי שלקות והמסתעף

א) גמ' דף לט ע"א, אמר ר"פ פשיטא לי מיא דסילקא כסילקא ומיא דליפתא כליפתא, ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי, בעי ר"פ מיא דשיבתא (פרש"י ירק שנותנים מעט בקדירה למתק בעלמא ולא לאוכלו שאח"כ הבישול מוציאים אותו וזורקים), מאי למתוקי טעמא עבידי או לעבורי זוהמא עבידי ליה (אם למתוקי א"כ נכנס טעם השיבתא לתוך המרק וברכתו בפה"א, אבל אם רק להעבירי זוהמא מברכין שהכל). ומביאה הגמ' ראיה מתרומה – הַשֶּׁבֶת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים ש"מ למתוקי טעמא עבידי.

ב) למעשה: מה דינם של מי סילקא מיא דליפתא ומיא דכולהו שלקי. עיי' ברשב"א, א) שמביא בשם הראב"ד שכל השלקות שבשלו עם מים מברך על המים בפה"א בין טובים כשהם חיים יותר ממבושלים וכ"ש להיפך. ומסביר הרשב"א שהראב"ד סובר כהרי"ף הנ"ל שכל השלקות בכל האופנים מברכין עליהם בפה"א וא"כ ה"ה במימיהם. (לעיל בהסבר המחלוקת בין רב ורבי יוחנן).

אבל הרשב"א בעצמו חולק ע"ז וסובר שיש חילוק אם מי השלקות נפגמים ע"י שליקתם ואז מברך שהכל, וזה שר"פ אומר שמי שליקתן כמוהם מפני שרוב מי השליקות אינם נפגמים ולכן נשאר ברכתם כמוהם והראיה שר"פ עצמו שאל מה הדין בשיבתא ש"מ שתלוי אם המים משתנים.

ג) אבל התוס' שם (לט ע"א), ד"ה מיא וכו', מקשה מדוע לעיל בדף לח ע"א אומרת הגמ' האי דובשא דתמרי מברכין עליה שהכל מ"ט זיעה בעלמא היא מ"ש ממי שלקות דהכא, והתוס' מסיק דיש לחלק. ויש ע"ז כמה וכמה תי' בראשונים ונביא התי' הנוגעים למעשה.

א' (הראב"ד: כתב ששם הדבש יוצא מאליו וכאן יוצא מהפרי למשקה ע"י שליקה ובישול). ב' הרשב"א: מחלק בין דבר שדרכו לכך לדבר שאין דרכו לכך.

דבר שדרכו בבישול או סחיטה מברך כברכת הפרי משא"כ אם אין דרכו כמו דבש התמרים א"כ אשתני לגריעותא משא"כ בדרכו לכך אשתני לטיבותא וכן משמע בתלמידי רבינו יונה, וכאן במי שלקות רוב אכילת הירקות הוא ע"י שליקה וא"כ המים הם חלק מהשליקה משא"כ בתמרים אין דרכם בסחיטה ושליקה א"כ המים אינם חלק מהתמרים.

ג' הרא"ש: מי בישול ושליקה בשעת הבישול נכנס למים טעם חזק מהירקות או הפירות משא"כ מים שיוצאים מהפרי או הירק ע"י סחיטה אין במים כ"כ טעם **חזק** כמו הפרי, ומסביר בחזו"א (או"ח סי' לג סק"ה) משום **טעם כעיקר.**

ד' (המרדכי: מי שלקות עומדים לטבל בהם את הפת וע"כ נחשבים כאוכל והוי כמשקה הבא לאוכל כאוכל).

ועתה נעיין בשו"ע סי' רב סעיפים י' – יא

למעשה: יש ו' תנאים המבוארים בפוסקים כדי שיוכל לברך שהכל על מי שלקות לבדם בלי הפירות ירקות שברכתם היתה בפה"א או בפה"ע. (ולהלן נבאר עוד אופנים של מרקים עם עוד תנאים).

א) בסעיף י' מביא המחבר מחלוקת הרשב"א והרא"ש, שפירות ששראן או בשלן במים מברך רק שהכל ובשם הרא"ש מברך בפה"ע.

ומקשה במשנ"ב מ"ש מסי' רה סעי' ב', שפוסק המחבר 'על המים שבשלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמם אע"פ שאין בהם אלא טעם הירק'. ומתרץ המשנ"ב משום שהתם רוב אכילת אותן הירקות היא ע"י שליקה, (וא"כ א"ש בין להרשב"א ובין להרא"ש), משא"כ הכא בפירות דלא דרכייהו למישלק או לכבשן אלא לאכלם בעין. ומסיק שם שאם הוי מי פירות שרוב אכילתן ע"י בישול. ועוד תנאי שנוטעים אותם ע"מ לבשלם או לכבשם.

יוצא מזה שאם דרך לבשל הירקות מקבלים המים דין הירקות או הפירות לכו"ע.

ב) כמה הוא הזמן שיכניס הטעם החזק: כדי שברכתו יהיה כברכת הירק או הפרי לגבי שריה איתא במשנ"ב סי' רב סקנ"א, שהזמן הוא מעת לעת 24 שעות, דבזה רגילין ליתן טעם טוב יוצא מזה שכל דבר לגופו ובבישול בדרך כלל יש זמן שהדבר נגמר כראוי לאכילה בין הירקות בין המים (המרק).

ג) צריך שיהיה הבישול ג"כ עבור המים: שמלפת בהם הפת ויקבלו טעם הירקות או הפירות כמו שכותב המשנ"ב סי' רה סק"ח. (ברוטב של הבוריקעס) עיי"ש.

ושם בסק"י אם בשלן או שראן לצורך שתית המים אין מברכין עליהם כהפרי או הירק והיינו שצריך את הבישול בשביל שניהם הירקות או הפירות והמים.

ד) צריך שלאחר הבישול ישאר המים והפרי בעין.

אבל אם הפרי או הירק נמחה ונשתנה לגריעותא מקבל המים ג"כ גריעותא ומברך שהכל.

ה) שהמים יקבלו רק טעם הפרי או הירק אבל לא מדבר נוסף כמבואר בסי' רה סעי' ב', "והני מילי כשבשלם בלי בשר אבל בשלם עם בשר מברך עליו שהכל".

(והשאלה מה הדין עם התבלינים שאינם נותנים טעם חזק כ"כ כמו הבשר האם נשאר הטעם של המים כהפירות או הירקות).

ו) שאין למים טעם עצמי מהפירות מפני שהכניס חומץ או אבקת מרק שנתן לפני שהכניס את הירקות או הפירות או כל טעם אחר אין יכול לקבל המים טעם הירקות וא"כ ברכתן שהכל.

לסיכום בקצרה:

א] הדרך לבשל הפרי או הירק. ב] שמתבשל כשיעור שנכנס הטעם כל דבר בשיעורו. ג] הבישול גם בשביל המים וגם בשביל הפרי או הירק. ד] הפרי או הירק נשאר בעין ולא נמחה לגמרי. ה-ו] שאין טעם אחר במים ולא במרק שיותר חזק מהפירות או הירקות כגון בשר וכדו'. ז] השעה"צ סי' רב סקל"ג, שהרא"ש מודה אם עשיתו לשם משקה ברכתו שהכל.

עתה נבא לבאר האופנים במציאות למעשה (בחיי יום יום)

א) מרק ירקות: שנשארים הירקות אפי' שאוכל המרק לבד מברך בפה"א.

ואם שותים את המרק בכוס יש יותר סברא לברך שהכל.

אם אוכל רק את המרק הגרשז"א סובר שמברך שהכל מפני שאין הטעם מספיק שנותנים הירקות. אבל בשערי ברכה מסכם שהעיקר אם בישלו גם בשביל שיקבלו המים טעם מהירקות וקבלו טעם טוב מברך בפה"א. מ"מ אם קשה לשער, פסק הגר"ש וואזנר זצ"ל שיברך בפה"א על פרי אדמה ואח"כ שהכל על המרק.

ב) מרק בצל: שנשארים שם הבצלים מברך על המים בפה"א.

ג) מרק פירות: (קומפוט) שמבשל בשביל המים כנ"ל ויש שם חתיכות ולא ריסק את הפירות מברך בפה"ע (כן משמע במשנ"ב סק"ח בא"ד וכן, ובשעה"צ סקי"ג).[א]

ד) כל השימורים פירות וירקות – שהכל, מפני שהמים עשוים רק לשמר את הפירות או הירקות ולא בשבילם.

ה) תבלינים שנעשים מירק כמו שיבתא. כגון: 1) שורש 2) סלרי 3) פטרוזליה. אפי' שזורקים אותם אבל היות וזה עשוי לתת טעם למרק מברך על המרק (המים) בפה"א.

ו) מרק ירקות עם עוף – שהכל, מפני שהמים מקבלים טעם מהעוף.

ז) מרק שמכניסים אבקות סינטטים – שהכל כנ"ל.

נבאר איזה ברכה מברכין באופנים שנמחו הירקות או הפירות (בעת הבישול ולאחר הבישול), מה דין המים, ומה דין הפירות והירקות, (וכמוזבן שכשאוכלם יחד).

א) איתא במחבר סי' רב סעיף ז: תמרים שמעכן ביד ועשה מהם עסה וכו' אפ"ה לא נשתנה ברכתן ומברך עליהם בפה"ע ולבסוף מעין שלש. וברמ"א ויש אומרים לברך עליהם שהכל. ובזה פליגי שם במשנ"ב (סקמ"ב), אם הרמ"א קאי גם על תחילת דברי המחבר בתמרים או שבתמרים לא פליגי. ושם בביאור הלכה מביא כמה שיטות ומסיק שהכלל הוא שאם נימוח כ"כ עד שאין ניכר תוארו וצורתו אז מברך שהכל. וזה דין נוסף בכל מיני מרקים כשנבאר לקמן.

א. אבל בספר פסק"ת סי' רב הערה 158 מביא מהאגרות משה, וכן מזקינו הרה"ק מביאלה וכן משלחן הטהור, שלא שמענו מימינו ולא ראינו מי שיברך על מי בישול הפירות בפה"ע או בפה"א וכו'. ויכול להיות מפני שאם שותים המים דרך שתיה ולא דרך אכילה שאני, ועוד שיכול להיות שנותנים סוכר או תבלינים במים וא"כ לא נכנס כח הפירות כ"כ חזק. וצ"ע.

ירקות שנמוחו בשעת הבישול

ב) כגון מרק אפונה – שנמחה לגמרי בשעת הבישול ולכאורה נהיה גריעותא שאבד את תוארו וצורתו.

וכן מרק עגבניות – שנמחה ואבד צורתו המקורית.

וכן אומרים רוב האחרונים באוכלין שדרכן לאוכלן רק כתבלין או כתוספת למאכל או תיבול ולא כעיקר (קטשופ).

ג) צריך להבין באופנים אלו מדוע דין המים נשתנו הרי כשהתחיל לבשל האפונה קבלו המים טעם חזק ואפי' שאח"כ נמוח מ"מ מדוע דין המים נתבטל.

וע"ז דנים האחרונים וי"ס שהיות והעיקר הוא האפונה א"כ המים בטלים לגביה מטעם שהעיקר מבטל הטפל. והיות והעיקר נתבטל ברכתו מחמת שנמחה לגמרי כן דין המים הטפלים לו.

ובספר שערי ברכה סי' יז סוף הערה צה, מביא ששאל להגר"ח קנייבסקי זצ"ל וענה לו שבאמת בכה"ג עדיף לברך על ירק אחר ברכתו ולפטור המרק. אבל למעשה פוסקים שמברך על כל המרק שהכל.

ירקות שנמעכו לאחר הבישול בידים או ע"י בלנדר (מיקסר וכדו')

ד) מחית תפו"א – מחית תפוח עץ. מחית תפו"א – א' אם נתרסק לגמרי שלא רואים כלל. ב' אם רסקו באופן שרואים כמו חוטים או רצועות דקות.

א. אם נתרסק לגמרי: אם עשה פירה היות וכן היא דרכו, וכן דרך אכילתו לא הפסיד ברכתו לרוב פוסקים ונשאר בפה"א. בפרט למש"כ בסי' רח סקל"ח, שסיבת הריסוק שאין ברכתו עליו, מפני שאין דרך אכילתו בכך, או בחת"ס סי' נ' כותב שפרי מרוסק אין שם פרי עליו. אבל כאן במחית תפו"א הדרך אכילה הוא בכך, א"כ י"ס שנשאר ברכתו בפה"א. (וי"ס שברכת תפו"א תמיד שהכל).

ב. ואם עשה קוגל מהתפו"א או לביבות (לאטקעס – כרעמזלאך):

הגרשז"א (קונטרס ותן ברכה), והגריש"א זצ"ל (קובץ תשובות ח"ג סי' לב), סוברים שמברך בפה"א שניכר שהיא מתפו"א. ובשערי ברכה מביא בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל שעושה מעין פשרה שאם רואים רצועות דקות ורואים שנשאר עוד תפו"א ולא מיקרי איבד צורתו אז מברך בפה"א. אבל בקוגל שלא רואים כלום רק עשוי מעיסה מברך ע"ז שהכל,

ג. קוגל תפו"ע: בדרך כלל מוסיפים שם ג"כ קמח ואז אם העיקר הוא הקמח ונרגש טוב מברך במ"מ.

ואם העיקר התפו"ע תלוי אם נשאר חתיכות כנ"ל בתפו"א.

קורנפלקס – אם נעשה ע"י שטחנו הגרעינים תירס – הפסיד צורתו ותוארו, ברכתו שהכל. פופקורן – זה תוארו וצורתו של התירס ולכן ברכתו בפה"א.

רסק תפו"ע – תלוי אם נשאר מן הפרי בפה"ע. ואם נתרסק ע"י מכונה או במפעל – שהכל שהפסיד צורה ותואר. (וזאת הברכה בשם הגרשז"א עמ' 238).

ממרח בוטנים – שהכל. (שהפסיד הכל).

חלבה – לרוב אחרונים שהכל. שהפסיד צורתו ופנים חדשות באו לכאן.

אבוקדו – הוי דבר שדרכו לאכול במירוח א"כ לא הפסיד הברכה ונשאר בפה"ע, וכן אם אוכלו לבדו. אבל אם ערבבו עם עוד כל מיני אוכלין תלוי ברוב ומיעוט (כגון ביצים מיונז ועוד).

גזר – שרסקו, כבר כתבנו לעיל שנשאר בימינו ברכתו שכן דרכו לאכלו במרוסק.

מרק ירקות – שמרסקים ולא ניכר תוארם וצורתם – שהכל. גם על המים כנ"ל שהם בטלים לירקות. כנ"ל.

מרק בצל – כבר כתבנו לעיל שכן הוא דרכו ולא בטל צורתו מפני שכך הוא ולכן נשאר בפה"א.

מרק עוף – שהכל.

מרק ירקות עם גריסים – תלוי כמה גריסים יש בצלחת, אם הם רוב וניכרים (לא מעוכים) מברך במ"מ ופוטר הכל.

ואם הם מעט, אם ניכר כ"א, עושה ברכה על כל אחד ואחד ומקדים בפה"א ואח"כ מזונות.

מיצים – מיץ מפירות – מיץ מירקות

בשו"ע סי' רב סעיף ח, דבש הזב מן התמרים מברך עליו שהכל. וכן על משקין היוצאים מכל מיני פירות חוץ מזיתים וענבים. וכבר ביארנו לעיל החילוק בינו לבין מרקים.

לפי הרא"ש שדבר הנסחט אין לו טעם חזק שנכנס למים והוי זיעה בעלמא. (אבל לפי הרשב"א הטעם שאין הדרך לעשותו כך אבל אם הדרך ע"י ריסוק יהא ברכתו כמותו).

ולכן רוב המיצים היוצאים ע"י סחיטת הפרי. או ע"י ריסוק. פוסק המשנ"ב בסי' רה סעיף ג' אם סחטן אינו מברך על אותם משקין אלא שהכל.

דהיינו שהמחבר פוסק כהרא"ש ולא כמו בסי' רב, ששם פוסק כהרשב"א ועיי' בשה"צ שם סקכ"א, וכן בסי' רב בשה"צ סקנ"ד, שהמחבר פוסק כהרא"ש ולא כהרשב"א מכח ספיקא דרבנן מפני שע"י ברכת שהכל יוצא לכו"ע, וכאן הרי מדובר מריסוק שאין נכנס כ"כ טעם הפרי, וא"כ במיץ שהדרך לעשותו כגון מיץ תפוזים – אשכולית לימון וכדו' אם בדיעבד בירך בפה"ע יצא.

אבל המוצץ פרי או ירק מברך ברכתו של הפרי או הירק.

וכן רסק עגבניות וכדו' אפי' שהעגבניות נטעו בשביל הרסק מ"מ היות ואין הדרך לאכול הרסק אלא לתיבול או כתבלין והוספה למאכל, ברכתו שהכל. (כמשמע במשנ"ב סי' רב סקפ"ד).

הרב **חיים חנוך זונדל שאג** שליט"א

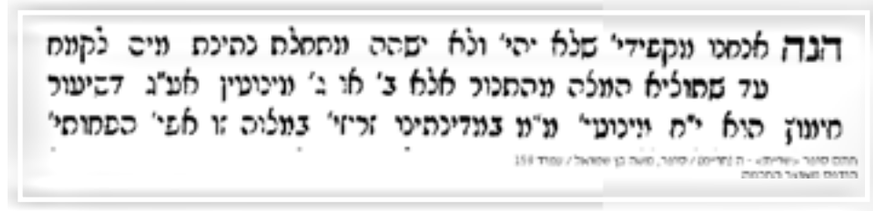
מאמר בענין "מצות יד"

בס"ד
לכבוד ----
הנני למלאת בקשתך, לפרט ולבאר המעלות הרבות והידורים ב"מצות יד" הנאפות בבית האופה "מצה בעקערי" בעיר אלעד יצ"ו בארה"ק, אחרי דרישה וחקירה ועיון היטב בהלכה זו, בצוותא עם ח"א שליט"א הבקי בעניינים אלו.

יסוד הבית האופה הנ"ל נוסד על הידור בשלושה יסודות חשובים של השימור מחימוץ: המהירות, הזהירות מחום הידיים, והחשש מעירוב זיעה בתוך העיסה.

המהירות והזריזות

כנודע לכל, ראש ועיקר לזהירות מחימוץ, הוא המהירות, דהיינו שהזמן שבין נתינת המים לקמח, לבין האפיה, יהיה מועט ומצומצם ככל האפשר. ואם אמנם עיקר הזמן הוא שיעור הילוך מיל שהוא י"ח מינוט (כמבואר בסי' תנ"ט סעיף ב), אמנם נודע מש"כ כ"ק מרנא החתם סופר זצ"ל (בשו"ת חו"מ סי' קצ"ו), וז"ל: "אנחנו מקפידים שלא יהי' ולא ישהה מתחלת נתינת מים לקמח עד שתוציא המצה מהתנור **אלא ב' או ג' מינוטין**, אע"ג דשיעור חימוץ היא י"ח מינוטין, מ"מ במדינתינו זריזין במצוה זו אפילו הפחותים".



וכן היו אופים באיטליא בזמן הגה"ק המקובל ר' משה זכות זיע"א - הרמ"ז, כמבואר בשו"ת הרמ"ז סי' נ"ב (בתשובת הג"ר מרדכי באסן תלמיד הרמ"ז), וז"ל "הרקיקין הללו נעשו בזריזות ומהירות, ולא נשתהו בין לישה עריכה ואפייה אפילו כדי הילוך שמינית מיל", ושמינית מיל עולה לכדי שני מינוט ושליש.

זהירות מחימוץ ע"י חום הידים העוסקות במלאכה

עוד חשש חימוץ מבואר בגמ' פסחים מב ע"א, "וצריכה שני כלים, אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידיה", ופירש"י ועוד ראשונים, שבגלל שהידים מתחממות מחמת העסק בבצק, צריכה האשה שלשה לצנן את ידיה ודע דאף שהמשנה ברורה שם מיקל עכ"פ לעניין דיעבד, כתב בפרי מגדים (שם בא"א ס"ק ה'), שכאשר עוסקים בלישה הרבה זמן, לפעמים נהיים הידים "מחוממים מאוד ממש יד סולדת בהם וראוי לאסור העיסה בכה"ג". עי"ש.

חשש עירוב זיעת הידים בתוך העיסה

הנה לגבי מי פירות קיי"ל (סי' תס"ב ב' בשו"ע), "מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה הילכך אין ללוש בהם, ואם לש בהם, יאפה מיד." דהיינו שמחמיץ בשהיה מועטת.

ודעת שו"ע הרב שאף זיעת אדם בכלל מי פירות לעניין זה, וז"ל (בסי' תס"ו סעיף א), "אבל הצואה וכו' וזיעת אדם וכו' דינם כמי פירות שאין מחמיצין, אלא אם כן נתערב בהם מים כל שהוא ואז הן ממהרין להחמיץ יותר ממים בלבד, לפיכך אם נפלו לתוך העיסה שנילושה במים צריך לאפותה מיד כמו שנתבאר בסימן תס"ב". עכ"ל. ובמשנה ברורה (שם ס"ק כ"ח ובשעה"צ) הביא ב' דיעות בזה (ואוסיף שנחלקו בזה גם הבאר היטב הקדמון עם באר היטב האחרון, עי' בבאר היטב האחרון סי' תס"ב סק"ה).

ואם כן זהו חשש גדול בכל אפיית מצות, שהעוסקים עמלים, ומזיעים (ואף שיש אייר קאנדישנער ("מזגן") בבית האופה, הוא מונע את הזיעה הבאה מחמת החום, אבל עדיין יש זיעה הבאה מחמת העסק ועמל הגוף אפי' בקור), ובעיסה יש הרי מים, וממילא הרי זה כמי פירות שנתערבו במים, שמחמיצים במהרה.

ומי שמצוי בעסק המצות יודע שהנסיון יוכיח, שלמרות שעושים כל מיני השתדלויות להזהר מהזיעה, כגון שקושרים מטליות על המצח, או שמצווים את הפועלים לנגב את הפנים והידים, בכ"ז קשה לצמצם ולהשגיח בזה. (צא וראה עד היכן מגיעים הדברים, שהגאון האדיר רבי נתן גשטעטנער זצוק"ל כתב (בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' לח) שמחמת חשש זה צריך להדיר את מי שטבעו להזיע שלא יעסוק כלל בעסק המצות.)

א"כ אלו בעיקר שלושת עמודי הזהירות מחימוץ, שעליהם נוסד בית האופה "מצה בעקערי", עם עוד הידורים נוספים, כאשר נבאר בע"ה.

צורת האפיה במאפית "מצה בעקערי"

ועתה נבאר אבאר המציאות במאפיית "מצה בעקערי".

יש בבית האופה זו שלושה חידושים: הראשון במלאכת עיבוד הבצק (פינע"ן), השני במלאכת הרידוד (וועלגערי"ן), והשלישי באפיה בתנור.

עיבוד הבצק - פינע"ן - ע"י הרגליים

דרך עיבוד הבצק המצויה כיום ברוב המאפיות היא, שיש מוט ארוך, שמחובר בצירים לשולחן בצידו האחד, והפינע"ר מרים את המקל מצידו השני ומכה בו על העיסה.

אבל בבית האופה זו בנו מתקן מיוחד, שהמקל של הפינע"ר מחובר ל"דוושה" (ladep) הנמצאת סמוך לקרקע, והפינע"ר מכה ברגלו על הדוושה, וכך מכה על הבצק.

והמעלה בזה עצומה, ראשית מצד שברגלי האדם יש הרבה יותר כח מאשר בידיו, ולכן המלאכה נעשית הרבה יותר בקלות ובמהירות להפליא. וגם לא מתיש את כח הפועל, ולא גורם לו להזיע.

ועוד, שאין הפועל צריך לגעת כמעט בהעיסה.

וזה דלא כפינע"ר רגיל, שמלאכתו נעשית הרבה זמן, והוא צריך להכות שוב ושוב, וידיו מתחממות ומזיעות, ובידים אלו הוא נוגע שוב ושוב בעיסה.

עוד חידוש, שהפינע"ר רחב, ולש את כל העיסה יחד

עוד חידוש עשו התם במלאכת הפינע"ן, שלא מכים בבצק במקל, אלא בפלטה רחבה ממתכת, שהיא המכה בבצק.

וההידור בזה, שהנה הרי בכדי שהבצק לא יחמיץ צריכים לעסוק בו כל הזמן. וכתב המשנה ברורה (סימן תנט ס"ק יב) וז"ל: "ועסק מיקרי שלש אותה או מגלגלה בעץ וכהאי גוונא אבל לא כמו שיש נוהגין לדחוק ולבעוט העיסה בעץ במקום אחד **דלא מהני זה למנוע מחימוץ בכל העיסה במקום שהעץ אינו דוחק** [אחרונים]".

ושמענו מהגאון הגדול רבי משה בראנדסדארפער שליט"א גאב"ד "היכל הוראה" מחשובי הפוסקים בדורינו, שכב' מר אביו הגאון האדיר ר' מאיר בראנדסדארפער זצוק"ל מעמודי ההוראה, היה חושש בזה, ולכן נהג לעשות את המצות בלי פינע"ר, אלא כל עריכת הבצק הייתה ביד בלבד (וכן כתב גם בספר שיעורי קנה בושם פסח, עמ' קט"ו, בהערה ד"ה וכאן).

אלא שכשעושים בידים, כמובן שמתעורר בכפליים החששות הנ"ל, של זיעה וחימום הבצק בחום הידיים.

אבל בבית האופה דידן, תיקנו שה"פלטה" של המרדד תהיה רחבה, ברוחב גדול בהרבה מרוחב העיסה שמכניסים תחתיה, וממילא אין שום חלק מהעיסה שעומד אפילו רגע אחד בלא עסק, ובפרט עם המהירות של מלאכת הרגל וכנ"ל.

והנה מצד כח גברא לית דין צריך בשש, שרגלי האדם הם כידיו לכל דבר, וגם במכשיר אין שום חסרון של כח גברא, כי הוא בסה"כ כמו מוט ארוך, רק שעשו אותו בצורה של "דוושה" למטה ו"פלטה" למעלה. ואגב אציין שאיתא במתניתין מנחות ע"ו. דשיטת רבי יוסי שבבית המקדש היו "בועטין" בבצק של המנחות, וברש"י כת"י שם (ד"ה "שיפה") הביא פי' שהבעיטה הייתה נעשית ברגל.

מלאכת הוועלגערין (העריכה/רידוד) **ב"מצה בעקערי"**

ועתה נבאר את דרך הוועלגערי"ן - עריכת הבצק - ב"מצה בעקערי".

הנה דרך הוועלגערי"ן בשאר מאפיות, היא שהעיסה מונחת על השולחן, והוועלגער (מרדד) נוטל קעטשי"ק (מערוך) ומגלגל אותו על העיסה.

אבל ב"מצה בעקערי", מלאכת הוועלגערין נעשית ע"י שמעמידים שני קעטשיקע'ס (מערוכים) גדולים, והם תפוסים במקומם ע"י "קליפסים" (spilC), ומחוברים זה לזה, והוועלגער מקבל את החתיכת עיסה של המצה מה"פינע"ר", ומכניס אותה לתוך הקעטשיק'עס, והוא מסובב את הקעטשיק'עס, וברגעא חדא נעשית המצה דקה מן הדקה, ואפשר להעביר אותה מיד אל הרעדלע"ר (העושה נקבים במצות) ומיד לאפותה.

וגם כאן יש את ג' ההידורים שכתבנו למעלה על הפינע"ן: ראשית המהירות, ממש יפלא איך שבזריזות מופלאה נגמרת המלאכה, ושנית שאין חימום הידים, דאמנם שכאן אין המלאכה נעשית ברגל, אלא ביד, אבל עכ"פ המלאכה קלה לאין ערוך מוועלגער רגיל.

עי"ז ניצלים מהמתנת הבצק בלא עסק לוועלגע"ר

עוד הידור נחוץ מאוד יש בזה, שהנה אחרי שיוצא הבצק מהפינע"ר, פעמים שהוועלגער"ס עוד לא סיימו מלאכתן עם החתיכה הקודמת, ובכדי שלא יעמדו הבצק בלי עסק, אז עומד הפינע"ר, ומגלגל את העיסה עד שימגרו הוועלגער"ס את מלאכתן.

וגם אחרי כך, הרי הסדר הוא שמביאים את העיסה אל הפועל העומד בראש השולחן של הוועלגער"ס (החותך), והוא מחלק את העיסה לחלקים קטנים , כל אחת בגודל מצה, ומחלק כל חתיכה לוועלגע"ר אחר.

אמנם דא עקא, שהחתיכות רבות והוועלגער"ס מועטין, ושאר החתיכות עומדות וממתינות עד שיגמרו הוועלגער"ס את מלאכתן. ואם אמנם שמשתדלין שהמחלק יתעסק בהם בינתיים, אבל הוא הרי אינו יכול להתעסק בכולם יחד.

ובהמתנות אלו מצוי מאוד שהמחלק אינו "מתעסק" ממש בחתיכות הבצק, אלא רק "משפשף" אותן, וזה אינו עסק בכלל אלא אדרבא גרע טפי, וכתב המ"ב (סי' תנ"ט ס"ק כ"ב) "אבל לא מהני במה שמעביר ידיו על המצות ומשפשף, דזה לא מיקרי עסק, ואדרבה עוד גרע דמחמם אותה בידיו".

ועורר על זה בספר מצות מצוה להג"ר משה אורי לינדר זצ"ל מירושת"ו (פרק ז הערה קב), ז"ל "וכבר צווחו על זה קמאי, על מה שטועים לחשוב הנענוע בידים של העיסה לעסק, **ומצוי כאשר גמרו ללוש כמה עיסות, ובשולחן העריכה עדיין לא גמרו לרדד, עומדים הלשים ומגלגלים העיסה לאט כדי שלא לקלקל העריכה של העיסה המוכנה לחיתוך. והנה כבר נתבאר שבזה שמנענעים העיסה לא זו בלבד שאין זה נקרא עסק לעכב החימוץ, אלא אדרבא גרע טפי שמחממים אותה בידים**. וכל זה משום שאינם רוצים לשבור את העיסה, כדי שלא יצטרכו ללוש אותה מחדש. אבל על המשגיח לשמור על זה מאד, כי זה יכול להביא לידי חימוץ, ויותר טוב לו השאירו את העיסה בלי עסק כלל זמן מועט, מאשר לחממה בידים. ואם המרדדים לא גמרו עדיין, וזה יתעכב יותר משיעור חימוץ, אין מנוס רק לשבור אותם ולחזור לעשות כדי לבטל החימוץ, או שיתעסקו בהם כראוי בעסק גמור". עכ"ל הגרמ"א לינדר.

אבל כאן ב"מצה בעקערי", מחמת שמלאכת הוועלגערין נעשית בזריזות גדולה, על ידי זה אין צריכים להמתין כמעט עם הבצק לפני הוועלגערין.

כח גברא

והנה כאשר נעשית מלאכת הקאטשעריי באופן זה, ודאי נחשב עשייה בכח אדם. אמנם צריכים אנו לברר לפי רבותינו מאורי העולם אוסרי המאשין מצה, כרבותינו הדברי חיים, הגר"ש קלוגער, החידושי הרי"ם וכל קדושים עמהם, זיע"א, שהרי המאשין שאסרו הייתה בלי שום כח האלקטרי (חש-מל), אלא מכונות שהופעלו ע"י אנשים, ולמרות זאת היו מבין האוסרים שאמרו שיש במאשין חסרון של 'כח גברא' הנצרך על מנת לעשות את המצה לשמה, א"כ יש עלינו לברר האם כאן יש את החשש הזה.

והנה צריך לדעת שבאמת גדולי ישראל שהתירו את המאשין מצה, השיבו כן אל המתירים, שמה בכך שיש "מאשין", הרי סוף סוף הגברא הוא המסובב את המכונה, והוא המסובב הראשון לכל הגלגלים ושרשראות שמסובבין זה את זה, וממילא סוף סוף הכח הוא כח גברא ואין שום כח אחר מעורב בזה.

ביאור האמרי יהודה את החשש כח גברא במאשין

אבל לבירור הדבר זכינו מדבריו של אחד מחשובי רבותינו האוסרים מצות מכונה, ה"ה הגה"ק מהר"י סג"ל ראזנער זצוק"ל מ'סעקלהיד בעל "אמרי יהודה", שעמד היטב על מדוכה זו של איסור מאשין מצה וביארה הדק היטב בקונטרס מאשין מצה שלו, הנדפס בריש ספרו אמרי יהודה על סוגיות הש"ס, שם בירר בי"א סימנים את כל פרטי האיסור והחששות על מאשין מצה, בבירור נפלא ועיון עמוק כאשר יראה המעיין שם. והוא בירר מה החסרון בכח גברא שיש ב"מאשין מצה".

וביאר האמרי יהודה, שהנה כל המאשינען והמכונות המופעלות על ידי אדם, משתמשות מלבד בכח הגברא, גם בכח ה"שוואנגקראפט" (וכיום נקרא "שוואנג"). דהיינו שאחרי שהגלגל מתחיל להסתובב, אף שלפני שהתחיל האדם לגלגלו, עמד על מקומו, וכל מה שהתחיל להתגלגל, הוא רק מפני האדם שגלגל אותו, אעפ"כ, אחרי שהאדם התחיל לסבבו, הוא קיבל כבר כח עצמי של גלגול, הוא ה"שוואנגקראפט".

והכח העצמי של הגלגול ניכר בשני סימנים: ראשית שכאשר יעזוב האדם את הגלגל, ימשיך הגלגל להסתובב, והשנית שכאשר האדם מתחיל לגלגל הגלגול עולה לו בקושי ובעמל, אבל כאשר ממשיך לגלגל הרי פעולת הגלגול נעשית קלה ביותר, וזה מחמת שיש כבר בגלגל כח עצמי של גלגול וכנ"ל. ודבר זה פשוט ורואים אותו בכל מכונה העשויה בגלגלים, כגון בבייזי"ק ("אופניים").

ומבאר האמרי יהודה, שאותו כח הגלגול, אף שיסוד תולדתו הוא מכח הגברא שגלגל, עכ"ז הוא כעת כח עצמי, ונחשב ל"כח כוחו" של האדם. וסבירא להו לרבותינו האוסרים מאשין, שכח כוחו פסול לעשיית מצות לשמה.

ולחיבת הקודש אעתיק קצת מלשונו המבאר דבר זה היטב, מתוך קונטרס מאשין מצה שבס' אמרי יהודה, (סי' ז' אות ו'), וז"ל:

"...דחילוק יש בדבר, **דאם האדם מגלגל את הגלגל בידו א"כ הרי זה שבידו לאו כחו היא אלא גופו ממש, כמו ידו אריכתא, וכמו המכה בברזל בידו דלא נחשב כחו אלא מעשה ידיו ממש, וא"כ אם הגלגל זה מסבב גלגל שני הרי השני מכח ידו של אדם בא, דהאדם**

המגלגל את גלגל הראשון בידו הוי לי' כידו ממש כידו אריכתא, והשני בא מכוחו הוי לי' כחו ולא כח כוחו, אולם אם פסק האדם לסבב את הגלגל בידו, אלא מעצמו סובב והולך, א"כ זה הראשון לא הוי ידו של אדם אלא כחו, ואם גלגל זה מגלגל את גלגל אחר הרי השני כח כחו לכ"ע...

ומעתה נדון ונאמר, אפילו אם האדם אוחז בגלגל ומסבבו, הלא גלוי וידוע היא זאת, שע"י הגלגל הוקל על האדם הסיבוב והעבודה משום דנעשה ה"שוואונגקראפט", דהיינו שבתחילת הסיבוב קשה היא העבודה, דנעשה כל הסיבוב בכח האדם, אבל אח"כ אינו כבד עליו שוב כ"כ לסובב, כי כבר נעשה ה"שוואונגקראפט", דהיינו שהי' מסתבב גם בעצמו, וכדברי הפ"ח ות"ש הנ"ל, והנה נהי דמצד אותו כח שהאדם מסבב לא נחשב גלגל ראשון לכוחו אלא מעשה ידיו ממש, אולם יען כי סיבוב זה אינו מצד כח מעשה האדם בעצמו, אלא מסתייע במה שהגלגל הי' מסתבב בעצמו ג"כ, ואע"פ שהאדם בעצמו היה יכול וכח זה השני לא הי' יכול לסבבו, ... מ"מ אח"כ כשכבר היא בסיבוב השוואונג הרי אינו עושה בכוחו הראשון, וגם לא הי' יכול בלא הרף לפעול כמו בתחילת הסיבוב אשר הי' צריך כח גדול, וא"כ אח"כ נעשה סיבוב הגלגל בפאת כח סיבובו של האדם ומפאת סיבוב עצמיי אשר לא נקרא רק כוחו, וממילא דגלגל השני נקרא כח כוחו, והוי לי' כאילו כח פסול וכח כשר עשו יחדיו."

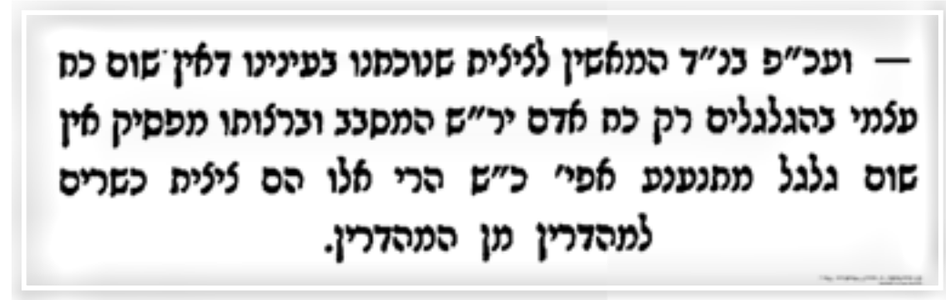
ספר
אמרי יהודה
חלק ראשון
סעקעלהיד
Tipografia lui : SAMUIL KOHN
Sâcseni (Székelyhid)

ולרגל האריכות לא העתקתי כל דבריו בהסברה נפלאה, עיי"ש, ועכ"פ דבריו ברורים בזה, שטעם האוסרים מאשין מצה, אינו מחמת גזירת הכתוב שגלגלי המאשין אינו נחשב כוחו, כי באמת הדבר עצמו ברור, שכאשר מגלגל הגלגל בידו, אינו נחשב לכוחו אלא לגופו ממש, כעין המכה בברזל שבידו, וגם אם מחובר אליו גלגל אחד שמתגלגל ע"י הגלגל ההוא, לא יהי אלא "כוחו" שאין בזה שום פקפוק.

וכל מה שנחשב ל"כח כוחו", הוא רק משום שכאשר יש גלגלים עם שרשראות, אז ע"י הסיבוב שעושה האדם, מקבל הגלגל כח עצמי של "שוואנג", שמחמת הכח הזה יכול הגלגל להמשיך ולהסתובב בעצמו גם אם יעזוב האדם את הגלגל, ומחמת כח זה נחשב סיבוב הגלגל ל"כח כוחו" אף אם ממשיך האדם לסובב. וזה ברור.

וא"כ כאן בצורת הוועלגערין של "מצה בעקערי", הרי שהגלגל הראשון הוא נחשב לידו, והגלגל השני לכחו, וזה כשר לכתחילה, כי אין כאן שום כח עצמיי של גלגול "שוואנגקראפט", והעד לזה שברגע שעוזבים את הקעטשיק, מייד נפסק הגלגול שלו, וגם הגלגול לא נעשה קל יותר אחרי תחילת הגלגול.

והנה הגאון ר' אברהם דוד הורביץ זצ"ל משטראסבורג חבר הבד"ץ דעיה"ק ירושת"ו, בשו"ת "קנין תורה בהלכה" ח"ה תשובה ב', דהתם דן לגבי ציצית הנעשית בגלגלים המסתובבים על ידי אדם, והביא דברי האמרי יהודה הנ"ל, והוא מצדד דלא כהאמרי יהודה, שגם אם הגלגל מסתובב ב"שוואנגקארפט" עצמי, עדיין אין נחשב זה לכוחו של המסבב, אבל סיים כנ"ל, שמכיוון שהגלגלים לעשיית ציצית שעסק בהם בתשובה הנ"ל, עשויים באופן שכשהאדם מפסיק את פעולתו מייד מפסיקים הגלגלים להסתובב, ממילא אין בזה שום פלוגתא וגם להאמרי יהודה הוי כוחו ממש, וז"ל שם (בסעיף ד'), **"וכ"ש בני"ד, שאוחז בידו כל הזמן, וברגע שמסיר ידו נפסק הכל, הוי לי' הכל כח אדם בלבד, ולא מונים ראשון ושני כאן, ואפילו הא' משמאל לימין והשני מימין לשמאל והשלישי וכו', הרי האדם המניע כל הגלגלים כאחת, דהו"ל כולם כגלגל ארוך וכח ראשון, וזה ברור לענ"ד"**. ועוד שם (בסעיף ה') - **"ועכ"פ בני"ד המאשין לציצית, שנוכחנו בעינינו דאין שום כח עצמי בהגלגלים, רק כח אדם יר"ש המסבב, וברצותו מפסיק [ו]אין שום גלגל מתנענע אפילו כל שהוא, הרי אלו הם ציצית כשרים למהדרין מן המהדרין"**.


— ועכ"פ נ"ד המאשין לציצים שנוכחנו בעינינו דאין שום כח
עצמי בהגלגלים רק כח אדם יר"ש המסבב וברצותו מפסיק אין
שום גלגל מתנענע אפילו כ"ש הרי אלו הם ציצים כשרים
למהדרין מן המהדרין.

וכן פסק בספר "פסקי תשובות" סי' י"א סוף אות ב' (ח"א עמ' קכ"ו), וז"ל: "ודע, כי מכונות טוויה ושזירה אשר אין פעולתם ע"י חשמל כלל, אלא ע"י גלגלים אשר מסתובבים ע"י שאדם מסבב גלגל בידיו או ברגליו, וברגע שמפסיק האדם פעולת ידיו או רגליו נפסק סיבוב הגלגלים, אין

בזה חשש כלל, והכל בכלל כוחו, וכשר הוא למצוה לכתחילה, בהשגחה שאכן יהודי יפעיל הגלגל לשם מצות ציצית." ע"ש בהערה שהביא דברי הגאון משטראסבורג.

בלא זה, בפשטות אין צריך להתייחס כלל לקאטשי"ק השני

והנה הבאנו מה שכתבו רבותינו הפוסקים, שגם הקעטשי"ק השני, שמסתובב ע"י הקעטשי"ק הראשון, נחשב שהוא מסתובב בכח גברא. אמנם לקושטא אמינא שבפשטות אין צריכים לכל זה. דהנה הגע עצמך, הרי כל וועלגער דעלמא, מניח את העיסה על השולחן, ואז מסובב עליה את הקאטשיק. והרי אם לא יהיה שם שולחן, ודאי שלא תצלח כל המלאכה, כי כל הוועלגערין נעשה ע"י שהעיסה נדחקת בין הקעטשיק לבין השולחן. והנה השולחן עומד לעצמו והגברא אינו עושה בו שום מלאכה. ואף על פי כן אין אנו מחשיבים כלל את המלאכה כנעשית על ידי השולחן, אלא על ידי הקעטשיק, כי גם בלעדיו לא תושלם הפעולה.

אם כן גם הכא נמי, הרי כל מה שכתבנו לעיל הוא על הקעטשי"ק השני. אבל הקעטשי"ק הראשון הרי מוחזק בידיו של הוועלגער ממש, ככל וועלגערין רגיל, ובזה היה די למלאכת הוועלגערין, ומה שהקעטשי"ק השני מסתובב הוא רק תוספת תועלת ומהירות למלאכה, וא"כ המלאכה היא כח גברא גמור אפילו אם רק הקעטשי"ק הראשון היה מסתובב בכח גברא.

כן נוהגים כמעט בכל כלל ישראל ב"מאשין" של "רעדלע"ר"

והנה בדורות האחרונים התקבל בכלל ישראל שלא לעשות את הנקבים במצה ע"י קיסמין של עץ, כפי שהיה נהוג מימים ימימה בכל הדורות, אלא בכלי שנתחדש הנקרא "רעדלע"ר". והנה כלי הרעדלע"ר הוא ג"כ ממש כמו הקעטשיקעס הנ"ל, לעניין זה שהוא גם כן עשוי משני חלקים נפרדים, שרק אחוזים האחד אל השני, כצבת בצבת עשויה, ולמעשה הגברא אוחז רק בחלק אחד (החלק הפנימי), שהוא החלק שמחובר לידית, והחלק החיצוני, שבו יש את המחטים שהם המנקבים את המצה. והנה החלק החיצוני הוא חלק נפרד, כלי נוסף העומד בפני עצמו , ורק מפני שהוא נפרד הוא יכול להסתובב. אלא על כרחך שבאופן זה נחשב כח גברא לגמרי, בלי שום מערער וחולק.

האם יש לחשוש שיש שצורת הקעטשיקעס של "מצה בעקערי" היא בגדר "מאשין מצה" שנאסר

אמנם נותר לנו לברר, שאף שאין בכלי העריכה הנ"ל שום חשש בהלכה מצד חשש חימוץ או כח גברא, אלא אדרבא הידורים מופלגים, מכל מקום, הרי הרבה מרבותינו גדולי וצדיקי הדורות זיע"א אסרו "מאשין מצה", ויש לדון האם הם בכלל "מאשין" והמצות העשויים בהם בגדר "מאשין מצה".

ואם נמצא שהרי זה בכלל ה"מאשין מצה" שנאסר, הרי שאף אם נדון ע"פ תורה שטעמי האיסור אינם שייכים בנידון דידן, מכל מקום אף אם לעינינו אין נראה שום חסרון בדבר, הרי ודאי שאי אפשר בכוחותינו להתיר מה שאסרו רבותינו זיע"א.

ובפרט שידוע שכתב רבינו הדברי חיים שהמאשין מצה מחמת "טעם הכמוס", אם כן לכאורה יש לומר, שאם היה הטעם לפנינו היינו דנים בו, אבל אם הטעם כמוס מעימנו, איך נדון ונדע האם הטעם שייך כאן או לא.

וכן יש לדון האם יש בזה משום מה שהנהיגו רבותינו שלא לעשות חדשות במצוות, ואשר "חדש אסור מן התורה בכל מקום ובכל זמן".

ובע"ה נבאר הכל לקמן, במאמר "השינויים בדרך אפיית מצות יד בכל הדורות, וגדר "מאשין מצה" שנאסר".

דרך התנור בבית האופה "מצה בעקערי"

ונבוא עתה לבאר דרך התנור. הנה התנור ב"מצה בעקערי" נעשה באופן זה, אשר הממונה להכניס המצות, המכונה שיבע"ר, מניח את המצה על מסוע חשמלי [electric conveyo]‏, שנוסע בתוך התנור בין הברענע"רים.

והנה אם הייתה נשלמת אפיית המצה רק אחרי שהועברה לברענע"רים האחרים, היה מקום לדון, שיש בזה חסרון של כח גברא, ע"פ הסוברים שכשמשתמשין בכח אלקטר"י ("חשמל") אינו נחשב לכח גברא. (ואכמ"ל בסוגיא זו).

אמנם בבית האופה דידן, כבר במקום שבו מניח הגברא (השיבע"ר) את המצה, אצל ברענע"ר הראשון, המצה אפויה לגמרי, כי יש בה בשלמות את שני סימני האפיה המבוארים בשו"ע סי' תס"א סעיף ג' - "קרמו פניה" ו"אין חוטין נמשכין", והמצה כבר כשרה לכתחילה ולמהדרין.

ומה שהנהיגו שם שהמצה תמשיך הלוך ונסוע לברענע"רים האחרים בתוך התנור, זה רק בשביל להוסיף טעם במצה, אבל האפיה הושלמה לגמרי כבר בתחילה בברענע"ר הראשון.

וממילא, כיוון שהשיבע"ר מניח את המצה בכח גברא גמור על הברענע"ר הראשון, ועל הברענע"ר הראשון המצה נאפית, א"כ אין מקום לחשש של כח גברא.

ואף שהמסוע זז כבר מהרגע הראשון, מכל מקום במה שהמצה זזה על אותו הברענע"ר אין שום חשש. שמה שהמצה זזה אינו פועל דבר באפיית המצה, ואפילו לא ממהר כלל את האפיה, כי השיבע"ר בעצמו מניח אותה על האש עצמה. וגם אם המצה לא הייתה זזה ע"י האלקטרי אלא נשארת במקומה, גם הייתה נאפית באותו הזמן ממש.

והגע בעצמך, בימי חז"ל שהיו מדביקים את הלחמים והמצות על התנור עצמו שהיה עשוי כעין בור (עיין בגמ' שבת ל"ה: "להדביק פת לתנור", וכן עושים עד היום מאחב"י התימנים), ואחרי שהדביק את המצה שם הגיעה רוח וכד' והזיזה את המצה בתוך התנור, וכי סלקא דעתך שחסר בכח גברא? הרי הגברא הניח את המצה סמוך לאש, והאש הזו היא האופה, ומה שהמצה זזה אין לזה שום משמעות.

ואוסיף בזה, שגם מה שמגיע התנור לברענערי"ם האחרים, הרי זה כ"אשו משום חציו", שגם כשכוח אחר מעורב בו הוי כאילו הוא בעצמו עשה את המעשה בידים, וה"נ כשהמסוע עובד ע"י חשמל נחשב שיש כאן רוח מצויה שמביא את המצה מצד אחד של התנור לצד השני, וכלול במעשיו שהניח את המצה על המסוע בתחילת התנור.

עוד הידור בתנור - שכל המצות נאפות ב"תנור ראשון"

כתב הא"ר (סי' תס"א סק"א) בשם העטרת זקנים (סק"א), וז"ל, "אין לאפות מצה בתנור על מקום שכבר נאפית חברתה, אם לא כשיסיק התנור פעם שנייה". ובפמ"ג (סי' תנ"ט בא"א סק"ד), הביא המנהג שהנהיג אביו בק"ק לבוב, "התנור בוער כל היום, כי הוא רחב ופעם האש מצד זה

ואופה בצד הב', אח"כ מניח האש בצד שאפה ואופה כאן". דהיינו שאחרי כל אפיה מלבנים את התנור. וכן כתב הח"א (סי' קכח' סעיף כז) וז"ל "התנור, ראוי לכל ירא שמים שקודם שיאפה יכשיר התנור כדין אף על פי שאפו בו מצה, כי מי יודע אם היו נזהרים, ובפרט בעונותינו הרבים שרובן אינם מן המהדרים, ולכן יכשיר התנור כדין מחמץ למצה כמבואר בהל' הגעלה, ויהיו הגחלים מהלכים על פני כולו, ויהיה חם מאוד". וכן הביא הקיצור שו"ע (סי' ק"י סעיף י"א).

וזה החומרא שידועה בעולם בשם "תנור ראשון", והוא מחמת שבתחילת היסק התנור, מחממים טובא את כל התנור, ועי"ז מכשירים אותו.

וב"מצה בעקערי", התקינו עצה נפלאה שבגללה כל האפיות נחשבות לתנור ראשון, שלאחר שמוציאים את המצות מהרשת של התנור, ולפני שהרשת מגיעה לפי התנור להניח עליה עוד מצות לאפותן, הרשת עוברת בתוך אש ממש מברענערי"ם המונחים שם, ומתלבנת בליבון חמור של 450 גראד (מעלות צלעזיו"ס), ואם היה בה איזה חשש חימוץ שנגע בה, הכל התלבן, ומעתה הרי בכל פעם נחשב לתנור חדש ממש.

עוד הידור חשוב - שהמצות אינן נוגעות זו בזו ביציאה מהתנור

ועוד הידור חשוב יש בבית האופה זו, מכיוון שקרקעית התנור נוסעת ועליה המצות, אפשר להוציא את המצות אחת אחת, בלי שיגעו המצות כלל אחת בשניה.

והיודעים בהכשר אפיית המצות, יודעים כמה חששות יש כאשר מוצאים מצה כפולה או נפוחה, והמצה נגעה במצות אחרות, וצריכים לדון כל פעם אם נגעה או לא, ואם נגעה בצד של הכפילות או לא, לפי עיני ראות המורה במקום אם להקל בזה או לא, ומחשבין שזהו הפסד מרובה לפסול המצה אחרי כל הטירחא בעשיית המצות.

וכאן נפטרים מכל הספיקות והחששות האלו. ואפשר להוציא כל מצה כפולה או נפוחה בפני עצמה בלי לחשוש שנגעה במצות אחרות.

על ידי קלות האפיה בבית האופה זה, נקל לכל אחד לעסוק בעצמו במלאכת האפיה

כתב השו"ע (סי' תס' סעיף ב) וז"ל: "הרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות, להטפל הוא בעצמו במצוה." ע"ש בנושאי כלים שהביאו כל המעלות בזה, הן דמצווה בו יותר מבשלוחו, והן לעמוד בעצמו על כשרות המצות והידורן, והן מה שכתב האר"י הק' שהטירחה והזיעה הם תיקון לחטא הידוע.

והנה בבתי האופה המצויים, בדרך כלל מעדיפים שהפועלים הקבועים המה יעסקו במלאכה, כי מי שלא מורגלים בסידורא דפת, לא עושים את המלאכה על הצד היותר טוב, ונמצא תיקונו קלקולו. והבאים לעשות "חבורה" עושים בדר"כ את ההשגחה, אבל לא עוסקים בידיהם ממש במלאכת הקודש.

לא כן בבית האופה זו, שמלאכת הפינע"ר והוועלגערי"ן נעשים בקלות יתירה, ואין צריך להם מומחיות מיוחדת, ויכול כל אחד ואחד לעסוק בעצמו במלאכת המצווה.

עוד מעלה נפלאה בבית האופה הנ"ל - העובדים בני תורה ויראי שמים

עוד מעלה נפלאה יש בבית האופה "מצה בעקערי", אשר העובדים שם הם בני תורה יראי שמיים, היימישע יונגעלייט של ממש. וכמובן שאין להם בשו"א את המכשיר הטמא הסמארטפאו"ן. ולא כפי שלצערינו מצוי בכמה בתי אופה, וד"ל.

ותא ואחווי לך לשון הבוערת כלפידים של הגאון האדיר רבי נתן געשטעטנער זצוק"ל מפוסקי הדור, בשו"ת להורות נתן (חלק ד' סימן לח), שהשיב לאשר שאלוהו סדר אפיית המצות בהידור:

"והנסיון מוכיח כי **עיקר גדול באפיית המצה כהלכה, שהפועלים העוסקים במלאכה יהיו יראי ה' אשר חרדה שוכנת בלבם שלא להכשיל את הרבים באיסור חמץ**. ואף אם יסדרו את בתי האפייה באופן הנעלה ביותר, כל שאין הפועלים עצמם חרדים להזהר, יקשה מאוד להשגיח עליהם. ולזאת אשרי מי שיוכל לאפות עם חבורת בני תורה ובני יראה, אשר כל אחד משגיח על עצמו נוסף על המשגיח הממונה ובני חבורה זריזין הן, וכאשר נהג זקיני החתם סופר זצ"ל שכל המתעסקים באפיית המצות היו לומדי תורה וכמש"כ בס' מנהגיו (פ"י אות ב'). ועיין שו"ת חת"ס (ח"ו סי' קצ"ו) מה שהזהיר לאפות מצות בהשגחה יתירה, וכתב כי מצוות מצה משומרת בליל פסח היא היחידה הנשארת לנו מכל מצוות אכילה שבתורה, כי אין לנו לא פסח ולא קדשים ולא תרומה ולא מעשר שני, רק מצוה אחת משנה לשנה, ואם גם היא לא תעלה בידנו בשלימות ולא עוד אלא שיאכל ספק איסור כרת, הייטיב בעיני ה', חלילה חלילה, עיין שם."

עוד תקנה נפלאה שעשו, לא לגעת כלל ב"טלפון"

עוד עניין יש שם מה שנוגע לטלפונים, לא מצד הכשרות מהטכנאלאגיע, אלא מצד הכשרות מחמץ, שהנה הטלפון (סעלפאו"ן) הוא מלא חמץ בחורים ובסדקים, כי עוסקים בו כל הזמן גם בשעת הסעודה, על כן תיקנו בבית האופה הנ"ל, איסור גמור על כל הפועלים, שבכל זמן עבודתם בעסק המצות יניחו את הטלפון בצד ולא יגעו בו כלל. וכל הנוגע ישלם קנס גדול משכרו. וזה תיקון נחוץ, הלוואי ילמדו מהם בכל המקומות.

השינויים בדרכי אפיית מצות יד בכל הדורות, וגדר האיסור של "מאשין מצה"

אמר הכותב. הנה נודע שלפני כמאה ושישים שנה נחלקו רבותינו עמודי העולם בעניין ה"מאשין מצה", ותרעש הארץ לקולם, אלו אוסרים ואלו מתירים. האוסרים פסקו עליו שהוא חמץ גמור, והמתירים אומרים הרי זה מהודר בתכלית יותר ממצות יד.

מן העבר האחד עמדו לאסור - מהר"ש קלוגער, הדברי חיים מצאנז, החדושי הרי"ם מגור, האבני נזר, ועוד רבים, זיע"א, ומן העבר השני עמדו להתיר - ה"שואל ומשיב", ה"כתב סופר", ה"אור שמח", ועוד, זיע"א.

והנה לבאר את כל המחלוקת והדין ודברים בנושא זה, היא מלאכה גדולה ואריכות גדולה. אבל נכתוב בעז"ה בקצרה את הנידונים היסודיים על המאשין מצה, ואלו השייכים לנידון דידן, על דרך האפיה בבית האופה "מצה בעקערי".

והנה יש קהילות קדושות בעם ישראל, שהולכים בדרך גדולי ישראל המתירים את המאשין מצה, ואליהם אינו נוגע כלל כל מה שנכתוב כאן. **ומודעא רבא שכל מה שנכתוב הוא רק לשיטת רבותינו מצוקי ארץ אוסרי המאשין מצה, ע"פ המבואר במכתביהם וספריהם, וע"פ המסורת מדור דור.**

ונברר בעז"ה השאלות לבירור העניין:

א. **האם גזרו רבותינו שלא לעשות שום איזה שינוי בדרך אפיית המצות מדורות קודמים, אלא שכל אופני העריכה והאפיה וכל צורת הכלים הכל צריך להיות בלי שום שינוי מכפי שאפאן משה רבינו עליו השלום, מאחד מהטעמים:**
או מטעם שצריכים לאפות המצות בדיוק באותה הדרך שאפאן משה רבינו עליו השלום, ובלאו הכי איננו יודעים כיצד לשמור מחימוץ,
או משום "חדש אסור מן התורה",
או משום שכל שינוי יכול לגרום לשינוי אחר, וסופו מי ישורנו.

ב. **מה הם השינויים שנעשים כל הזמן בכל בתי האופה באפיית "מצה של יד".**

ג. **על איזה "מאשין" דיברו רבותינו האוסרים את המאשין מצה.**

ד. **מה היו הטעמים לאסור.**

ה. **מהו "הטעם הכמוס" של רבינו הגה"ק הדברי חיים מצאנז זיע"א לאסור המאשין מצה, ועל איזה מאשין הוא נאמר.**

א. והנה הפולמוס והמערכה הגדולים אודות המאשין מצה התחיל כידוע בשנת ה' אלפים תרי"ח לבריאת העולם. אבל אציין עוד פולמוס דומה לזה שהתחיל כמה מאות שנים קודם לזה, בתקופת רבותינו הראשונים ז"ל, על דרך עריכת הבצק של המצות.

שהאור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רנ"ו), הביא דברי חד מקמאי הוא הר"ש (רבינו שמואל) מפלייזא, וז"ל: "וכן בכמה מדינות נוהגים במצות עמילות בכלי, וחמותי ז"ל אמרה לי בשם מורי חמי ה"ר אברהם בן רבינו חיים שהיה נוהג איסור בדבר מפני שאי אפשר ליזהר אם לא

ישתייר בין עמילה לעמילה מעט עיסה ומחמיץ בשהייה ואם התירו בלחם הפנים היינו מפני שהכהנים זריזים הם כדאמר גבי פושרים, ועוד גבי עמילה דאמר תלמודא לא הוי בכלי אלא ביד כדאמרינן שף אחת בועט שתים שף שתים בועט שלש. ושיפה ביד ובעיטה באגרוף".

ביאור דברי הר"ש מפלייזא, שהוא מביא שבזמנו היה מנהג בכמה מדינות לעשות מה שקוראים היום "פינע"ר" - לערוך את הבצק של המצה על ידי שמכים אותו בכלי המיוחד לזה. ובלשון חז"ל (פסחים ל"ז ע"א) נקרא "פת עמילה", היינו שעמלים על העיסה לערכה במכות הללו.

ומביא מה שאמרה לו חמותו, בשם חמיו זצ"ל, שלא לעשות כן, מכיוון שקשה להזהר שלא ישארו פירורי בצק בין "מיירע" ל"מיירע". וכנראה הכוונה שהיו נשארים פירורים על הכלי שמכים בו בבצק.

ואף שבגמרא מבואר שאת המנחות בביהמ"ק, שגם הם היו צריכים להיעשות מצה, היו עושים בצורה כזו, ומכים על הבצק, דוחה הר"ש מפלייזא שאין ללמוד משם משני סיבות: האחת שכהנים זריזים הם, והשני, שמבואר בגמ' שהם לא היו עושים זאת בכלי אלא בידיים, ובידיים אין את החשש שיש בכלי, שתישאר מעט עיסה. עכת"ד.

והנה למעשה יודע כל צורב שלית דחש להא דהר"ש מפלייזא, וכן המנהג אצל כל האופים מצות בלי שום יוצא מן הכלל, לעשות "פת עמילה", היינו פינע"ר בכלי.

ובאמת כבר הר"ש מפלייזא עצמו מזכיר בדבריו שכן המנהג בכמה מדינות בזמנו. ומבואר ברבותינו הראשונים שהיה זה מנהג שברצון חכמים, ורבינו המאירי (בספרו מגן אבות עניין ט"ז) האריך בזה לתאר איך היו עושים את מלאכת הפינע"ר עיי"ש, ואביא מקצת מלשונו "ועוד נהגו בגלילתינו אלה אנחנו ואבותינו ורבותינו ע"ה ללוש עיסת הפסח בעמלה ... כך אנו נוהגים בענין זה, וכן היו קדמונינו נוהגים בנרבונא ובקרקשונא ובשאר מחוזות גלילות אלו וכן בצרפת ובאשכנז עפ"י גדוליהם ורבניהם".

וכן הביא בבית יוסף (סי' תנ"ז סעיף ב') בשם ספר האגור (סי' תשס"ה), ע"ש שהביא כן מהגאונים, (ספר מעשה הגאונים סי' לט עמ' 42), וכן הביא במג"א סי' תנ"ט ס"ק י"ג מספר הזכרונות למהר"ש אבוהב (הלכות מאכלות אסורות פרק ג'). וכן נוהגים חכמי וצדיקי ישראל בכל הדורות, לעשות "פינע"ר" בכלי.

והרבה דברים למדנו מעניין זה דפת עמילה, ראשית למדנו שאין סדר אפיית המצות יד שלנו כסדר אפיית משה רבינו ע"ה, ולא של התנאים והאמוראים, שהם לא נהגו לעשות פינע"ר כלל למצות של חג הפסח, אלא רק במנחות, וגם שם היו עושים זאת דווקא בכלי. ועוד למדנו שאף בכלים שיש בהם חשש שישארו פירורים וכד', עכ"ז לפעמים ראו רבותינו להתיר, מחמת שיש בזה מאידך גיסא הידור ותוספת בשמירה מהחימוץ.

ולא אכחד שמצאתי שאחד מהפוסקים ז"ל בדורות בתראי, (לא מהדור הראשון שיצא המאשין, אלא בדורות שלאחריהם), שהזכיר את דברי האור זרוע בשם הר"ש מפלייזא בשם חמיו, שזהו טעם לאיסור מאשין מצה, ואני בער ולא אדע הרי זהו מעשה לסתור, כי אדרבא לא קיי"ל כוותיה בזה, וצ"ע.

הדרך של רבותינו בכל הדורות לעשות שינויים בסדר אפיית המצות

והנה בדרך זה נהגו רבותינו ז"ל בכל הדורות לעשות שינויים בדרך אפיית המצות, אחר הבחינה והבירור שהשינוי הוא לטובה ולברכה, לתוספת הידור.

ואציין כמה מהשינויים:

שינוי ראשון - שידוע שמשנים קדמוניות היו הקעטשיקעס וכל הכלים של האפי' עשויים מעץ, והמאשין הי' עשוי ממתכת, והיה על זה גופא חלק מהנידון בין האוסרים למתירים, שהאוסרים אמרו שיש לחשוש שתכונת המתכת אינו מציל מחימוץ, אבל בדור האחרון חידשו לעשות כל מלאכת אפית יד ממתכת "נירוסטה" (בלע"ז lees$t sselniatS), שהוא בתכונתו קר מאוד, וכן קל לנקותו, וכן נוהגין המדקדקים, גדולי וצדיקי הדור והיראים והשלמים, כמעט בכל המאפיות של מצות יד (מלבד המאפיות של בית בריסק ועוד אחדים).

ובין והתבונן על זאת, שהרי הגה"ק הרש"ב מליובאוויטש זיע"א, כתב שכל מה שאסרו את המאשין מצה, התגלגל זה מאת השי"ת (אף שלא ידעו מזה האוסרים), למנוע מכשלה גדולה, כי המאשין עשויה ממתכת, והתברר ע"י מומחים שמתכת מחמצת מיד[1], עכתו"ד, והנה אעפ"כ כאשר נתגלתה המתכת "נירוסטה" שאינה מתחממת, ויש בה הידור לעשיית המצות כי לא נדבק בה בצק כמו בעץ, שוב נוהגים כולם בנירוסטה.

שינוי שני - שבדורות הקדמונים היו נוהגים לעשות הנקבים במצה ע"י קיסמי עץ, ובדורות האחרונים המציאו "מאשין" חדש הנקרא "רעדלע"ר". והנה מאשין זה ודאי לא היה לא למשה רבינו ולא לרבותינו הפוסקים ז"ל, ובאמת יש המשמרים את המנהג הישן לדקור בקיסמין של עץ, (כמו בצאנז ובבריסק ועוד), ובכל זאת כמעט כל כלל ישראל נוהגים במאשין ה"רדעלער" הזה, אף שיש בו שינוי.

ולא רק שיש בו שינוי, הנה עיין לקמן שהבאנו שחלק מרבותינו שאסרו את המאשין מצה היה זה מחמת החשש שישארו פירורין בכלים של המאשין, והנה חשש זה שייך בוודאי ברדעלע"ר. ובפרט שיש בו גם כיסוי, וזו מלאכה גדולה לנקות אותו. ובכ"ז נראה שהכריעו רבותינו שבמאשין ה"פינע"ר" אין חשש גדול כ"כ.

השינוי השלישי - מאשין של פינע"ר:

עוד התחדש בשנים האחרונות, מכשיר הפינע"ר. שהנה מלאכת הפינע"ר הייתה במשך כל השנים שעמד אדם והחזיק בידו מקל והיכה על העיסה. אבל בשנים האחרונות התחדש לעשות "מאשין של פינע"ר", ע"י שעשו שולחן מיוחד, העשוי מנירוסט"א וכנ"ל, וחיברו אליו בזיזים (sguL) ע"י ציר, מקל כבד העשוי מנירוסט"א.

ובכך נעשתה מלאכת הפינע"ן קלה מאוד, א. מפני שהפינע"ר אינו צריך להרים את כל המשקל המקל בידיו, כי הוא מרים אותו רק מצד אחד, ב. מפני שפעם עיקר מלאכת העריכה נעשתה בכוחו של הפינע"ר, והוא היה צריך להכות בכח גדול, אבל היום עיקר העריכה

1. וז"ל הגה"ק הרש"ב: (אגרות קודש הרש"ב ח"א עמ' שט"ז) "הרבנים הגדולים ז"ל, יראי ד' וחרדים לדבר ה' אשר בדור שלפנינו אסרו את המאשין,... שמעתי מר' יחיאל הלפערין שאמר לו חימיק ["כימאי"] ירא אלוקים ובר אוריין, אשר ע"פ חוקי הכימיה, בנגיעת העיסה בהמעטאל [מתכת] של הוואלצין, נעשה בה חימוץ תיכף ברגע זו. ואני מאמין אשר הרבנים הגאונים הנ"ל רוח ה' נוססה בהם לאסור בתוקף את המכונה מצד חשש הנורא הנ"ל, אף שהם לא ידעו מזה, וע"ד מ"ש בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' קע"ו ח"ג בשם האורים והתומים".

נעשית ע"י משקל המקל, דהיינו שהמקל עשוי מנירוסט"א כבידה, ועיקר הפינע"ן ועריכת העיסה נעשית ע"י כבדו של המקל.

ויש לציין שהרה"ק משינאווא זיע"א כתב הטעם לאיסור מאשין מצה, מחמת שמשמנים את המאשין בשמן, ויש לחשוש שהשמן יכנס לתוך העיסה, והשמן דינו כמי פירות שמחמיצין את העיסה במשהו. ועוד חשש שכתבו הפוסקים במאשין מצה, שיכולים להשאר על המאשין פירורים שקשה לנקותם.

והנה למכשיר הפינע"ר הזה יש ציר, ויש מקומות שנוהגים לשמנו, וגם יכולים להשאר עליו פירורים. וכנראה שמ"מ נהגו להקל בזה מחמת שמרחיקים את הציר מהעיסה. וראה בהמצו"ב מספר "אפיית מצות למעשה" עמ' 205 שמזהיר שצריך להניח נייר על מקום הציר, מחמת חששות אלו.

ב. איזור הלישה (פינערס)

ישנם במאפיה הרבה שולחנות ללשים (פינער"ס) כדי שלא יצטרכו להשתמש באותו שולחן, וכדי שלא יעכב הניקיון את המשך המלאכה, וגם יוכלו לנקות במתון ולנגבו ולבדקו בראוי, השולחנות מסומנות בא' ב' בכדי לדעת על איזה שולחן כבר השתמשו. הפינער ממתין ליד המגבל לקבל העיסה המוכנה ללוש ולוקח את העיסה לשולחן (בכשרויות רבות מונים את הח"י דקות משלב זה). ועורך אותה על שולחן חדש או שולחן שסיימו מלהשתמש בו עתה (שלא עברו 50 שניות מהעיסה הקודמת). על גבי השולחן (מחובר לקיר) ישנו מוט ברזל שבו לשים ועורכים את העיסה, מקום החיבור בין המוט לשולחן מכוסה בנייר כדי שלא ינתז מהשמן והמים (שלפעמים נשאר מהניקיון) שעל גבי חיבורי המוט לתוך העיסה, וגם משום שמצטבר שם פירורי עיסה קטנים שלא התעסקו בהם. זמן עריכת כל עיסה הוא כ3 דקות. באזור הלישה ישנם כמה שולחנות וכמה

אתה הראית לדעת מכל הלין, שכן ההלכה ומסורת הדורות, שמותר לעשות שינויים במלאכת אפיית מצות של מצווה, אחר שמתבוננים היטב בהלכה ובמציאות שהשינוי הוא לטובה, ואין בו חשש חימוץ ח"ו אלא אדרבא תוספת הידור ושמירה.

המצאת המאשין מצה בשנת תרי"ח

והנה כידוע בשנת תרי"ח המציא מר איציק זינגר מעיר ראפשוועי"ר שבצרפת מין מאשי"ן חדש לאפות בו מצות לחג הפסח. המאשין היה בנוי על גלגלי שיניים ושרשראות, וסדר המאשין היה כזה, שהיה נערך ע"ג המאשין עיסה גדולה ארוכה, (כעין מפה ארוכה), והבצק היה נוסע ע"ג המאשין, בערך ה' מינוט, ובתוך המאשין היו גלגלים שעורכים ומרדדים את הבצק. וחלק מהמאשינ'עס היו מכניסים את המצות גם לתנור. ועל מאשין זה התעורר הפולמוס הגדול.

האם אסרו מאשין מצה מטעם שאסור לעשות שום שינוי בדרך האפיה

ונבאר עתה, כאשר יעדנו, את דעת רבותינו האוסרים מאשין מצה. (ובשיטת רבותינו המתירים לא דנו כלל).

הנה יש הסבורים שהאוסרין כוונתם לאסור כל שינוי זיז כלשהוא בסדר עשיית המצות. ומטעם זה אסרו המאשין. וכבר ביארנו שהמנהג בכל גלילות ישראל אינו כן, וכבר עשו כמה וכמה שינויים, ששינו מאשין של רעדלע"ר, ושל פינע"ר, ושינו את הכלים למתכת נירוסט"א.

וגם בדברי האוסרים מבואר שאין זה טעמם, צא וראה למשל בדברי רבינו הדברי חיים זיע"א (בשו"ת ח"א סי' כ"ג), "הנה ראיתי תשובות גאוני זמנינו שהסכימו לאסור וצדקו מאד בדבריהם הגם כי על קצת דברים יש להשיב, אך די לאסור בזה במה שכתב הגאון מה"ר מרדכי זאב שראה בעיניו כי אי אפשר לגרור היטב הנדבק בו, וכמה מכשולים יוכל לבא בזה, אולם גם לדעתי הרבה טעמים על פי דין לאיסור, אך הם כמוסים אתי, כאשר כן קבלתי מפי מו"ח ז"ל שבכמות אלה הדברים אין לגלות הטעם רק לפסוק הדין בהחלט והשומע ישמע וגו' ולכן בדרך החלט אומר לכם כי העושה מצות על כלי זה הוא חמץ גמור".

והנה המעיין בדבריו בצדק יראה בפירוש שלא גזר רבינו הדברי חיים כלל שלא להשתמש בכל כלי חדש בעסק המצות.

ראשית הרי כותב בפירוש שיש הרבה טעמים לאיסור, והם "על פי דין" כלשון קדשו, דהיינו שהמכונה לא הייתה מתוקנת על פי הלכות פסח שבשו"ע. ושנית שהרי כתב שהוא "חמץ גמור", ואם היה זה למיגדר מילתא, דאי שיש כח בידי חכמי ישראל לגדור גדר ולעמוד בפרץ, אבל אי אפשר "לגזור" על מצה שתהיה "חמץ גמור". ופשוט הדבר שהיה במאשין ההוא כמה חסרונות, שגרמו להמצות הנאפים שם שיהיה דינם מבורר ע"פ ש"ס ופוסקים כחמץ גמור.

וכפי שפירט שם עניין אחד, שאי אפשר לגרור את הפירורים שנשארים על המאשין, והם נשארים זמן רב על המאשין ומחמיצים, ואז נדבקים להמצות.

וכן מבואר בדבריו לקמיה, שכתב וז"ל "ועוד זאת אודיע כי העיד לפני אדם חשוב סוחר נכבד מפה, שהיה אשתקד באונגארין, וראה אצל קלי הדעת עושין מצות על המאשין, **והראה להם שהוא חמץ גמור**, ונתביישו מאד, וגם אמרו לו שהרב המתיר להם מתחרט מאד". דהיינו שהיה אפשר להראות בעליל ובמוחש על גבי המאשין, שיש שם חמץ גמור, באופן שגם המתירים יהיו מוכרחים להודות בזה.

וכן מבואר שם בסי' כד', שכתב וז"ל "והנה גוף המאשין לא ראיתי, ואולם לפי מה שציירו לפני נראה לי טעם גמור לאסרו אך לא רציתי לגלותו כי אין דנין רק בראות עין". דהיינו שסיבת האיסור אינה "שם מאשין", שאם כן לא היה צריך כלל שום ציור מצורת המכונה, אלא אדרבא הדברי חיים ביקש שיציירו לפניו את פרטי המכונה ותהלוכותיה, ועל פי זה דן.

וסיים בדבריו שם וזלה"ק "סוף דבר נראה לי בבירור שאסור ללוש על מאשין כזה". והיינו על המאשין המדובר שבו היו אופים מצות בימים ההם, במאשין ההוא אסור ללוש, והמצות שנאפו ע"י המאשין הזה הם חמץ גמור, מחמת כמה טעמים. אבל אודות שאר כלים שיתחדשו בפעם אחרת לא אמר הדברי חיים ולא כלום.

מה הם הטעמים לאיסור מאשין מצה, והאם הם שייכים בנידו"ד של בית האופה מצה בעקערי

ואפרט בס"ד כל הטעמים שכתבו הפוסקים לאיסור המאשין, ונחזי אנן האם הם שייכים בנידון דידן.

(ויצאתי בס"ד לחפש כל טעמי האוסרים, ועיקר הטעמים נמצאים בקונ' מודעא לבית ישראל (ברעסלויא תרי"ט) שהוציא הגר"ש קלוגר ובו תשובות האוסרים, וכן בתשו' שבשו"ת האלף לך שלמה או"ח בהשמטות, וכן בס' אמרי יהודה להרה"ק מסעקלהיד זיע"א חלק סוגיות הש"ס בתחילתו בקונ' מאשין מצה, ובס' ויברך דוד להג"ר ישראל דוד הרפנס שליט"א, בח"א סי' פ"ח).

א. **שבמצות מצווה בעינן לשמה, וכאן לא חשיב לשמה דהווי כח כוחו. וגם אם ימכרו המצות רק לשם שאר ימי הפסח ושלא לשם מצות מצווה, המון עם אין מבדילים ביניהם, וישתמשו בזה גם למצות מצווה.** (הגר"ש קלוגר זיע"א בשו"ת האלף לך שלמה סי' ל"ה)

וזה אין שייך כאן, כפי שהבאנו לעיל מהפוסקים באריכות, שיש כאן כח גברא בשלמות לכו"ע, כפי שבירר בספר אמרי יהודה, מגדולי האוסרין מאשין מצה.

ב. **שא"א לנקות את המאשין כראוי, כיוון שעשוי מחלקים קטנים, ויכול להישאר בהם חתיכות ולהחמיץ.** (הגרמ"ז איטינגא זיע"א בעל "מפרשי הים", בקונ' מודעה לבית ישראל סי' ב')

וזה אין שייך כאן כמובן, שהרי אין כאן חלקים קטנים אלא קטעשיקע'ס בלבד, ואין הבצק נוגע אלא בקעטשיקע"ס בלבד. והקעטשיק'ס יוצאים בקל ממקומם, ומחליפים אותם פעם בח"י מינוט, כפי המנהג).

ג. **הבצק שוהה על המכונה בלי עסק, ומחמיץ** (אמרי יהודה)

וכאן אין העיסה שוהה כלל בלי עסק ב"ה, אדרבא אינה שוהה אפילו רגע אחד בלי עסק גמור כאשר ביארנו לעיל.

ד. **עוד חששו, שבעשיה ביד יכולים להרגיש אם נשאר בקמח גרגיר חיטה שיכול להחמיץ העיסה, משא"כ כשאופים במאשין.** (טעם השני של הגר"ש קלוגר במודעה לבית ישראל סי' א').

וגם החשש זה היה שייך רק במאשין, שהיו מניחים בצק גדול לתוך המאשין (כמין מפה ארוכה), אבל כאן הרי מכניסים לתוך הקעטישקע'ס ביד כל חתיכת בצק בפני עצמו, וגם מוציאים אותו ביד, וממילא יכול להרגיש אם יש גרגיר שלם[2].

ה. **מנהג ישראל לעשות מצות עגולות ולא מרובעות, וטעם המנהג כי יש משום "ובחוקתיהם לא תלכו" במצה מרובעת.** (הגר"ש קלוגר, בשו"ת האלף לך שלמה השמטות לאו"ח סי' ל"ב וסי' ל"ו, ועי' שו"ת מהרי"א אסאד או"ח סי' קנ"ז עוד כמה טעמים שצריך לעשות מצות עגולות).

ובמאפייה דידן המצות עגולות כמנהג ישראל.

ו. **וגם חז"ל אסרו לעשות מצה בתבנית משום גזירה, וכמבואר בפסחים דף ל"ז. שאסרו "סריקין העשויים בדפוס", וכן מבואר במהרי"ל** (הלכות אפיית המצות אות ט"ו), (הגר"ש קלוגר, מודעה לבית ישראל סי' א').

2. ואגב יש להוסיף שבלא"ה הדבר ברור שנשתנה המציאות בזה, שהרי הגר"ש קלוגר כתב וז"ל "וגם זה אנחנו יודעים ששכיח שיהיה במצות חטים שלמים או שבורים, כי ימים ידברו שזה חמישים שנה זיכני ה' שאני מורה הוראה בעיירות אין שנה שלא יהי' נמצא שאלות כאלו", עכ"ל, אבל כידוע לכל, כיום אין כלל שאלות כאלו ולא מצינו אפילו אחד לאלפי אלפים שיימצא בתוך הקמח גרגיר שלם או שבור/

וגם זה אין שייך כאן, שלא עושים בדפוס אלא העריכה בידים וצורת המצה כמו כל מצות יד.

ז. במאפיות של המאשין הרבה פעמים היו צריכים לחתוך חתיכות מהבצק לפני התנור כדי שהמצות יהיו בשלמות, והיו מחזירים אותם שוב לתחילת המאשין, והדין שאם מחזירים בצק אחרי העסק לעיסה הוא מחמיץ. (מודעה לבית ישראל שם, מהר"י אסאד או"ח סי' קנ"ז, לבושי מרדכי או"ח קמא סי' פ"ד, וגם הרבה ממתירי המאשין מצה הודו בזה להאוסרים והורו שאין לעשות כן, עיי' קונ' ביטול מודעה)

וגם זה לא שייך כאן כמובן.

ח. מצינו בפוסקים שאם עוסקים בידים בבצק, ה"ז מונע אותו מלהחמיץ, אמנם מאן ימר לן שגם העסק במאשין מונע ההחמצה. (שם)

הרי גם בהאנד מצות נעשית העריכה ע"י קעטשיק, וא"כ מבואר שעסק בקעטשיק מונע החמצה, ואילו שאר מלאכת המצות הכל ביד.

ט. בתנור של מאשין מצה החום יותר נמוך, ולוקח זמן עד שהמצות נאפות, ויש לחוש שהמצה מחמיצה לפני שנאפית (עיי' תשובות והנהגות ח"ד סי' ק')

וכאן אין זה שייך כלל, שמיד בתחילת התנור יש חום גבוה מאוד (כ056 מעלות), כאשר ביארנו.

י. היו מאשינ'עס, שכל הבצק הארוך העשוי כמפה היה נכנס לתנור, ואז אמרינן חם מקצתו חם כולו, ואז מתחמם גם הבצק שלא נכנס לתנור, ויכול להחמיץ. (שו"ת חזון נחום סי' מ"ה).

וכאן אין שייך זה כלל.

יא. במאשינע'ס אופים יותר משיעור חלה ביחד, וכתבו הפוסקים שיותר משיעור חלה יכול להחמיץ. (עי' שו"ע הרב סי' תנ"ו ומ"ב שם סק"ז)

וכאן אין שייך זה כלל, שכל העסק הוא בחתיכות קטנות בגודל מצה אחת.

יב. סיבוב גלגלי המכונה גורם לחימום, ויכול להחמיץ הבצק. (מודעה לבית ישראל סי' ב')

וגם זה אין שייך כאן כלל, שאין כאן גלגלים כלל, רק הקעטשיקע'ס, שמתגלגלים כפי שמתגלגלים כל קעטשיק'עס של כל המאפיות. וכפי גלגול הקעטשיק הרגיל על גב השולחן מנירוסט"א לא מחממו, כך גלגול שני הקעטשיקע'ס זה על זה אינו מחממן.

יג. המאשין נמשח בשומן, כדי שילכו הגלגלים, והשומן ניתז לתוך העיסה, והו"ל מי פירות עם מים שממהרים להחמיץ. (מכתב הרה"ק משינאווא זיע"א, נדפס בדברי יחזקאל בתשו' שבסוף הספר)

וכאן אין משמנים כלל, שאין כאן מאשין ושרשראות וכו' שצריכים לשמן.

וכבר עוררנו לעיל שחשש זה שייך היום דווקא במאשין "פינע"ר" הנמצא ברוב בתי האופה של מצות יד הרגילים, כפי שהארכנו.

יד. עוד חששו שכאשר הלישה ע"י מאשין, יש לחשוש שהמאשין שולט רק בחלק החיצוני של העיסה, אבל בתוך העיסה נשאר קמח בעין בלי מים, ויכול להחמיץ אח"כ. (שו"ת לבושי מרדכי ח"א או"ח סי' פ"ד). **או שחששו שע"י הלישה אין המים מתפשט בשווה בכל העיסה** (אמרי יהודה).

גם זה לא שייך כאן כלל, שהרי הלישה נעשית בידיים ורק מלאכת הרידוד נעשית ע"י הקעטשיקע'ס הנ"ל.

טו. בשם החידושי הרי"ם זיע"א, שטעם הכמוס של הדברי חיים זיע"א לאסור היה מכיוון שבמאשין הבצק מחמיץ יותר מהר משיעור מיל, וביאר באמרי יהודה שהיינו מכיוון שבמאשין עושים עיסה קשה במיעוט מים, ורק ע"י מלאכת המאשין מתרככת העיסה, ובאופן זה אולי מחמיץ מהר עיי"ש (אמרי יהודה קונ' מאשין מצה סי' א').

כאן אינו כן, ששיעור המים ששמים בקמח הוא כרגיל, והעיסה היא כמו שאר עיסות, ואין מרככים את העיסה במאשין כלל.

טז. ע"י המאשין מקפחין פרנסת האלמנות והעניים, שהם הם האופים של המצות יד (הגר"ש קלוגר כתב שהוא טעם "ראשון שבראשון" לאסור המאשין, והג"ר שמעון סופר אב"ד קראקא אמר שהוא "טעם הכמוס" של הדברי חיים לאסור המאשין, עי' הגש"פ "שבט הסופרים" עמ' רכ"ב רכ"ג)

וכאן אין זה שייך, דגם בבית האופה זו יש פועלים הרבה שעושים כל עסק האפיה, (ובכלל היום אין העסק מסור לעניים).

יז. שבמאשין אין מקיימים מש"כ הרא"ש שמצווה על כל אדם לילך ולסייע באפיית המצות, ונפסק בשו"ע ריש סי' ת"ס. וגם עצם הטירחה במצות הוא מצווה ועבודה גדולה (הגרמ"ז איטנגא במודעה לבית ישראל).

והכא אדרבא, מגיעים "חבורות" לאפות במקום, ועושים בעצמם המצות בטירחא ועסק גדול, ודווקא כאן יכולים יותר לעסוק, כי בבתי אופה המצויים, העסק נצרך להיות דווקא ע"י הפועלים המומחים לזה.

יח. שהמאשין הגיעה מאשכנז, שהיא ארץ המתחדשים הרפארמע"ר שר"י, ואם נתיר להם זה יתירו גם מילה ע"י מאשין וכד'. (מכתב רח"נ דעמיבצער מו"צ דקראקא, הנדפס ב"ביטול מודעא")

וכאן אינו שייך כלל, כי המכונה נוצרה ע"י היימישע יודען יראי שמים

ובכן הראינו לדעת, שכל החששות שחששו במאשין מצה, אינם שייכים כאן כלל.

צורת הקעטשיקעס אינם חדשים מדור האחרון, אלא נהגו כן רבותינו באונגארין, גליציא ופולין, בהסכמת גדולי הפוסקים שאסרו מאשין מצה

ב. והנה ידוע מ"ש הרמב"ם (בסוף הלכות שמיטה ויובל) ש"הקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות", ובפרט בעניין חמור כזה של שמירה מחימוץ ואפיית מצות לפסח, ובכן הלכנו לדרוש את מסורת אבותינו ורבותינו, ומצינו שצורת הקעטישק'עס (מערוכים) של "מצה בעקערי", אינו חדש כלל, אלא כבר נהגו כן אבותינו ורבותינו "אין דער היים" בקהילות הקודש שלפני החורבן, היינו אותם שפסקו ונהגו איסור גמור במאשין מצה כחמץ גמור בל יראה ובל ימצא, אבל בכזה נהגו היתר גמור למהדרין בלי שום פקפוק. ונביא בע"ה עדויות לזה מכמה ארצות, היינו מפולין, גאליציא, ואונגארין.

אלא שמחמת המלחמה העולמית, נשתכח קצת האופן הזה של הוועלגערין, וכעת חזרו ויסדום בבית האופה זו של "מצה בעקערי".

עדות הגה"ק בעל תירוש ויצהר זצ"ל על צורת האפיה הזו, שנהגו בה גדולי עולם

ראשית נביא עדות נאמנה, מעד נאמן, ה"ה הגאון המופלג בדורו מוהר"ר צבי יחזקאל מיכלזאהן זצוק"ל הי"ד, שהי' מחשובי הפוסקים והמשיבים במקהלות החסידים בפולין בדורות העבר, מתחילה אב"ד קראניסבראד ופלונסק ואח"כ חבר ועד הרבנים בוורשא, מח"ס שו"ת תירוש ויצהר, שו"ת בית יחזקאל, דגן שמים, ועוד שאר ספרים.

ובשו"ת תירוש ויצהר, נשאל הגרצ"י מיכלזאהן על עניין זה, מאת הגה"ק ר' אבי עזרי זעליג שפירא זצוק"ל מקאזניץ, ותו"ד השאלה, שלפי דברי ועד הרבנים בוורשא (שעמם נמנה הגרצ"י), שפרסמו **שהם אוסרים מאשין מצה**, מה דעתם על האופן הזה, שמכניסים את חתיכת העיסה של המצה לתוך שני הקעטשיקע'ס (מערוכים), ויוצא מהם הבצק ערוך ומרודד.

בתשובתו מאריך הגרצ"י מיכלזאהן לפרט את דעות רבותינו האוסרים מאשין מצה, וכותב וז"ל, "כי עניין האיסור על מאשין מצות, אין ועד הרבנים [-דוורשא] הראשונים שהמציאו את האיסור, כי האיסור כנודע יצא מגאוני וקדושי הדור שלפניו אשר כל בית ישראל נשען עליהם, (...) **ושום רב לא יהין ח"ו להתיר מה שאסרו הגה"ק הנ"ל זי"ע**."

אמנם לעניין הקעטשיקעס הנ"ל, מבאר הגרצ"י, "אכן מה ששאל כ"ת לעניין הוואלצן [היינו "גלילים", שזה האופן שלפנינו], במקום וולגררהעלצער [היינו קעטשי"ק - "מערוך"], **בזאת נוהגים היתר בעירנו אף מהדרין**."

"ובשנת תרע"ה מפני סיבת המלחמה הגדולה ר"ל, נשארתי אז בקרלסבאד, והיו שם פליטים ממדינת גאליציא ערך חמשים אלפים מאחב"י, וביניהם **ערך שישים רבנים ורביים, נכדי צאנז בעלז וראפשיץ ועוד**, וביום ו' שבט הייתי באסיפה עם הרבנים ורביים, אודות להכין קמחא דפסחא, ... ושוב שכרנו בקארלסבאד דירות מיוחדת, והקמנו שלשה בית אופים גדולים לאפיית מצות, **והיה ג"כ באופן [של] הוואלקין** ["גלילים"], **שאחר שנעשה הטייגיל** [היינו העיסה של המצה], **לא הי' וואלגערהעצלר** [היינו מרדד], **רק ניתן בין הוואלקעס** [הגלילים], **ויצאה המצה בצד השני בין הוואלקעס [הגלילים]. והמצות נאכלו בבית הרבנים ורביים בלי שום ערעור וחשש ח"ו**".

ובכן אתה הראת שכוונת השאלה והתשובה היא על נידון דידן ממש, שמלאכת הרידוד נעשתה ע"י שמכניסים את העיסה בתוך שני הגלגלים, ויוצא משם הבצק ערוך למצה.

והנה כידוע באיסור המאשין מצה, היו ארצות שהתקבל להיתר גמור, כמו בליטא, והיו ארצות שהיו מתירין ואוסרין, כמו באונגארין, אבל בגאליציא ופולין נתקבל זה לאיסור גמור,. וכידוע בפולין גם גדולי "המתנגדים" אסרו את המאשין מצה, כגון רבי דב בעריש מייזליש אב"ד וורשא, וזה מלבד כמובן גדולי החסידים, הרה"ק החידושי הרי"ם, האבני נזר, ועוד, שאסרו את המאשין בתכלית האיסור.

והנה הגרצ"י מיכלזון היה חבר ועד הרבנים דוורשא, שהם היו גדולי הזמן - הג"ר מנחם זמבא, הג"ר יעקב מאיר בידרמן חתן השפת האמת וחמיו של ה"אמרי אמת", ה"ראשית ביכורים" הג"ר אברהם וינברג, ועוד, זיע"א.

וחברי ועד הרבנים פרסמו אז מודעה לחזק האיסור על המאשין. איברא כשנשאל הגרצ"י אודות הקעטשיקע"ס הנ"ל, שהשואל היה סבור שזה בכלל הגזירה, כותב בפשיטות, שאף

שאיסור מאשין מצה הוא איסור חלוט ואין רשות לשום אחד להקל בו, אבל הקעטשיקעס הנ"ל, כותב שזה אינו בכלל האיסור, ואין לו שייכות למאשין מצה, אלא אדרבא, **"נוהגים בזה בעירנו היתר אף המהדרין"**. צא ולמד שרבבות היימישע חסידישע יידן, חסידי גור ואלכסנדר ועוד, בעיר גדולה לאלוקים וורשא, שמאשין מצה היה אצלם איסור גמור, אפו מצות ע"י הקעטשיקעס הנ"ל למהדרין מן המהדרין, ברצון חכמים.

ועל זה מוסיף, שלא רק בוורשא כן, אלא כשהתגלגל בסיבת המלחמה לקארלסבאד, וגלו לשם רבבות מאחב"י, ובתוכם כשישים רבנים ורביים מחצרות צאנז בעלזא וראפשיץ, שכולם מאוסרי המאשין מצה שנחשב אצלם המאשין מצה לחמץ גמור, אמנם עכ"ז גם הם אפו ע"י הקעטשיקע"ס הנ"ל, ואכלו המצות לשם מצוה בלילה הקדוש, וזה היה אצלם לכתחילה שבלכתחילה "בלי שום ערעור ופקפוק". ואציין שזה היה בשנת תרע"ח, אך כשישים שנה אחר שיצא האיסור אודות מאשין מצה (בשנת תרי"ח), ואותם הרבנים והרביים הכירו היטב את איסור המאשין מצה, שהיה בימי אבותיהם.

והנה ראיתי מהמערערים והמרעישים, שכותבים שהתירוש ויצהר רק מביא איזה עובדא שהיה בשעת המלחמה, ואין להביא ראיה משעת מלחמה שהיא שעת הדחק וכו'.

אבל זהו היפך האמת כאשר יראה כל הבוחן ביושר. שהרי התירוש ויצהר נשאל שאלה הלכה למעשה, בשעת שלום, בפולין בשנת תרצ"ד. והוא משיב על זה להיתר גמור וכותב שאפילו מהדרין נוהגים בזה!

אלא שהוא מצרף לזה "מעשה רב", והוא כותב שהוי עובדא, ובקארלסבאד הוא היה האחראי על אפיית המצות של רבבות בני ישראל שגלו לשם מחמת המלחמה, וכותב שכן הנהיג שם, ומפרש בתוקף שהיו שם עמו ערך שישים רבנים ורביים נכדי צאנז בעלז וראפשיץ, וכולם אכלו מהמצות **בלי שום ערעור וחשש!** דהיינו שאף אחד מהם לא ערער כלל אודות סדר האפיה.

א"כ מבואר שהתירוש ויצהר מעיד שהיה הלכה רווחת אצל כל הרבנים הנ"ל, שאין שום חשש בהקעטשיקעס הנ"ל, וסברו שזה למהדרין מן המהדרין ואינו שייך כלל לעניין המאשין מצה.

(ובכלל אין שייך יעלה על הדעת שנכדי הרה"ק מצאנז אכלו מאשין מצה מחמת הדוחק! וכי לא ידענו מה שפסק הדברי חיים שהוא חמץ גמור. וזה פשוט).

ואציגה בזה כל דברי התירוש ויצהר, ויראה חכם ויוסיף לקח.

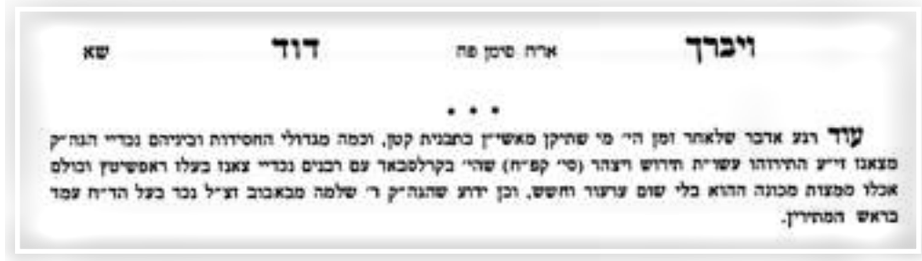
הגה"ק מהר"ש (הראשון) **מבאבוב זיע"א, נכדו כבנו של הדברי חיים זיע"א, התיר המצות הנ"ל**

ועוד זאת יתירה, כי ראשון המתירים של העריכה באופן הזה, היה מרן הגה"ק רבי שלמה מ'באבוב זיע"א (הראשון), נכדו חביבו ויליד ביתו של הגה"ק הדברי חיים מצאנז זיע"א, שהיה ראש וראשון לאוסרי המאשין מצה.

דף השער של דפוס ראשון של שו"ת דברי חיים שהוציא לאור הרה"ק מצאנז בשנת תרל"ה, ובו כתוב "הוגה ע"י הרבנים נכדי המחבר" הם הרה"ק מבאבוב והרה"ק מבארדיוב, שנסמכו על ידו לערוך את הספר ולהגיהו.

וכן מביא יבדלח"ט הגה"צ רבי ישראל דוד הרפנס שליט"א, אב"ד ישראל והזמנים ברוקלין ומח"ס נשמת שבת נשמת ישראל ועוד ספרים הרבה, בס' ויברך דוד (ח"א סי' פ"ח, עמ' ש"א).

ואעתיק לשונו, "עוד רגע אדבר שלאחר זמן [מהמצאת המאשין הידוע], הי' מי שתיקן מאשי"ן בתבנית קטן, וכמה מגדולי החסידות וביניהם נכדי הגה"ק מצאנז זי"ע התירוהו, עיי' שו"ת תירוש ויצהר סי קפ"ח שהיה בקרלסבאד עם רבנים נכדי צאנז בעלז ראפשיטץ וכולם אכלו ממצות מכונה ההוא בלי שום ערעור וחשש, **וכן ידוע שהגה"ק ר' שלמה מבאבוב זצ"ל נכד בעל הדברי חיים עמד בראש המתירין**".

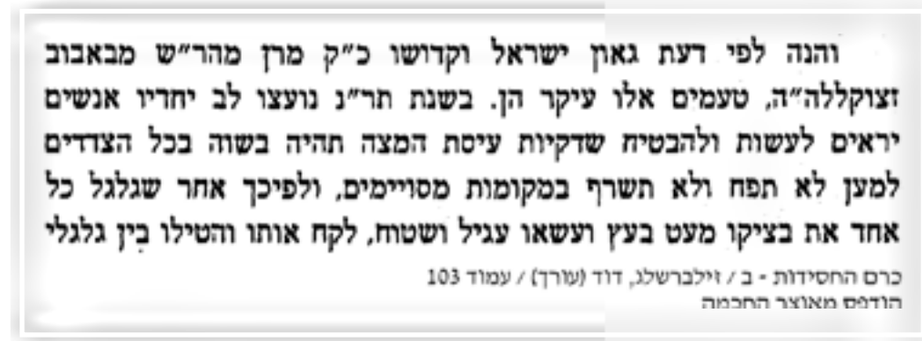


ויברך דוד שא

עוד רגע אדבר שלאחר זמן הי' מי שתיקן מאשי"ן בתבנית קטן, וכמה מגדולי החסידות וביניהם נכדי הגה"ק מצאנז זי"ע התירוהו עשו"ת תירוש ויצהר (סי' קפ"ח) שהי' בקרלסבאד עם רבנים נכדי צאנז בעלז ראפשיטץ וכולם אכלו ממצות מכונה ההוא בלי שום ערעור וחשש, וכן ידוע שהגה"ק ר' שלמה מבאבוב זצ"ל נכד בעל הד"ח עמד בראש המתירין.

אמנם לא הי' זה באותו העובדה של ה"תירוש ויצהר", בעת המלחמה בקארלסבאד, כי מהר"ש מבאבוב זיע"א נסתלק הרבה לפני כן, אבל, כפי שביררנו עתה אצל הגרי"ד הרפנס שליט"א, היה זה לפני כן, שכבר הרבה לפני כן התפשט בגליציה ההיתר בזה. ואמר הגרי"ד הרפנס שקיבל כן מזקני חסידי באבוב יצ"ו.

ועוד האריך בזה האי ספרא רבא לבית באבוב, הרה"ח חיים דוד באקאן שליט"א, מוציא לאור הספר "המעלות לשלמה" אודות הרה"ק מהר"ש מ'באבוב, בקובץ "כרם החסידות" (ח"ב עמ' ק"א, ב"ב תשמ"ה), אשר עמד תחת נשיאות הרה"ק מהר"ש (השני) מ'באבוב זיע"א.



והנה לפי דעת גאון ישראל וקדושו כ"ק מרן מהר"ש מבאבוב זצוקללה"ה, טעמים אלו עיקר הן. בשנת תר"נ נועצו לב יחדיו אנשים יראים לעשות ולהבטיח שדקיות עיסת המצה תהיה בשוה בכל הצדדים למען לא תפח ולא תשרף במקומות מסויימים, ולפיכך אחר שגלגל כל אחד את בציקו מעט בעץ ועשאו עגיל ושטוח, לקח אותו והטילו בין גלגלי

כרם החסידות - ב / זילברשלג, דוד (עורך) / עמוד 103

כרם החסידות _____ קא

הרב חיים דוד באקאן
ניו יורק

בשנת תר"נ נועצו לב יחדיו אנשים
יראים לעשות ולהבטיח שדקיות עיסת המצה תהיה בשוה בכל הצדדים
למען לא תפח ולא תשרף במקומות מסויימים, ולפיכך אחר שגלגל כל
אחד את בציקו מעט בעץ ועשאו עגיל ושטוח, לקח אותו והטילו בין גלגלי
מחבת שהיו סובבין כמכונה הנ"ל בזעיר אנפין ונטלו בצד השני מרוקע
ודק ונתנו להמנקר ותיכף הוכנס להתנור. כ"ק אדמו"ר הקדוש החיד להם
לעשות כן באומרו שהוא יודע ועד שלא על זה היתה כוונת מאורו זקינו
הד"ח באיסורו,[4] וכיון שאין בזה יותר שהיות מגלגלי יד שאין כאן חיתוך
העיסה והחזרה שניה[5] וכן אין דחיקת הגלילים על העיסה יותר מבידים כי
העיסה קשנה ונם אינה מתרככת הרבה מכרגיל, הלכך אין לאוסרה ומותר
אף לצאת ידי חובת מצות מצוה. אולם מובן מאליו שהוא בעצמו ועדתו
לא השתמשו במכונה זו[6] רק עשאו הכל בידים כקדם כדי שלא להפסיד
יגיעות חיעה ועמל יותר שהוא תיקון גדול, אבל אם לדין מותר הוא.[7] וכן
עשו על פיו בעיירות רבות ומהן: קראקא. טארנא. אושפצין. וואדאוויץ.
דאברא. טשחוב. ועוד.

והנה מהר"ש מ'באבוב כידוע נתייתם בינקותו בעודו כבן תשעה שנים מאביו הרה"ק ר' מאיר נתן זיע"א, וזקנו הרה"ק בעל הדברי חיים זיע"א אספו אל ביתו, וגידלו וחינכו וכבן יקיר היה לו, ואף עליו סמך להוציא את הספר שו"ת דברי חיים, והוא הוציאו (ביחד עם דודו הרה"ק מבארדיוב). א"כ ודאי שהוא היודע והוא העד את דעת הדברי חיים לאמיתה, ופשוט.

והרי הדברים מעידים מעצמם, יתנו עידיהם ויצדקו, ואין להוסיף אחר הגה"ק הנ"ל ולא כלום לעניין הלכה, ולעניין מסורת, וכפי שמבואר שם שכבר עשו מעשה כן על פיו בגאליציא, במקומות אשר סרו למשמעת הרה"ק הדברי חיים ובניו.

אלא שהגרח"ד באקאן מביא שחסידי באבוב עצמם לא השתמשו בקעטשיקע"ס הנ"ל, אבל מפרש להדיא שלא היה זה משום איזה חשש שמצא ופקפוק בכשרות והידור המצות, שאם כן לא היה הרה"ק מתיר את זה ח"ו, אלא רק מחמת שרצו להזיע יותר בעסק המצות, ע"י הקעטשיקע"ס הרגילים.

וכן היה מהדר בזה הגה"צ רח"י זילברברג זצ"ל מגאוני פולין

וכן היה מהדר להשתמש במצות שנעשו באופן הנ"ל הגאון הצדיק המפורסם רבי חיים יעקב נפתלי זילברברג זצוקללה"ה [תר"י -תר"צ], שהיה רב דויערשוב, ואח"כ רב בוורשא, מח"ס ענפי זית ועוד ספרים, (והי' מראשי המדברים באותו הדור כידוע, ותלמד חבר לגדולי הדור, "והי' נוסע לאדמורי"ם הגה"ק מטשעכנאווי זי"ע, הגה"ק ר' ישראל סלנטר זי"ע, והגה"ק מגור זי"ע בעל שפת אמת" - מתולדותיו בהקדמה לספר "דרכי חיים" עמ' 7), שהי' מדקדק ומחמיר גדול במצות, עד כדי שדרכו הייתה שלא לאכול מצות כלל בפסח לרוב חשש חימוץ, מלבד שש מצות מצווה לשני לילי הסדר (עיי' דרכי חיים שם), ואותם שש המצות היה מדקדק ליקח מה"וואלעק'ס", וכן אמר להגאון רבי יעקב מאיר

בידרמן זצ"ל [חתן האדמו"ר מגור בעל ה'שפת אמת' זיע"א], על המצות שנעשו באופן הנ"ל, "שאחרי שהמצה עודנה עבה מכניס המצה בהוולאעק שיהיה בדקות, שהוא טוב מאוד כי אין בזה חשש". כמו שסיפר כ"ז נכדו ויליד ביתו בשו"ת משנת בנימין סי' ס"ה.

וכן פסק ה"לבושי מרדכי" מ'מאד

כפי כידוע למכירי פרשת המאשין מצה, שהיה בזה הבדלים בין הארצות, והנה באונגארין נחלקו בזה המורים, אלו אוסרין ואלו מתירין. ואחד מחשובי האוסרים, היה הגה"צ רבי מרדכי ווינקלער זצוק"ל אבד"ק מאד בעל הלבושי מרדכי, שהאריך לחזק איסור מאשין מצה, ולחזק שינהגו בזה איסור אפילו שיש מתירין בדבר. עיין בדבריו או"ח מהדו"ק סי' פ"ד ופ"ה, ובחלק יו"ד תליתאי סי' מ"ד, ובחלק יו"ד רביעאי סימן ר"ע.

וגם הוא פסק להיתר הקעטשיקע"ס הנ"ל במתכונת "מצה בעקערי", שאין זה בכלל מאשין מצה, אלא מותר.

דעיין בדבריו או"ח קמא סי' פ"ד, שמאריך בדין המאשין, וכותב שהוא בצעירותו היה אצל המאשין שאסרו הדברי חיים, וראה היטב כיצד היה הילוכו, ומתחילה דן האם אפשר שהלישה (פינע"ר) יהיה ע"י מאשין, אבל חושש בזה שאולי אין המאשין שולט בכל העיסה ללוש בה, ולכן פוסק שהלישה צריכה להיות ע"י אדם, ואז אם העריכה תהיה ע"י קעטשיקע"ס המחוברים זה לזה, אין כאן שום חשש.

וז"ל "על כן לענ"ד צריך האיש הלש ללוש היטב כנהוג בוועלקער העלצער בלא מאשין, ואם אח"כ נותנים למאשין, שלא יצטרכו הוועלקערער לקטף ולחלוק, לענ"ד אין כאן חשש, כן נראה לענ"ד."

סיכום דברי גדולי הדורות ומנהג אבותינו להתיר למהדרין

והנה הבאנו בס"ד ההוראה להתיר בזה, ונסכם דבריהם בקצרה.

וסיכום הדבר:

א. **הרה"ק מהר"ש** (הראשון) **מ'באבוב, הגרצ"י מיכלזון רב בוורשא בעל ה"תירוש ויצהר", והגר"מ ווינקלער בעל ה"לבושי מרדכי" מ'מאד, קים להו בבריות כהאוסרין מצות מכונה,**

ב. **אמנם אעפ"כ פשיטא לי' כביעתא בכותחא שנדון דידן אינו בכלל איסור מאשין מצה שכוונו עליו כל הגה"ק שאסרו מאשין מצה ,**

ג. **וכן היה המנהג בדורות שלפנינו בעיר גדולה של חכמים וסופרים ה"ה וורשא יצ"ו, שאע"פ שנהגו שם לאסור בהחלט מאשין מצה, כדעת גדולי פולין** (ה"ה הגה"ק החי' הרי"ם, הגה"ק ר"א מטשכנוב, הגה"ק האבני נזר, וגם מרא דאתרא דוורשא הג"ר דב בעריש מייזליש, זיע"א), **אבל אפו את המצות באופן זה, ואכלו אותו למהדרין, רבבות רבנים וצדיקים וחסידישע יודן, בהכשר הגאוה"ק רבני העיר, "ועד הרבנים דוורשא" , וכן נהגו עוד גדולי פולין כהגה"ק רבי חיים יעקב נפתלי זילברברג זצ"ל.**

ד. **וכן נהגו גם עשרות רבות של צדיקים וקדושים מגליציא, מכל חצרות הקודש צאנז בעלזא וראפשיץ, וכולם כאחד אכלו זה למצות מצווה מהודרות.**

ה. **וגם הרה"ק מהר"ש מבאבוב זיע"א נכדו כבנו של הרה"ק הדברי חיים זיע"א, פסק להלכה למעשה שזה היתר גמור, ואינו בכלל "מאשין מצה", וכן הנהיג בכמה עיירות בגאליציא.**

ו. **וכן נהגו באונגארין ע"פ ה"לבושי מרדכי" מ'מאד,**

ז. **וגם בדורינו, הסכימו על על זה פוסקי דורינו, מרן הגרי"ש אלישיב זיע"א ומרן הגר"ש וואזנר זיע"א.**

מובן שאין בבית האופה הזו משום חשש מאשין מצה

ואחרי ראינו כל זאת, שיצא הדבר כבר להיתר לכתחילה, נתברר שאין בדבר הזה משום חשש "חדש אסור מן התורה", וגם מה שאמרו שאין להתיר בשום מאשין, כיוון שאם יאפו במאשין כשר ע"י זה יגרום שיאפו לאח"כ גם במאשין שאינו כשר, (והגה"ק מסאטמאר זיע"א כתב דזהו הטעם הכמוס שכתב הדברי חיים זיע"א לאסור המאשין מצה - עיי' ויואל משה מאמר א' סי' קמ"ג), או שיש שכתבו בנוסח אחר, שאחרי שכתב הדברי חיים זיע"א שאוסר מטעם הכמוס, א"כ סגר בעדנו הדלת כי אין אנו יודעים טעמו, וכל טענות כיו"ב, אין זה שייך כאן כלל, ולכן נהגו בזה היתר כנ"ל, כי מה שמצמידים הקעטישקע"ס זה לזה ומכניסים העיסה של המצה ביניהם, אינו נחשב "מאשין", אלא הוא רק סיוע למלאכת הוועלגער הנהוגה מקדמת דנא, ואינו נחשב "שינוי" ממסורת הדורות, ואינו בגדר מה שנאסר מהד"ח ושאר גדולים, וברור.

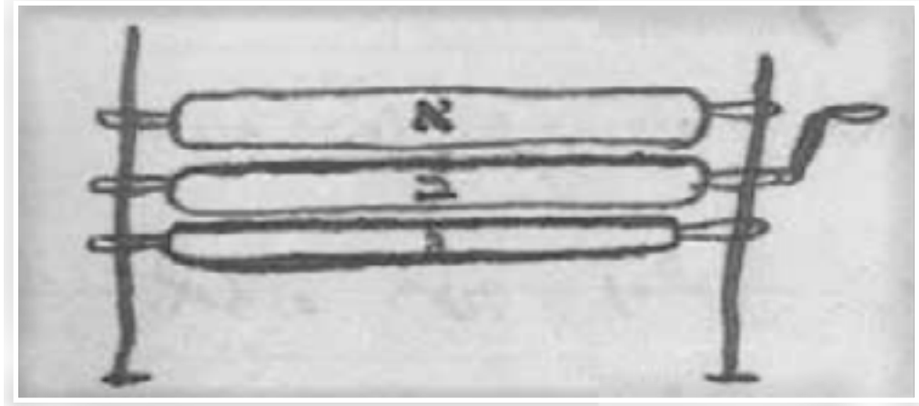
מה שכתב בשו"ת באר משה ירושלימסקי להחמיר, באיזה מאשין היה

אמנם יש דנים אודות הקעטשיקע"ס הנ"ל, מחמת תשובה שנדפסה מהגאון רבי משה נחום ירושלימסקי זצוק"ל המחבר ספר באר משה, (בחלק "כליל תפארת", סי' נ"ז), שנשאל ע"י הגה"צ רבי צבי מאיר ראבינאוויטש זיע"א בן הרה"ק התפארת שלמה מראדאמסק, בעניין מאשין שנעשה למלאכת הוועלגערין וואלצין, והשיב להחמיר בזה.

אמנם כד נידוק נראה שאין המדובר כמו בנידון דידן, דז"ל הרה"ק רצ"מ רבינאוויטש בשאלתו בתיאור גוף המאשין, וז"ל: "ואצייר אותה לפני מעכ"ת כדי שיוכל להבין מהותה, וזה תוארה, עשוי שלשה וואלצין עגולים מכל צד של נחושת או של שאר מתכות חלקים מאוד, ונתונים בשני דפנות מזה ומזה, ובוואלץ האמצעי יש לה בית יד וא' עומד אצלה ואוחז בבית יד שלה ומסבב אותה בעגולה, ועי"ז מתגלגלים עמה (ע"י טריבעס הנעשים מחוץ להדפנות מזה ומזה) את שני הוואלצין, אשר האחד הוא למעלה מהאמצעי, והשני הוא למטה מהאמצעי, והכלי הנ"ל עומדת על שולחן אחד, היינו למשל מצד מזרח עומד ומסבב את הוואלץ האמצעי בבית יד שלה כנ"ל, ושני אנשים עומדים א' מצד דרום ולוקח טייגיל אחד כמדת מצה עשויה מעט דק ע"י גילגול מעט, ומכניס אותה בין הוואלץ הראשון להוואלץ האמצעי)כי יש ריוח ביניהם שיכנס ביניהם מצה עבה(, ומצד השני היינו מצד צפון עומד האיש השני ומוציא מצה ערוכה מבין שני הוואלצין הנ"ל, ונותן האיש השני העומד מצד צפון ומכניס עוד הפעם את המצה הערוכה הנ"ל לרחבה בין שני הוואלצין, בין האמצעי להתחתונה יש ביניהם מעט ריוח

כשיעור מצה דקה ויוצאת מצה שלימה לצד דרום כלולה בהדרה עגולה לא עגולה ממש, ונותנים אותה לאיש הרעדליר וכו'.

ובאחרונה נדפס (בקובץ שערי ציון ד'באבוב) כי"ק שצייר את המאשין, וזהו הציור:



והנה זה ברור, שבמאשין הנ"ל היה גם שרשראות שהחזיקו את כל הגלגלים, ועל ידי השרשראות הסתובבו גם הוואלצי"ן העליון והתחתון, כי בלי שרשראות אין אפשרות שהוואלץ אחד יסובב עוד שני קעטשיקע"ס. ונראה שה"באר משה" סבירא ליה שכאשר יש שרשראות, נחשב לכח כוחו וכפי שביאר האמרי יהודה הנ"ל, וחסר בכח גברא.

ועוד יש בזה חשש, שבשרשראות צריכים ליתן שמן בשביל שיסעו, והוא תמיד בחשש שיתיז מהשמן אל העיסה, כמש"כ הרה"ק משינאווא.

וע"ז כתב הבאר משה בסיום דבריו שם (בתשובה לחכמי ירושלים) "וגם כי המכונות שלא עשו שום התחדשות בענין הלישה רק בעריכת המצות, ג"כ לא נסתלקו כל החששות שחששו גדולי הדור".

אבל בנידון דידן של מערוכים ד"מצה בעקערי", אין בהם כלל שרשראות, אלא יש רק שני מערוכים, והם לא שונים מהמערוכים שמשתמשים באופן שמרדדים את המצה על השלחן, ואין בזה שום שוואנגקראפט, ולא נותנים בהם שמן, כאשר ביארנו כ"ז בסייעתא דשמיא, שלא שייך בהם כל הטעמים שכתבו על המאשין מצה, והם מותרים ומהודרים לפי שיטת רבוה"ק שאסרו את המאשין מצה.

מכתבי גדולי ההוראה שליט"א אשר ביקרו בעצמם בבית האופה "מצה בעקערי" ובדקו הדק היטב את כל אופן אפיית המצות.

יקד הנשרות
שע"י בד"ץ "חניכי הישיבות"

בסייעתא דשמיא, יום שנתלו בו המאורות, עשרה ימים לחודש אדר השני לסדר "וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור סלת חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן" ה' תשפ"ד לבה"ע.

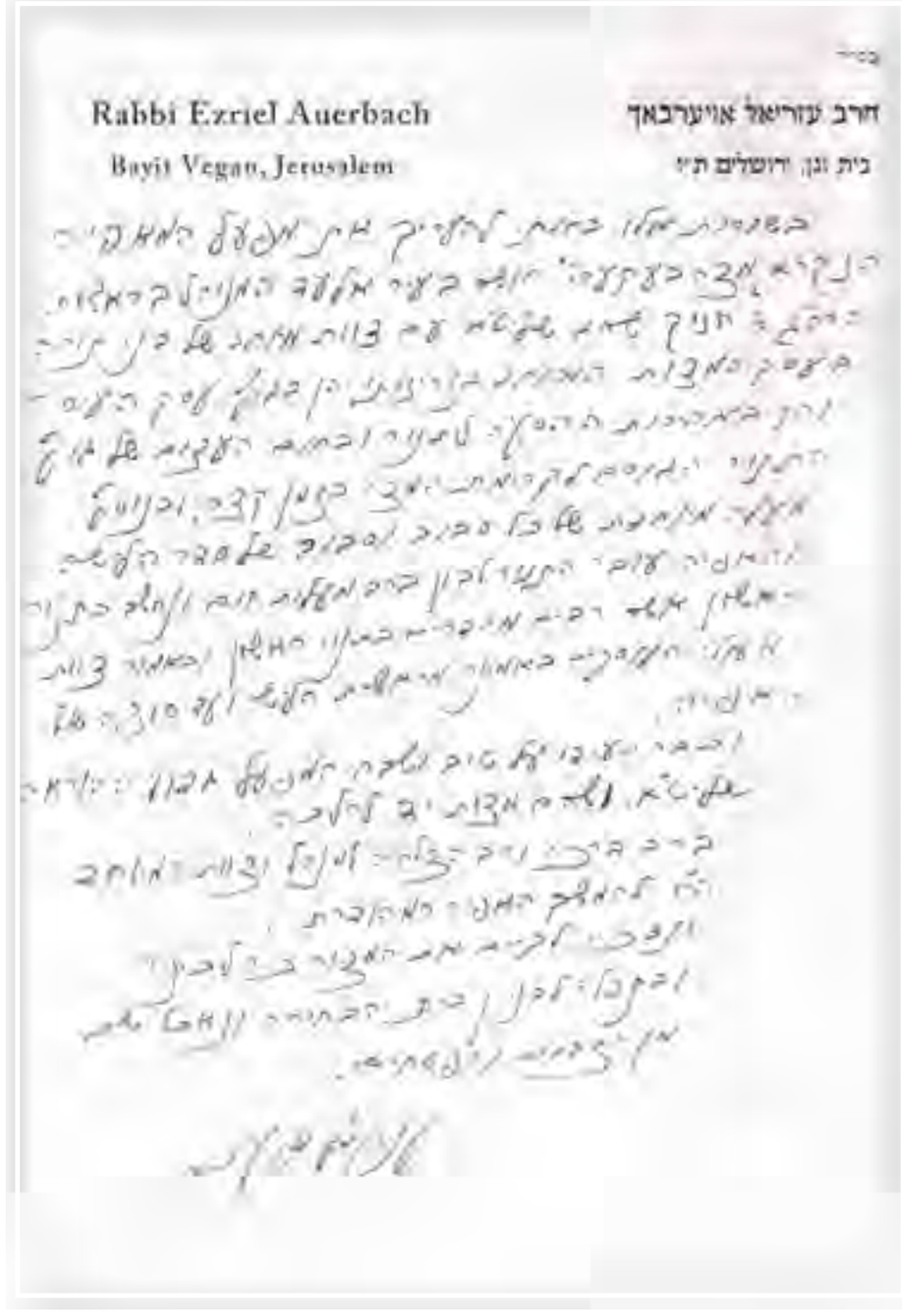
כתב אישור והשגחה

קאתינא בקן קולמסא לאודעי בכתב יושר דברי אמת, בדבר מאפיית מצות הנקראת "**מצה בעקערי**" בעיר אלעד יע"א. בו אפיית מצות יד בשלימותו. – ברחמים וחסדים מלעילא זכו להסדיר כשרות והידור המצה מנתינת המים ועד צאתו מהתנור, בו הושקע במחשבה דיבור ומעשה לכל שלב ממלאכת הקודש לבלתי תהא בו חשש כל דהו אלא להגיע לתכלית הידורו דשייכא לבו"ד. - בקיום "ושמרתם את המצות" שהוא משמרת למשמרת, ב"גברא" דהמתעסקים יהיו יראי ה' וב"חפצא" דהעיסה ועד המצה הוא לישתו עריכתו אפייתו ובדיקתם לאחריו, בדקדוק שאחר הדקדוק, שאף בנ"י הק' היוקד אש שלימות המצוה בקרבם תהא המצה כאכילת קודש בתמורת ק"פ, - ולמעלה בקודש שלימות מהירותו מרישא - נתינת המים ועד גמירא - מצה אפוי', אינו ביותר משלוש דקות.

על כן בד"ץ 'חניכי הישיבות' פרשה כנפיה להעמיד המאפי' תחת השגחתם, בראותנו דמנהלי המאפיה והעומדים בראשה שואלים ודנים ב'דבר ה" זו הלכה על כל אשר נראה להם בדקדוק והידור, בעומדים על משמר הקודש בקיום גבולות שגבלו הראשונים בשמירת המסורת לבלתי נטות ימין ושמאל. ללא כחל ושרק לדברים שיש בהן מן הדוחק. ובהא זוכה האוכלם "ומאן דנטיר לון מחמץ ושאור איהו גופי' נטיר מיצה"ר דלתתא" [זוה"ק פ' כי תצא, רפ"ב] כשם שמהפך החומר לקודש מהפך יצה"ר לטוב [ירושלמי סוטה פ"ג].

תפלתנו לא' חי לאכול בקרוב מן הזבחים ומן הפסחים, ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ופדות נפשנו אמן. וכימי צאתנו ממצרים יראנו הי"ת נפלאות בביטול מעיקין דישמעאלים, בישועה גדולה על עמו ונחלתו.

בס"ד



Rabbi Ezriel Auerbach
Bayit Vegan, Jerusalem

חרב עזריאל אויערבאך
בית וגן, ירושלים ת"ו

[illegible]

MOSHE BRANDSDORFER
RABBI OF
HEICHAL HORO'OH
JERUSALEM
3 ZONNENFELD ST, TEL. 972-2-5322775
HOME: 972-2-5370033

משה בראנדסדארפער
אב"ד ור"מ היכל הוראה ירושלים
נשיא בתי ההוראה "היכל הוראה" בארץ הקודש
מיסוד אאמו"ר מרן ה"קנה בשם" זי"ע
מחבר ספרי "היכל הוראה" תשובות והוראות
פעיה"ק **ירושלים** תובב"א

בס"ד יום שני כ"ד אדר א' תשפ"ד לפ"ק

הנני באתי בשורות אלו בעד מאפיית המצות **"מצה בעקערי"** בעיר אלעד יצ"ו, אשר מתנהלת ע"י האברכים החשובים דאינהו גופייה צורבא מרבנן, שבראש מעיניהם ההקפדה והדאגה להוסיף הידור על הידור בכל ענין אפית ומשמרת המצות ע"י רעיונות ופתרונות מיוחדים למנוע כל חשש דחשש של כל חימוץ ושהיה ח"ו.

זכיתי לבקר בה בס"ד מספר פעמים, ונוכחתי לראות בה הידורים ומעלות גדולות שאין בשאר המקומות, הן מצד מהירות האפיה הן בזריזות העובדים, שהינם כולם בני תורה ויראי שמים, והן מצד שכל התהליך נעשה בעבודת יד בלבד בלא שום חשש תערובת כוח אחר [כמו שכתבתי בספרי "היכל ההוראה" חלק ה' תשובה ל"ד].

ומפוקח ע"י משגיחים יר"ש **בהשגחת מערכות הכשרויות, של הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א, והרבנים וועד הכשרות קהילת החרדים דליקוואוד.**

וע"כ באתי בברכה שיזכו לקיים המצווה הנשגבה ושמרתם את המצות בהידור רב ונזכה לאכול מן הפסחים ומין הזבחים וביאת גוא"צ בב"א

וע"ז באעה"ח

[illegible]

בס"ד

י"א אדר תשפ"ה

נשאלתי לגבי מאפיית המצות מצה בעקרי באלעד ולאחר שסיירתי במקום והראו לי את כל תהליך האפייה הנני להעיד כי הכל נעשה בעבודת יד ללא שום פקפוק ולכל הדעות, ויש במאפייה זו הידורים שאין במאפייה אחרת וכל העובדים הינם בני תורה ויראי שמים, ובדאי להדר במצות אלו.

מאיר סירוטה

מו"צ בהעדה החרדית

[redacted]

נתן בנימין שטיינמן

[redacted]

המחפיה 'מצות בעקעריי מלעד' נתוסד בשנת תשפ"ד ומיטות הבילוך הוא בעבודת יד ממש כלי שהמלאות וכל שלבי הכנת העיסה מנחיגת המים עד לחפיה נעשה בכח גברא בלי סיוע מכני כלל

כל הכלים והמומחים יודעי כיצה המבקרים במפעל מחפלחים מהזריזות המופלאה שמנחיגת המים על הכניסה לחנור לוקח פחות מ3 דקות, בטפף להזכירות והחומרות היחידות והקיימות בכל כלי העבודה כלמור המצה נלפות בזריזות יהירה וכל הכלים מתחלפים כל 18 דקות מנחיגת המים (כרוב המחפיות המהירות מחעכים ה18 דקות ממן הגעת העיסה לקולחן ולא מנחיגת המים) הפועלים הם כולם חברים יר"ש ות"ל ליקרהל עומד על גביהם להזהירם לעשות לשמה ועי' שו"ת להורות נתן ח"י סי' ל"ח דברים טהרים בענין זו והכל נעשה בפיקוח תמידי של הרבנים המכשירים שליט"א

בקיטור לין פה שלולה של מלה מטוה ויחכלו עגוים ויכבעו, ומי שהיו מדקדק על מצת הגלפות ערב פסח בליל פסח יכול לחכול מלה זו להכזיחים ויקיים מצוה חקוכה זו, היחיד ממצות לחכילה שנשאר לנו בגלותינו כיזוע ועי' שו"ת חו"ם ח"ו סי' קל"ו, ויקיימו בחכלית השילוב

וע"ז בעה"ח לחזק ידי העוסקים במצוה הכיבה זו בהידור רב

שמעון אנשין
רב וטו"ץ ברמת בית שמש
רח' ריב"ל 46
טל: 029991633 פל: 0533144464

SHIMON ANSHIN
RABBI OF
RAMAT BEIT SHEMES
RIBAL ST. 46

בס"ד

אדר תשפ"ה

הנני בזה להביע את התרשמותי הטובה מהמצות של 'מצה בעקערי' אלעד

כאשר למרות כל השינוים והשכלולים בכלי הכנת הבצק והתנור – עם כל זאת הכל נעשה בעבודת יד בלי שום פקפוק!

כל זה בנוסף להידורים הקיימים רק במאפיות המהודרות – עוד הוסיפו הידורים שלא ראיתי עד הנה בשום מאפיה של מצות:

- מתחילת הכנת הבצק עד האפיה – הוא שלוש דקות בלבד.
- אחרי תהליך הרעדלען – אין על השולחן יותר משלוש מצות, ותיכף בלי שום שהייה מוכנסים לתנור.
- אחרי עשיית המייערע – היא מחולקת תיכף למתעסקים בעריכה, ואם נשאר בכל זאת, מתעסקים עם הבצק כהוגן [ושלא כמצוי שאין מתעסקים כלל, או גרוע מזה שרק מניחים הידים על הבצק ומחממים אותו].
- כל העובדים הם הייטישע אברכים.

בברכה

שמעון אנשין

הרב הגאון **רבי אברהם שלזינגר** שליט"א
מפקח בד"ץ חניכי הישיבות

בענין טבילת כלים חדשים והמציאות בכלים הבאים מחו"ל, ובענין הכשר כלים חדשים

דין טבילת קופסאות שימורים, צנצנות זכוכית וכלים חד פעמים

בימינו אין יום ויום שאנו לא עושים שימוש בכלים שונים שלכאורה חייבים טבילה. בקבוקי יין, צנצנות קפה, שימורים, וכו' השימוש בכלים חד פעמים כמו קופסאות שימורים ולאחריו גם תבניות אלומניום חד פעמים, התחילו בעיקר ב 100 השנים האחרונות . ובעקבות זה התעוררו השאלות לגבי השימוש בהם. א. קופסאות שימורים עשויים מפח, ולכן נחשבים 'כלי מתכת.' האם מותר להשתמש בהם לאחר פתיחתם ללא טבילה ב. בקבוקים וצנצנות זכוכית ג. כלים חד פעמים העשויים מאלומיניום.

קופסאות שימורים הבאים מחו"ל בוודאי היו ברשות של גויים בתחילה ועכשיו הם ברשות היהודי. ואם כן למה אנחנו לא מתחייבים בטבילה מיד עם הקניה של זה.

בשו"ת חלקת יעקב כתב - "בדבר הערעור מרב א' באמעריקא, על שמשתמשים בקופסאות של שימורים בלי טבילה ורוצה להרעיש את העולם." השאלה נשלחה אליו מבעל השרידי אש שסבר שאין צריך טבילה וזה "מכיון שהעולם אינם נזהרים מסתמא יש להם על מה לסמוך",

הסיבות שהתקבל בכלל הציבור שקופסאות שימורים אינם צריכים טבילה. כתבו בזה מספר סברות, ונפרטם:

1. אין בכוונתו של קונה השימורים לקנות את הכלי, אלא את המאכל.
2. בעלי בית החרושת (היהודים) הקונים את הכלי לא חייבים להטבילו מאחר ולגביהם זה כלי סחורה ולא כלי אוכל.
3. עד פתיחת הקופסא היא אינו כלי כלל אלא אריזה בעלמא שאינה ראויה לשימוש. (ובהמשך נבאר).
4. במקום שהטבילה לא מועילה ולא חייבה התורה את הטבילה, וקופסאות השימורים אי אפשר לטבול בזמן שהאוכל בפנים, ואחרי שהוציא כבר אין צורך בקופסא. כאשר אין לו צורך בכלי כזה. שמשליכים אותו, ואין שום סיבה וצורך להוציאם מידי טומאתם.
5. אם הוא צריך טבילה זה אפשרי רק לאחר שיוציא את המאכלים ויטבול את הקופסאות, ואח"כ להחזיר את המאכלים לקופסאות ולאכול. ועל זה יש לומר דכיון שמוציא אוכל מתוך הקופסא לשימושו, הרי הוא מוציא את המאכלים בהיתר, ושוב אינו צריך לטבול את הקופסאות, כיון שאינו צריך להם.
6. מכיון שתמיד אחרי השימוש זורקים את הכלי, לכן זה אינו בגדר של כלי סעודה.
7. אין צורך לשפוך את תוכן הכלי כי לעניין הטבילה זה נחשב שב ואל תעשה ולא נקרא שימוש, שהרי במקום בו היו מונחים המאכלים לפני כן הם מונחים כעת והבעלים לא עשה דבר.

אומנם בספר טבילת כלים [ד' הע' יט] מביא בשם מרנא החזון איש זצוק"ל שסבר שלאחר שפותחים קופסת שימורים. יש לרוקן את תוכנה, וניתן להשתמש בה רק לאחר טבילה, וכתב בשם החזו"א שלית ליה לחזו"א סברת המהרי"ל דיסקין שהקונה אוכל בצנצנת או בקבוק מותר לו להשהות ולרוקן כל פעם מעט (סעיף 5 לעיל). וכלי שנעשה על ישראל אינו צריך טבילה. והאמת שלא שמענו כמעט שנהגו כך תלמידי החזו"א להוריק מיד את קופסאות השימורים.

בקבוקים וצנצנות זכוכית. בצנצנות זכוכית ובבקבוקים המציאות שונה בשניים א. זה כלי שלעתים קרובות עשוי לכתחילה לשם כך שיעשו בו שימוש רב פעמי. [גם הדיון על יצירת כלי בעת פתיחת בקבוקים, זה על הפקק ולא

על הבקבוק עצמו] ב. דהרי במציאות יש רגילות לעשות בהם שימוש חוזר. לכן, לכו"ע יש לטבול כלי זכוכית בשימוש חוזר. אלא שיש מקום לשאול למה מותר כן להשתמש בזה עכשיו מיד עם פתיחתו, הרי זה כלי לכל דבר וחייב בטבילה. ואכן יש מאחרונים הסוברים שאם חושב להשתמש בכלי שוב חייב בטבילה. ובשו"ת אור לציון למרן הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל [חלק א' אורח חיים סימן כ"ד] כתב: **ומכאן יש ללמוד לענין טבילת כלי עכו"ם, שבצנצנות של קפה נמס וכיוצ"ב שקונים מבתי חרושת של עכו"ם, במקומות שלאחר השימוש אין מקבלים הבתי חרושת הצנצנות חזרה, ונועדו לשימוש חד פעמי, דאינם צריכים טבילה, ואפי' אם נמשך זמן עד שמסיים הקפה שבהם, ואפי' אם הוא בדעתו להשתמש בצנצנת לאחר שיסיים להשתמש בתוכנה, ג"כ נלע"ד שא"צ טבילה, דכיון דבשעת הייצור אינו נחשב לכלי, ורק בשעה שחושב הישראל הקונהו להשתמש בו ולעשותו כלי, רק אז חל עליו שם כלי, והרי הוא ברשות הישראל כבר, וברשותו נוצר כלי, בכה"ג לא בעי טבילה, ובפרט בכלי זכוכית שחיוב טבילתן דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מכלים ה"ה) דיש להקל כאמור, ודו"ק.**

בקבוקי יין

בחלק מהיקבים מוסיפים כיתוב על גבי התווית של בקבוקי היין "בקבוק חדש". או רק "ב.ח". וזה למה. בעבר בקבוקי יין ככל בקבוקי השתייה מזכוכית, היו מוחזרים למפעלים השונים, ושם היו רוחצים אותם היטב, ולאחר מכן היו עושים בהם שימוש חוזר, בקבוקים אלו אם היו באים מהגויים ודאי שיש חיוב לטבול אותם .

נידון נוסף הוא כשרות הבקבוקים הממוחזרים. ומאחר שזכוכית היא ספק בדינה האם ניתנת כלל להכשירה, ואולי בלעה איסור בשימוש הקודם. ובין החשש שהיה בבקבוק יין שאינו כשר (סתם יינם), ועל כן הבקבוק ודאי חייב הכשרה. והדרך היחידה להכשיר בקבוקים אלו זה עירוי ג' ימים. כמו שמבואר בשו"ע בהל' יי"נ, וזה כמובן לא מעשי לחלוטין. על כן הקפידו יראי השם להשתמש רק בבקבוקים חדשים. כיום בארץ ישראל ובעוד מקומות בעולם לא מאפשרים שימוש חוזר בבקבוקים. אלא כל הבקבוקים חוזרים למפעלי הזכוכית שם נגרסים ועוברים את תהליך היצור מתחילתו. וכתבנו בעבר, שלפני מספר שנים מצאתי במפעל באירופה המייצר אוכל ומכניס לצנצנות זכוכית. ונאמר לי שבצנצנות אלו משולב אחוז ניכר של זכוכית גרוסה ממוחזרת. ולדבריהם יתכן מצב שנשאר בתוך צנצנת הזכוכית שלפנינו חלקיקים של שירי אוכל וכדומה מהשימוש הקודם. ושאלתי על זה את מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א האם יש מקום לחשוש לשירי אוכל אלו. וענה לי שמאחר שהיצור של הזכוכית הוא בחום כה רב, אין חשיבות מציאותית והלכתית לחלקיקים אלו, והצנצנות שלפנינו מותרים לכתחילה.

מה דינה של צנצנת ריבה שהסתיים השימוש בה ועכשיו רוצים להשתמש בה שימוש נוסף. וכתב מרן רבי משה פיינשטיין זצוק"ל (אג"מ יו"ד ח"ב סי' מ'), שצנצנת זכוכית פטורה מטבילה - ובעיקר אם היא עשויה מזכוכית, שחובת טבילתה היא מדרבנן והוסיף: "וגם המקלים בכלי מתכת אין למחות בידם". וסברתו, שבעת שייצרו את הצנצנת, הכוונה לא הייתה לייצר קופסה לשימושים שונים אלא ליצור דרך להעביר את הריבה. לכן, הכלי בטל אגב המאכל, וממילא הוא פטור מטבילה. רק ריקון הריבה מהצנצנת - הוא המכשיר אותה לשמש ככלי, וממילא סיום הכשרתו של הכלי לשימוש נעשה ע"י היהודי שקנה את צנצנת הריבה ורוקן אותה, וכלי שעשייתו נגמרה ע"י יהודי כמובן פטור מטבילה, והביא ראיה מהגמרא [עירובין (כ"ו ע"ב), שמותר לקנות בכסף מעשר שני יין בקנקנו, למרות שאסור לקנות בכספים אלו דברים שאינם אוכל. ומסבירה הגמרא שעיקר הרכישה הוא היין, וממילא הקנקן בטל לגביו.

אומנם מביאים משמיה דמרן הגרש"ז אוירבעך זצוק"ל (שש"כ ט', יא) שצנצנת ריבה חייבת בטבילה מיד אם רוצים לחזור ולהשתמש בה. אמנם, אף הוא מחלק בין צנצנת זכוכית לקופסת שימורים - (כשהיא אטומה), ואז הופכת לכלי רק לאחר פתיחתה, שאינה חייבת בטבילה, שכן היהודי שפתח אותה הוא שהפך אותה ל'כלי' והוא שעשה את גמר עשייתה. (יש לדון גם בצנצנות קטנות (מנות) של ריבה ודבש שבהם ודאי אף פעם לא נעשה שימוש חוזר, האם דינם ככלי אלומיניום שיש הסוברים שלעולם אין שם כלי עליהם, ועל כך בהמשך).

אמנם כפי שכתבנו שבעבר כן היו עושים שימוש חוזר בבקבוקים עצמם. ואם כן יש להסתפק איך מותר להחזיר את הבקבוקים שאינם טבולים למפעל יהודי תמורת דמי הפיקדון, הרי למפעל אסור להשתמש בבקבוקים ממוחזרים

שאינם טבולים, ויש שרצו להסביר שזה עדין לא כלי סעודה אלא כלי אחסון. שהרי כוונת המפעל למכור את האוכל בלבד, ולשם כך מאחסן את האוכל בבקבוק, ואילו לגבי המפעל לא מדובר בכלי אכילה. ועל כן עדין לא מתחייב בטבילה. ויש לעיין בזה.

לפני שנים מספר היו שדרשו מיקב בארץ ישראל שעשה מיץ ענבים ויין עבור הציבור בשליחות הציבור [אוצר בית דין]. שיטבול את הבקבוקים טרם מילוי מיץ הענבים. וכמדומני שטעמם היה שגם אם תמיד המפעל כל מטרתו בבקבוק זה למכור את היין, כאשר המילוי נעשה בשליחות הציבור, זה נהיה שימוש מידי של הציבור בבקבוק, והוא חייב טבילה לפני המילוי. ואכן באחד מהיקבים הגדולים הותקן בשעתו מתקן רחיצה כאשר כל הבקבוקים עבורו בתוך בור הטבילה. אבל לענ"ד זה היה ניסיון אחד לעשות כך ולא היה לזה המשך .

אבל כל האמור לעיל זה רק אם לא עושה שימוש נוסף בקופסא למאכל אחרי השימוש בתוכנה המקורי, אבל אם מתכוון להשתמש בה פעם שניה וודאי אם מתכוון להשתמש בה בקביעות [מצוי אצל רבים המשתמשים לבישול ביצים קשות] , ואז יש לחייב טבילה, שכן רבים מהטעמים המפורטים לעיל לא שייכים.

טבילת כלים חד פעמיים - ועתה נבוא לדון בנוגע לכלים חד פעמיים. בניגוד לקופסת שימורים בה הסכימו כל (להוציא בדעת החזו"א שהבאנו לעיל) הפוסקים לפטור מטבילה בשימוש אחר הפתיחה משא"כ בכלי אלומניום ח.פ. הדין שונה, ובשאלה זו נחלקו הדעות. שתי נקודות לדיון בשאלה זו: א. האם כלי חד פעמי נחשב כלי. ב. האם שימוש חוזר בכלי חד פעמי משנה את דינו. ומצינו שדעת מרן בעל המנחת יצחק זצוק"ל וכן כתב החלקת יעקב שלא צריך טבילה כלל. לעומתו, בעל משנה הלכות מחייב בטבילה. וכן כתב הדרכי תשובה [יו"ד סימן ק"כ] שאין צריך טבילה כיון שאינם נחשבים כלי אכילה, שהרי אינם אלא כלי ארעי. וכתב מרן רבי משה פיינשטיין זצוק"ל בשו"ת אגרות משה [חלק ג' סימן כ"] לגבי תבניות אלומיניום ח.פ. שיתירה מזאת שגם אם האדם רוצה להשתמש בהם שימוש נוסף, אין צריך להטביל את הכלי. וז"ל: כלים אלו שא"א להשתמש בהם אף על פי הדחק רק ב' וג' פעמים אינם מקבלים טומאה, [ורק אם אפשר להתקיים הרבה זמן אך בשביל הזול אין משתמשין מסתבר דמקבל טומאה], וממילא אפשר דאינם צריכים טבילה.

כלים עם הכשר שאינם צריכים טבילה

כתב החכמת אדם [כלל ע"ג סעיף א'] כתיב בכלי מדין אך את הזהב וגו' וכו' ולכן אפילו להשתמש בו צונן אסור בלא טבילה וכו' ואמנם חכמים תקנו טבילה לכלי זכוכית כו' ובסעיף ד' ישראל שנתן כסף לאומן נכרי לעשות ממנה כלי או להיפך וכו' ולכן מטביל ללא ברכה וכו' אבל אם האומן נתן הטלאי אזלינן בתר האומן כיוון שיש לו גם כן חלק בכלי ולכן אם הנוכרי הוא האומן ונתן מקצת הכסף או אפילו הטלאי מטבילו בברכה ע"כ. והוא מהרמ"א [יו"ד ק"כ סעיף י'] ואם מקצת הכסף שנעשה ממנו הכלי של העובד הכוכבים צריך טבילה. וכו'

אם כן נמצא שכל כלי שהיה בבעלות גוי באופן מלא או חלקי, ועכשיו עובר לרשות הישראל, חייב מהתורה בטבילה. וישנם נידונים רבים בענינים אלו שאנו דנים אותם כדין דאוריתא.

פתרון הלכתי כדי לפתור את הכלי מטבילה ישנם שני אפשרויות א. שיהודי יעשה את סיום יצור הכלי. ב. שבזמן יצור הכלי, **כל** חלקיו של הכלי יהיו של יהודי. והנוכרי רק עושה את מעשה ההרכבה.

האפשרות הראשונה מחייבת שהות של בעל מלאכה יהודי במפעל בעת יצור הכלי. ושהוא יעשה מעשה של ממש בגמר היצור בכלי (למעשה ניתן גם לאחר קניית הכלי לפרק חלק מהותי בכלי, ויהודי ירכיב את זה, וכך יש גוף כשרות אחד בארץ ישראל שנוהג הלכה למעשה). האפשרות השנייה לכאורה יותר פשוטה. היהודי קונה מראש את כל החלקים הנדרשים ליצור הכלי, והם ברשותו המוחלטת של היהודי בעת היצור של הכלי. (וכפי שהבאנו לעיל לא מועיל שותפות חלקית, שאז חייב טבילה, ויש אומרים שאף עם ברכה)

בעבר ביקרנו במפעלים דומים בסין המייצרים מוצרי חשמל ביתיים שונים. מדובר במפעלי ענק המייצרים מגוון גדול של המוצרים הקיימים בשווקים, למדינת סין ולשאר מדינות העולם. כאשר לעיתים ההבדל היחיד כמעט בין היצורים השונים זה הלוגו שעל גבי המוצר שהחברה המזמינה והמשווקת במדינת היעד את המוצר המבוקש. וזה

מופיע תחת המותג שלה, וכן משנים גם את כיתוב הנחיות השימוש לשפת ארץ היעד. אומנם ישנם יצורים שהם ייעודיים כמו פלטה שבת שקיימים כמעט לחלוטין רק בשוק היהודי וסוגים של מיחמים לשבת. וכאשר יבואן מעוניין במוצר מסויים כגון קומקום, היצרן הסיני מציג לפני היבואן את סוגי הקומקומים שהוא מייצר. היבואן מציג לפני היצרן הסיני את דרישות הרשויות בארצו ואת דרישות הגרפיקה והכתובים השונים הנדרשים ליצור עבור לקוחותיו. וכאשר מגיעים להסכמה. חותמים על הסכם יצור. הסדרי תשלום - דרך כלל משלמים מקדמה לפני התחלת היצור, ולאחר סיום העבודה ובדיקתה על ידי נציג היבואן שהכן המוצר תואם את דרישות היבואן [למעשה בסין זה נדרש לבדוק את המוצר לפני שמשלמים, אחרת המזמין יקבל נעלים במקום קומקום] ואז משלם היבואן את יתרת התשלום. חשוב גם לדעת שיבואן המשווק מוצרי חשמל שונים, הוא מייצר את המוצרים השונים במספר גדול של מפעלים הפזורים ברחבי סין. ולכל מפעל יש את ההתמחות שלו ביצור סוגים שונים של מוצרים. מפעל המייצר מיחמים של שבת רגילים. דרך כלל לא מייצר מעבדי מזון ומפעל המייצר טוסטר לא מייצר מיקרוגל.

כאמור יבואנים שונים משווקים מוצרים שמצוין עליהם שאינם צריכים טבילה. במאמר זה אנחנו באים להסביר על האפשרויות העומדות לפני נותני הכשרות כדי להגיע לכך שהכלי אכן פטור מטבילה.

א. הפתרון הראשון שהבאנו שיהודי יעשה פעולה סופית בכל הכלים. זה למעשה הדרך הכי בטוחה שהכלי יהיה ודאי פתור מטבילה. מאחר שאנחנו יודעים שבכל כלי וכלי נעשתה פעולה בוודאות הפוטרת מטבילה. ואם גוף מוסמך לוקח אחריות על זה. זה אמור להיות ללא כל ספק לגבי חיוב או יותר נכון אי החיוב לטבילה של הכלי.

ב. הפתרון השני שהבאנו. זה שכל החלקים המיועדים ליצור הכלי יהיו בידי הישראל לפני תחילת היצור. ולזה יש שני אפשרויות הראשונה שהיא אפשרית בקושי רב. שהחברה היבואנית המזמינה את המוצר למשל קומקום חשמלי. דואגת לרכז מראש במפעל את כל החלקים הנצרכים ליצור הקומקום. והכול חייב להיות מרוכז מראש, מכיון שאם יחסר ולו חלק אחד שלא היה מראש. והוסיפו אותו במהלך היצור אנחנו באים שוב למצב של שותפות יהודי וגוי ומתחייבים בטבילה כפי שהבאנו לעיל. לאחר שכל החלקים נמצאים במקום מרוכז. קונה היבואן היהודי את כל החלקים לעצמו בקניין גמור. ואז הקומקום שיוצר עבורו בחלקים שהיו ברשותו טרם היצור פטור מטבילה. וכל זה בתנאי שהכשרות תעמיד משגיח במקום שיראה את כל מהלך היצור, שלא חסר למפעל חלק מסוים ויביאו ממקום אחר.

הפתרון הנוסף הוא לעשות מערכת קניינים המחייבים גם עשיית ברירה. והבעיות האפשריות בכל זה הם רבות. ראשית לדעת רוב הראשונים שחיוב טבילה היא דאוריתא אי אפשר לעשות קניין עם ברירה, שאינו מועיל בדאוריתא. ועוד שכדי לעשות את הקניינים האלו בצורה נכונה חייבים ידע עצום בדינים אלו של קניינים. וכל טעות יכולה להביא לכך שהקונה בארץ ישראל שמסתמך על נותן ההכשר יעבור על איסור דאוריתא שלא טבל את הכלי.

כדי להבין כיצד זה פועל, נביא בקצרה מתוך דברים שנכתבו על ידי נותני הכשרות כיצד זה נעשה (אחריות הקיצור היא על כותב מאמר זה).

השלב הראשון בדרך אל הפתרון מתחיל, כאשר היבואן פונה אל מערכת הכשרות ומבקש לפטור את כליו מן הטבילה. ראשית, עליו לתת 'הסכם הרשאה' לגוף הכשרות, על מנת להפכו למורשה, כדי שיוכל לעשות בעבורו את כל הקניינים הנדרשים מול המפעל המייצר. הסכם הרשאה זה מקנה לגוף הכשרות את הזכות להיות 'המייצג' הרשמי של היבואן מול המפעל המייצר, וכך יוכל להיות למפקח על כל הליך הקנייה והיצור. הסכם ההרשאה צריך להיכתב בהתאם לדיני ההלכה וחוקי המדינה בו הוא נעשה - על מנת שיהיה בר תוקף הלכתי וחוקתי.

בשלב השני, לאחר כתיבת הסכם ההרשאה, פונה הרב המשגיח עם ההסכם אל המפעל שבו חפץ היבואן לייצר ולייבא את כליו. כשבראש ובראשונה, שוכר מהם הרב המשגיח חלק משטח המפעל בתשלום ובהסכם חתום בצירוף קבלה שאכן שולם הכסף, שטח אשר יהיה שייך אך ורק ליבואן, ואף יסומן בסימון זיהוי ובשילוט מיוחד. זאת על מנת שיוכל לעשות את הקניינים הדרושים בשטח ששייך לו, ולמנוע מהיצרן אפשרות ששטח המפעל יקנה לו איזו שהיא בעלות על הכלים. השכרה זו כוללת לא רק את השטח בו יונחו הכלים, אלא גם את המכולות והאריזות בהם הם יוכנסו, הם, וכל חומרי הגלם שנועדו עבור יצור הכלים. חשוב לוודא: לאורך כל תהליך הקניינים, השטח עליו מונחים החומרים והכלים, נמצא תמיד בבעלות הישראל.

בזמן שהסחורה של היהודי נמצאת בשטח, אסור ליצרן להשתמש בשטח. (רק כאשר אין סחורה בשטח המסומן מאפשר היבואן ליצרן להשתמש בשטח ללא תשלום באם ירצה).

לאחר ההשכרה, הרב המשגיח ישלם ליצרן סכום כסף מסוים בשביל להיכנס עמו 'בשותפות בפוליסת הביטוח' של המפעל, אשר מבטחת ומכסה את המפעל. השתתפות זו נועדה במקרה של שריפה או גניבה של השטח והחומרים שנרכשו מאת היצרן, והפיצוי על האובדן שינתן מאת חברת הביטוח ילך אל היבואן. מכיוון שהיבואן הוא הבעלים הבלעדי על החומרים שכבר קנה. ודברים שאינם מכוסים תחת אחריות חברת הביטוח, לא יהיו באחריות היצרן והיהודי לא יוכל לתבוע את היצרן על אובדנם.

דבר נוסף, היצרן חותם ומצהיר באופן גלוי ומוסכם שכל חומרי הגלם אותם רוכש היהודי לצורך יצור הכלים, שייכים ליהודי בלבד בתום הקניין שיעשו, ואילו הוא מקבל את הסחורה רק בכדי לחבר את החלקים, וכל תשלום שהוא מקבל לא מקנה לו שום זכות על המוצר המוגמר, ולא מקנה לו שום בעלות - גם לפי חוקי המדינה וגם לפי ההלכה. היצרן אף נדרש להדגיש בשעת כתיבת ההסכם כי הוא מוותר על הזכויות שיש לאומן בכלי, וויתור זה נעשה בהתאם לדיני ההלכה ולחוקי המדינה, כך שלאחר חתימת הסכם זה, אין ליצרן שום אחיזה ובעלות על הכלים והחומרים, גם אם נעשו בהם שיפורים מועילים. הסכם זה נחתם בהסכמה ובהרשאה מלאה מתוך גמירות דעת של היצרן. בחוזה זה היצרן אף מסכים שבעלות הכלים היא שייכת ליהודי בלבד, גם אם עדיין היבואן לא קיבל את מסמך שטר המטען . (אמר הכותב א.ש. כפי שראינו לעיל - שמספיק גם משהו קטן השייך לגוי לחייב את הכלי בטבילה בברכה. ואם הוסיף הגוי משהו שהיה חסר לו לאחר כל הקנינים למוצר. הכלי חייב טבילה עם ברכה וכפי שכותבים המחברים עצמם לקמן).

השלישי, עורך הרב המשגיח את הקניינים בחומרי הגלם עבור הכלים העתידיים. הקניינים נעשים, ובכך קונה היהודי את כל חומרי הגלם בצורה גמורה ובבעלות מלאה - הן לפי חוקי המדינה והן לפי חוקי ההלכה. הקניינים שנערכים הם: א. קנין שכירות (של השטחים הנדרשים) ב. קנין כסף. ג. קנין שטר. ד. קנין חצר. ה. קנין סודר ותקיעת כף.

הקניינים נעשים על מנת לצאת ידי חובת כל השיטות והדעות בהלכות קניינים, כשהדבר החשוב וההכרחי הוא: עשיית תנאי, כי במקרה שאחד הקניינים יתברר כלא מועיל, הוא לא יעכב את תוקפם של שאר הקניינים.

חוב גדול להסביר ליצרן שהרב המשגיח הוא המורשה מטעם היבואן, וכן לפרט ולהסביר על דבר הקניינים והמשמעות שלהם, כדי שיהיה לקניינים תוקף ממשי, שהיצרן יבין על מה חתם והדברים יתנהלו בהתאם לכך.

בזמן הקניין, מוודא הרב המשגיח (א.ש. הבחור שנשלח לעשות את הקנינים) באמצעות מספר המודלים ולפי כמויות ההזמנה, שכמות החומרים והחלקים תואמת לכמות שהוזמנה על ידי היבואן, וכן שהחומרים והחלקים כולם שוכנים באזור המיוחד שנשכר לשם כך וסומן. בדיקה זו הינה חשובה במעלה, וזאת משום שאם חלילה יחסר חלק, עלול היצרן להשלימו ולהביאו ממקום אחר שאינו שייך ליבואן היהודי, דבר שעשוי לפסול את כל התהליך ולהפוך את הכלים לכלים של גוי המחויבים בטבילה.

בכדי למנוע את החשש הנ"ל מראש, אנו מחייבים את היצרן להוסיף עוד כ 3% מכל חלק שהוזמן, כך שגם במקרה שימצא חוסר או חלק שנשבר, החלקים שיתווספו יהיו בעצם גם שייכים ליבואן.

חובה לוודא בטרם הליך היצור שלא עורבבו בין חלקי ההזמנה כלים מוכנים מיצור אחר.

בשולי הפתרון - היבואן הוא בעלי הכלים מתחילה ועד סוף - מתחילת הייצור ועוד לפני, ועד שמגיעים הכלים אל החנות.

הקניין אינו חד פעמי, אלא צריך להתבצע בכל פעם לפני כל תהליך ייצור, זאת מפני שהמפעל אינו שייך ליבואן והוא אינו קונה את כל חומרי המפעל. אשר על כן, לפני כל תהליך ייצור, צריך לעשות שוב את הקניינים הדרושים.

בסיום הקניינים, היצרן מקבל הולוגרמות מסומנות, מקודדות ומיוחדות אותם הוא מדביק על כל כלי וכלי שהוא מייצר, על מנת לוודא שאלו הכלים שעליהם נעשו הקניינים (שימו לב!!! היצרן הוא זה שמקבל את ההולגרמות). ההולוגרמות ניתנות במידה מוגבלת ובהתאם לכמות שהוזמנה, כך שלא ניתן להוסיף ולערבב כלים שאינם שייכים

להזמנה זו.

על הרב המשגיח לוודא שמרגע יציאת הכלים מן היצרן והכנסתם אל הקונטיינר, כלים אלו סגורים בפלומבה ועד הגעתם אל מחסני היבואן (היהודי), הם נמצאים כל הזמן בבעלות יהודית.

במידה ולאחר כל תהליך היצור המפוקח והמוקפד, רכש בעל חנות גוי את הכלים מהיבואן, הכלים יהיו חייבים בטבילה. משום שמרגע הרכישה הם נכנסו תחת בעלות הגוי ונחשבים ככלי הגוי לעניין חיוב בטבילה. חשש זה קיים בעיקר בחוץ-לארץ אשר שם רוב בעלי החנויות הינם גויים. עד כאן תקציר דברים שנכתבו על ידי נותני ההכשרים הללו.

השאלות על פעילות זו הם רבות וקשות, וכפי שהם כותבים מדובר במערכת קנינים מורכבת מאד. שצריכים לעשות כל פעם מחדש בהרבה מאד מקומות יצור. ובכל המקומות האלו יש צורך לוודא שלא חסר גם חלק אחד (כפי שמצינו בשו"ע והחכמת אדם שהבאנו לעיל שאם האומן הגוי הוסיף משלו הכלי צריך טבילה) . וכפי שהכותב עצמו כותב שאם יחסר חלק אחד משל היהודי, לא עשינו כלום. וגם אם נותן הכשרות הוא תלמיד חכם מובהק, וגם איש כשרות מובהק. שיקח על עצמו לעשות את זה, יראה עד מהירה שיש קושי עצום שהמלאכה תהיה מושלמת.

בנוסף מקובל מאד במפעלים הסינים לתת עבודה לקבלני משנה. דהיינו יבואן מארה"ב מזמין מכולה של קומקום מהמפעל. והמקובל בכל מפעל סיני שהמפעל יגיד תמיד שאין לו בעיה לייצר את זה. גם אם הוא מלא בעבודה. ואז הוא שולח את ההזמנה למפעל אחר שעושה את זה עבורו. כאשר המזמין לא יודע את זה לעולם. והדברים ידועים לכל העוסקים במלאכת הכשרות במדינה הזו. וכאן גם לא יועיל ברירה שיעשו עם המפעל בגלל שהכלי יוצר בשלמותו במקום אחר.

והיות מדובר במפעלים העובדים בכל ימות השנה כולל שבתות וחגים, והאפשרות היחידה לפקח על זה היא רק בדרך של יהודי הנמצא ביצור לפחות יוצא ונכנס.

עוד יש לדעת שבדרך כלל כאשר יבואן מזמין מוצר במפעל, המוצר נשאר בידי המפעל גם לאחר סיום היצור, וגם לאחר התשלום של המזמין, עד שלב שזה עובר לידי סוכן המכס של היבואן או שעד שזה לאוניה, וגם דמי הביטוח משולמים על ידי המפעל ולא על ידי היבואן. ואחרי כל הקנינים הללו אם יקרה שטפון או שריפה במפעל דמי הביטוח עוברים למפעל ולא ליבואן. (נכון שבמאמר דלעיל כתוב אחרת, אבל כל העוסק בנושא יודע שכדי להגיע לזה יש צורך בשיפוי זכויות מסובך).

יש עוד נקודה שראויה לציון לעיתים מוצרים מגיעים בכשרות על שבת וכדומה מגוף אחד וכשרות על הטבילה מגוף אחר. ואין כל קשר בין שני האישורים. ובשיחה שקיימנו עם גופי כשרות הנותנים על עניין שבת. הם הבהירו לנו שהם לא קשורים לעניין הטבילה.

והעיקר, מתברר שלא תמיד רב מומחה עושה את כל הקנינים הללו , אלא ששולחים משגיחים צעירים לעשות אותם. והם ודאי שאינם מומחים בדינים מורכבים אלו. סיפרנו בעבר על המאמצים הגדולים שעושה מ"ר מרן הגאב"ד שליט"א כדי להעמיד את מכירת החמץ המוחלטת כדין. וכמה זמן מוקדש כאשר הוא לוקח מזמנו הטהור כדי לשבת עם הגוי לוודא שכל הקנינים יעשו כראוי. וכל שורה ופעולה נמדדת ונבדקת על ידי מרן הגאב"ד שליט"א ובית הדין הנמצאים איתו בעת שעושים את המכירה המוחלטת לגוי בערב פסח.

ועל כן הנראה לענ"ד **שכל** כלי החשמל המגיעים לארץ ישראל בשיטה של קניינים זו. יש חובה לטבול את הכלים לפני השימוש. ורק כלים שיש משגיח כל זמן היצור. או שעושים מלאכה בגוף המוצר ניתן להסתמך ולא לטבול אותם. ואומנם בכל זה לא באנו לפתרון הבעיה עם היה יד גוי באמצע הדרך. ואז הכלי מתחייב בקניה מחדש.

והוראתו המוחלטת של מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א שעד שלא מוברר לנו שהדברים נעשים בדרך שנהיה בטוחים שיוצאים ידי חובת כל הקנינים. והפיקוח על היצור שלא התערב משהו מהגוי, יש לטבול את הכלים ללא ברכה.

לשואלים הרבים: כל הכלים שאין בהם מערכות אלקטרוניות ניתנות לטבילה ללא חשש. ואחרי הטבילה יש לייבש מספר ימים ואז נחתן להשתמש.

שגג והשתמש בכלי לא טבול

חשוב לדעת שאם שגג והניח אוכל בכלי שאינו טבול ואפילו בישל בכלי שאינו טבול - לא נאסר האוכל באכילה, כפי שכתב הטור והביאו הרמ"א [סוף סימן ק"כ להלכה] בזה"ל: אם עבר והשתמש בכלי בלא טבילה, לא נאסר מה שנשתמש בו. וכתב הביאור הלכה [סי' שכ"ג ד"ה מותר להטביל] "משא"כ בכלי חדש גם אם ישתמש בו בלי טבילה אין המאכל נאסר ואע"ג דעביד איסורא במה שמשתמש בו בלי טבילה אפ"ה משום זה לא גזרינן שמא ישהה כיון דעכ"פ אינו אוכל איסור וגם אין איסור זה כ"א מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה הוא מה"ת "דאיסור השתמשות בכלי שאינו טבול הוא רק איסור דרבנן" דהינו שטומאת הכלי אינה אוסרת את המאכל אפילו לא מדרבנן. וזה לא רק בכלי זכוכית שכל חיוב טבילתו דרבנן, אלא גם כלי מתכת שחיוב טבילתו דאוריתא, על זה כותב הביאור הלכה שהמאכל אינו נאסר.

מניות ישראל במפעלים

רבים הם השואלים למה בימינו מברכים על טבילת כלים בכלים חדשים, כאשר ידוע שבימינו לחלק גדול מהחברות יש מניות, הרי יתכן שיש בהם גם בעלות של ישראל בדרך החזקת מניות וכדומה במפעל המייצר כלים. והתשובה לכך שגם כאשר קונים כלי שהיה בשותפות של גוי ויהודי יש להטביל את החלק שנקנה מהגוי, וכן מפורש בהגהות הגר"א כ"ח שנקט בפשיטות ששותפות עכו"ם מחייב טבילה בברכה, אומנם שיש שהבינו מהרמ"א ומהט"ז שלא לברך בשותפות, וכתבו שהקונה משותפות גוי ויהודי יטבול ללא ברכה. וזה אינו שדבריהם כאשר טובל כלי שהוא הוא עכשיו משותף ליהודי וגוי, ומשתמש בו במצב זה, ועל זה כתבו שאין בו דין טבילה, כי גם אחר שיטבול יישאר חצי ברשות גוי וא"כ לא הועיל הטבילה. משא"כ כאשר הישראל קנה משותפות של גוי ויהודי , ועכשיו זה בבעלות היהודי לבדו חייב לטבול בברכה.

הכשרת כלים חדשים

האם יש צורך בימינו להכשיר כלים חדשים - דבר תורה הוא שכלים שבלעו דבר איסור, כדי להשתמש בהם יש צורך להכשירם בהגעלה או בליבון. מצינו בתורה (במדבר ל"א) במלחמת מדיין, "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת. כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר וכו' וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים". ועוד מצינו לגבי בליעת כלי חרס לגבי קדשים שנותרו (ויקרא ו, כא.) נאמר: "וכלי חרש אשר תבשל בו ישבר".

ולמדו חז"ל מפסוקים אלה. שכל כלי דרך הכשרתו הוא כדרך השתמשותו. ולכן כלי מתכת שדרך השתמשותו הוא בבישול עם מים - דרך הכשרו היא גם במים. וזה על ידי שמכניסים את הכלי שבלע איסור אל תוך כלי אחר עם מים רותחים, וזה בשעה שהם רותחים (מעלים בועות רתיחה), המים שבכלי בעת רתיחתם מוציאים או מכלים את בליעת האיסור. וכן שלכלי חרס לא תועיל הכשרה, ואם בישלו דבר האסור בכלי חרס אין לכלי תקנה כי אם שבירה

אנחנו לומדים מזה על דרך הכשרה של כלי טרף שדרך תשמישו הוא לא במים כי אם על האש, כגון שפוד או מחבת שמטגנים בו ללא מים וכן תבנית אפיה שאופים באש או חום כאש בלא מים, הכשירו הוא על ידי ליבון שמשליכים את הכלי אל תוך אש עד שהמתכת תתלהט מהחום ובפעולה זו תישרף בליעת האיסור. כלים שנדרשנו ללבנם לא תועיל להם הכשרה במים. וכן שכלי חרס לא ניתן להכשרה.

אבל מה מקור הדין להכשיר כלים חדשים, שזה עתה נקנו, וברור שהם חדשים לגמרי, ומעולם לא בישלו בהם שום דבר איסור.

כדי להבין זאת נביא את תהליך ייצור הסירים והתבניות העשויים מאלומיניום. ושאר כלי המתכות. ראשית עלינו לדעת שכל מתכת הנמצאת בנינו היא חומר המצוי באדמה [כמו שמצינו במכרות הנחושת שעשה שלמה המלך] אבל בוודאי שלא כורים ומוצאים באדמה סירים גמורים כי אם חתיכות מתכת גדולות או קטנות. ולאחר תהליך ארוך הם מעובדים לחתיכות של מתכת. במצב זה הם עוברים למפעלים, כדי לעבדם ולעשות מהם לוחות גדולים

לשימושים שונים. תהליך היצור משתנה ממטרת השימוש במתכת. כאשר בעת הכנת האלומיניום וכל מתכת אחרת לעשיית כלים לשימוש באכילה, בזמן רידוד לוחות האלומניום מוסיפים שומן לתהליך. שומן זה יכול להיות שומן מהחי, האסור באכילה מדין נבילות וטריפות וכן יתכן שהוא שומן חזיר או משאר בעלי חיים טמאים; ואולי גם שומן דגים שאינם כשרים, כמו"כ מצוי היה גם שאף לאחר עשיית הלוחות, לפני רידודם לעובי הרצוי על ידי העברתם בין שני גלילי מתכת המסתובבים, כשביניהם מרחק כעובי הנדרש לעובי הרדיד, מורחים שומן על הלוח כדי לרככו ולמנוע פגיעה בלוח. בנוסף בסיום היצור מצוי (וזה קיים עד היום) שמורחים חומר להברקת הכלים.

יש שהעלו שאת כלי המתכת אפשר לעשות מגרוטאות ממוחזרות שחלק מהם ודאי טרף מעיקר הדין. (גם בארץ ישראל יש מפעל אחד המייצר ממתכת ממוחזרת). אולם כפי שכתבנו לעיל שאין כל שאלה על כלים המיוצרים מגרוטאות, מאחר והם ניתכים בחום גבוה מאד וכפי שמצאנו במשנ"ב [סימן תנ"א ס"ק ע"ו] אבל בטלאי שהוא נדבק על ידי האש, כמו שדרך לעשות בכלי בדיל שנקבו, שמטיפין עליהם בדיל שנתך באש הרי הם נכשרים וכו' לפי שעל ידי חום הבדיל נשרף כל ממשות האסור שתחתיו אם ישנו שם וכו' מצאנו בזה שהתכה בחום גבוה זו הכשרה מעליתא.

המפעלים המיצרים כלי בישול ואכילה, קונים לוחות מתכת מוכנים, ועל ידי תבניות - (שטאנ"ץ בלע"ז) שמסתובבים במהירות נוצר חום רב ולחץ על לוח המתכת - כאשר הלוח נמתח על התבנית, נוצרת צורת הסיר הרצויה. וכדי שהמתכת תימתח טוב על גבי התבנית, ולא יתהוו בה חריצים והיא לא תישבר, מורחים גם כאן שומן וסבון. [לגבי תבניות חד פעמיות זה שונה. תהליך היצור הוא הרבה יותר פשוט מאחר שמראש משתמשים ביריעות אלומניום בעובי הרצוי, ואין צורך בתבנית מחוממת. אלא מייצרים רק על ידי לחיצת מבלט דפוס, שבמכה אחת מייצר את צורת התבנית. לעיתים גם רדידים אלה עוברים מריחה בשומן ועל כן ראוי שלתבניות ח.פ. יהיה הכשר].

סוגי השומן שהיו משתמשים בהם בדרך כלל בעולם, הם לא היו שומנים כשרים. בשנים האחרונות מטעמים שונים השתנה המצב, וכיום יש מפעלים בעולם ובארץ הקודש המשתמשים רק בגריז [מין שומן סינטטי] שאין עליו כל שאלות של כשרות. על כן שכפי שנביא בהמשך, יש הסוברים שאין סיבה לחשוש לשומן הנמרח. ועל כן ישנם מפוסקי זמננו הסוברים שאין צורך כיום בהכשרת כלים חדשים משום שלדעתם זה מקובל בעולם שלא לעשות שימוש בשומן מין החי. ומאידך רבים הסוברים שגם אם זה רק ספק שכיום מורחים שומן מהחי, עדין זה ספק דאוריתא ויש להכשיר כלים חדשים.

והוראתו של מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א שמאחר שהדין שדין הכשר כלים הבאים מגויים הוא דאוריתא, וכל כלי שאינו ידוע לנו שהוא אינו אסור, הוא נשאר בדין שהוא חייב בהכשרה ויש להכשירו. אבל הוסיף שמאחר שזה רק הכשרה מספק ניתן להכשיר על ידי מילוי מים עד שפת הכלי, ולהביא לרתיחה. ולאחר הרתיחה להוסיף מים מקומקום רותח כדי שיגלוש לצדדים.

כלי טפלון

כלים המצופים בטפלון אינם ניתנים להכשרה מכיון שהחומר הזה "טפלון" הוא כעין פלסטיק חזק במיוחד המצפה את הכלי וכידוע פלסטיק לא ניתן להכשרה. על כן לא ניתן להכשירם וכפי שכתב המנ"ב [תנ"א ברמ"א סעיף כ"ו ובס"ק קנ"ז] שכלי כסף המצופים בזכוכית (לדעות שא"א להכשיר כלי זכוכית) לא ניתן להכשירם. והוראת מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א על פי הוראת מרן הגר"ש וואזנר זצוק"ל שכלים חדשים יש להכשירם בדרך חומרא, אבל אם נטרפו, אין להכשירם בשום אופן. כלים המצופים בחומר הנקרא נון סטיק ניתנים להכשירם מאחר שמדובר בציפוי חול/אבן המודבק, ואבן הרי ראוי להכשרה.

יש ששאלו מה מועיל ההכשרה בכלים שנמרחו בשמן, שכפי שכתבנו שהשומן נבלע בחום רב כשהוא יבש. ואם כן הכשרתו צריכה להיות בליבון ולא במים. אבל רבים הסוברים שמספיק להכשיר כלים חדשים בהגעלה, שהיא במים, ולא חייבים בליבון דווקא. [כך כתב בשו"ת הר צבי יו"ד (סי' ק"י) וכך ניתן ללמוד מדברי המשנה ברורה [סימן תנ"א סעיף כ"ד ס"ק קמ"ה] וכן המחופין בבדיל: ר"ל אפילו הן חדשים וג"כ מטעם הנ"ל שפעמים הציפוי

ע"י סובין או שחיפה כלים ישנים עכ"ד דהינו שגם עשה את הציפוי בסובין (שזה יבש) מועיל הכשרה במים. ועי' מה שכתב מרן החזון איש זצוק"ל בהלכות פסח (סי' קי"ט סוס"ק י"ט)]. וכאמור לעיל שמאחר שעצם ההכשרה כיום היא רק מספק רחוק, יש המורים שניתן להסתפק בהכשרה בבית על ידי מילוי הסיר החדש עד שפתו ולהביא להרתחה מלאה, וכאשר זה רותח להוסיף מים רותחים מקומקום לתוך הסיר כדי להביא לגלישה על דפנות הסיר.

וכפי שהבאנו לעיל שהוראת מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א שמאחר שחיוב ההכשרה לכלי טרף הוא מהתורה, כל זמן שאין ידיעה שהכלי החדש שהוא מרוח, אבל לא ברור לנו שלא נמרח בחומר אסור חובה עלינו להכשירו. וכן כתב בספר מנוחת אמת פרק כ"ט סעיף מ"ט כלי אלומניום נירוסטה וכלי כסף חדשים לפני השימוש בהם, יש המצריכים להגעילם, היות שבשעת יצורם כשהם חמים, מורחים אותם וכו' אין להשתמש בהם לפני שיכשרם. עכ"ל

הכשרה וטבילה של כלים גדולים מאד

כיצד ניתן להכשיר כלים גדולים מאד שהם לא ניתנים לתזוזה וודאי שאינם יכולים להיכנס לכלי אחר. שאלה זו יכולה להיות בכל בית עם סירים גדולים וודאי בכל מטבח של ישיבה ומוסד תורני. ואם לגבי **טבילת כלים**. בסירים ענקיים יש שני צדדי היתר. הראשון הוא שבארץ ישראל דרך כלל ההתקנה נעשית על ידי ישראל ובכל אופן חובה להקפיד שלפחות גמר ההתקנה יהיה בידי יהודי. וגם מוסדות בארצות העמים חובה עליהם להקפיד על כך שאת סיום התקנת הסיר המוסדי הגדול ייעשה על ידי ישראל. בנוסף יש האומרים שמכיון שבסירים שבמפעלים הבישול בסירים הגדולים זה רק חלק מיצור האוכל, סיר זה אינו נחשב לכלי אכילה וייש לעיין בסברא זו. לעניין **הכשר הכלים** מה שנוהגים כולם לעשות זה למלא מים עד סוף הסיר להביאו לידי רתיחה. ולאחר מכן לתת למים לגלוש על דפנות הסיר על ידי הכנסת מוט רותח או מים רותחים מקומקום. וכתב בחזו"א [מועד סימן ק"כ אות ה'] בכוח הכשרת הדופן הפנימית להוציא גם מה שבלוע בדופן החיצונית. אלא שהמנ"ב [סימן תנ"ב ל"א] כתב וכ"ז בכלי שאין דרך להכניסו לתוך כלי ראשון של חמץ רק שמשתמשין בתוכו ברותחין ולכן סגי בתקנה זו אבל כלי שתשמישו מבחוץ כגון קערה שכופין לפעמים על הקדרה או כלי ששואבין בה מהקדרה אין לה תקנה באופן זה דצד חיצון לא נגעל לכן צריך להכניס כולה ליורה עכ"ד דהינו שכל היתר זה הוא כאשר הדופן החיצוני דרך כלל לא בולע מהחמץ, אבל כלי שבולע בשני צדדיו כמו מצקת, יש להכשירו בשני הצדדים. ובזמן האחרון בעת נסיעה של מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א לבדוק מפעל מזון. ושאל כיצד מכשירים את הסירים הגדולים. וכאשר שמע שכך דרך הכשרתם, לא היה ניחא לו מזה. ולשאלתי אז מה כן לעשות הרי אין דרך אחרת להכשיר את הסיר. ומאחר שההכשר היה לדבר שבלע מהיתרא הסכים למעשה ההכשרה שעשו שם.

ביעור מעשרות

אנו עומדים בערב פסח של השנה הרביעית לשמיטה ובערב פסח (ויש אומרים בערב שביעי של פסח ועל כך בהמשך) יש חובה לבער את המעשר שני והנטע רבעי הנמצאים ברשותנו. ונבוא לבאר בקצרה כיצד יש לעשות את זה.

רובו של מאמר זה, נכתב מתוך דברים שכתב מו"ר מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א בקובץ תל תלפיות [קובץ ס"א חג הפסח תשס"ה]. וכל השינויים והטעויות הם באחריות הכותב (א.ש.).

א. נאמר בתורה (דברים יד כח) "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתן בשנה ההיא וגו'", עוד נאמר (דברים כו יב) "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואותך בשנה השלישית שנת המעשר ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה וגו'", מכאן למדנו שאחר כל ג' שנות המעשר חייבים לבער את כל המעשרות מהבית.

כלומר: בשנה הרביעית לשמיטה חייב לקיים מצות ביעור בפירות של שנה ראשונה שניה ושלישית שנשארו בידו, ובשנת השמיטה חייב לקיים מצוה זו בפירות של שנה רביעית חמישית ושישית שנשארו בידו. ולסלק מרשותו את כל חובות המעשרות שנשארו בידו.

ב. חיוב הביעור הוא בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, אלא שבזמן הזה אינו אלא מדרבנן, שהרי כל עיקר חיוב תרומות ומעשרות בזמן הזה אינו אלא מדרבנן וכפסק הרמב"ם והשולחן ערוך.

זמן הביעור

ג. זמן חיוב הביעור הוא עד ערב יו"ט האחרון של פסח, דהיינו ערב שביעי של פסח. וי"א בערב יו"ט הראשון של פסח.

ועל פי החזו"א נוהגים להחמיר לבער בערב יו"ט הראשון של פסח, דהיינו בערב הפסח. אמנם אם נזדמנו לו בחוה"מ של פסח דברים המחוייבים בביעור אפשר שיכול להמתין עד ערב שביעי של פסח ואינו צריך לבער מיד.

אופן הביעור

ד. חיוב ביעור כולל את כל הפרשת תרומות ומעשרות וחלה מפירות טבל שברשותו, ונתינת המתנות לבעליהן. דהיינו, תרומה ותרומת מעשר לכהן, מעשר ראשון ללוי, מעשר עני לעני. ומעשר שני ורביעי או מעות פדייתן טעונים ביעור מן העולם וכפי שיבואר להלן .

ה. דעת החזו"א שכהנים ולויים שלנו כיום שהם עולים על פי עצמן, אין להם דין אפילו של "כהני חזקה", ואין מצות נתינה לכהן ואף לא ללוי נוהגת כעת. לפי זה בעת שמגיע שעת הביעור אף שאינו חייב בנתינה לכהנים וללוים מ"מ חייב בהפרשת כל התרומות והמעשרות, וליתן או לזכות מעשר עני לעני, ובפדיית מעשר שני וביעורו מן העולם, וכדלהלן פרק ג'.

ו. "חלה" חייב בביעור. ואע"פ שחיוב חלה הוא משעת גלגול הבצק וזה היה אחרי ראש השנה של רביעית או של שביעית ואינו בכלל תבואות השנים החייבים בביעור, מ"מ כיון שהוא בכלל התבואות שחייבים בביעור התרומות והמעשרות חייב ג"כ לבער החלה. ועל כן יש לזכור להפריש חלה מהמצות בהגיע זמן הביעור,

החייבים בביעור

ז. אין אדם חייב בביעור מעשרות אלא אם כן יש לו מה לבער, ואינו חייב להשתדל שיהיו לו פירות כדי לקיים בהם מצות ביעור.

ח. גם נשים חייבות בביעור.

פירות החייבים והפטורים מביעור

ט. פירות שבהגיע זמן הביעור עדיין לא נגמרה מלאכתן, אע"פ שבאו לעונת המעשרות, פטורים מביעור.

י. אין דין ביעור אלא בפירות של שנה ראשונה שניה ושלישית שמתבערין בשנה רביעית, אבל פירות של שנה רביעית מתבערין במועד הבעור הבא. וכן פירות של שנה רביעית חמישית ושישית מתבערין בשביעית, אבל פירות של שנה שביעית מתבערין במועד הביעור הבא.

בירקות מה שקובע את השנה לענין הביעור, נחלקו בזה: י"א שלענין ביעור הקובע הוא שנת המעשר שלהן וי"א שהקובע הוא כשהגיעו הירקות לעונת המעשר.

ויש לחוש להשיטות שהקובע הוא עונת המעשרות, ולפיכך ירקות שהגיעו לעונת המעשרות לפני ראש השנה של רביעית יבער אותם ברביעית. וכן באם הגיעו לעונת המעשרות לפני ר"ה של שביעית יבערם בשביעית.

יא. ענבים וזיתים וכן שאר פירות מיבול נוכרי שנגמרה מלאכתן ביד ישראל, חייב בתרו"מ מן התורה. אבל הואיל וגדלו הכל ברשות הנכרים הדין בהם שתרומה גדולה מפרישה ונותנה לכהן, תרומת מעשר מוכרה לכהן, ומעשר ראשון הוא שלו לגמרי. ומעשר עני דעת רוב האחרונים שפטור מליתן לעני.

ולפי זה בהגיע שעת הביעור, אם הפירות טבולים למעשר שני, צריך להפריש כל התרומות והמעשרות, ולתת תרומה גדולה לכהן (ולהחזו"א המובא לעיל, בזמנינו אין נותנים לכהן), והמעשר שני או דמי פדיונו מאבד מן העולם.

יד. פירות חו"ל שבאו לארץ קודם גמר מלאכתן ונגמרה מלאכתן בארץ, דינן כנ"ל סע' י"א. אבל אם היו בבעלות ישראל חייבים בביעור כדין פירות ארץ ישראל

יג. פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ חייבים בביעור כדין פירות א"י.

יד. זה שאמרנו שפירות מעשר שני טעונים ביעור מן העולם, הוא רק כשנשארו אצלו פירות בעין, אבל תבשיל שיש בו מפירות מעשר שני ואינו בעין, אינו טעון ביעור מן העולם, שהתבשיל הרי הוא כמבוער. וי"א שזהו דוקא בירושלם ובזמן הבית, אבל חוץ לירושלים אין תועלת במה שהוא תבשיל שהרי חסר הבאה ולכן צריך לבערו מן העולם.

טו. יין של מעשר שני - י"א שאינו טעון ביעור מן העולם וכן פסק הרמב"ם ומקורו מדברי הירושלמי. ומ"מ יש לחוש ולבערו מן העולם מכמה טעמים.

פרטי דינים שונים

טז. מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו [כגון שהיה מחוץ לעיר או בחו"ל בשעת הביעור] ואין בידו האפשרות למנות שליח שיפריש עבורו, אם אין חשש שיבואו לאכול מפירותיו, יפריש תרומות ומעשרות ע"י קריאת שם, דהיינו שיאמר את נוסח הפרשה ויוסיף לפרט היכן יחול כל דבר, ואת המעשר שני ורבעי פודה, ומאבד את מעות הפדיון וכדלהלן בפרק ג'.

את המעשר עני או שאר המתנות יקנה לבעליהן ע"י שאדם אחר יזכה עבורן, או שמקנה לבעליהן על גבי קרקע.

יז. אם יש לו טבל שיש עליהם חשש חמץ חייב לקיים את ההפרשות, הנתינות והפדיון קודם זמן איסור חמץ.

ובאם הם סגורים בארון של מכירת חמץ, אם לא פירט במכירה שמוכר אותם וכגון שאין בהם חשש חמץ ורק מונחים בארון זה, יש לו לבערם. ובאם הוא טורח להוציאם ולהפריש תרו"מ, יפריש ע"י קריאת שם וכנ"ל בסעיף הקודם. ויכול גם להפקירם בפני שלשה וכמבואר להלן בפרק ב' ויכוין שלא לזכות בהם עד אחר הפסח, ואחר החג יפריש מהם תרו"מ ויבער את המע"ש מיד.

אבל אם יש בהם חשש חמץ ונמכרו לגוי במכירת חמץ, אינו חייב עתה בביעורן, אבל מיד אחר הפסח שקונה אותם חזרה, יש לו להפריש מהם תרו"מ, ולבער את המע"ש מיד.

י"ח. וועדות הכשרות שמניחים בנק של טבל ודאי לעשר מהם על פירות. ואם בזמן הביעור יבערו את כל הטבל שבידם, לא יהיה להם לאחר מכן ממה לעשר את מה שיקנו הסוחרים אחר פסח, יפקירו את בנק הפירות בפני

שלשה, ולא יחזרו לזכות את הפירות עד שיצטרכו לעשר על הפירות של הסוחרים, וגם אז, יזכו רק הנצרך בדיוק לשיעור שצריכים למעשר.

דין עבר ולא ביער

יט. אם עבר ולא ביער בזמנו, חייב לבער אח"כ, וכתב החזו"א שעובר בכל יום שאינו מבערו.

ורבים מגדולי האחרונים כתבו שמעשר שני שנתחייב בביעור, ועבר זמן הביעור, נאסר באכילה, ואינו יכול להעלותו לירושלם. ויש שהוסיף עוד שלא זו בלבד שנאסר באכילה אלא גם אינו מועיל לו פדיון, ולדבריו נמצא שאם נשאר עד אחר הביעור המטבע המיוחד לפדיון שלא יועיל אח"כ לחלל על אותה המטבע פרוטה כנהוג, אלא חייב לאבד את המטבע מן העולם. ומ"מ אפשר שיש להקל בזה.

כא. בדיעבד אם השהה פירות טבל ברשותו ועבר זמן הביעור, מיד כשנזכר יפריש תרו"מ, יפדה את המע"ש על מטבע, ויבער את המטבע בו ביום עד שקיעת החמה.

כמו כן אם קנה מן השוק פירות, קטניות וכיו"ב שנתחייבו בביעור אינם נאסרים, וצריך להפריש התרומות והמעשרות ולבערם בו ביום עד שקיעת החמה.

כ. אם שכח ולא ביער את המטבע של מעשר שני עד שקידש יום שביעי של פסח, אם נזכר בבין השמשות קודם שעברו כ-13 רגעים אחר השקיעה יקח פרי ויחלל עליו את המטבע ויאבד את הפרי.

כא. אם שכח ולא הפריש תרו"מ מפירות טבל שברשותו, עד שקידש יום שביעי של פסח, אם נזכר בבין השמשות קודם שעברו כ-13 רגעים אחר השקיעה יפריש תרו"מ. ויפדה את המעשר שני על פרי וכנ"ל בסעיף הקודם. ואם עברו 13 רגעים מהשקיעה י"א שיפקיר פירותיו כדי לינצל מלעבור על עשה. ויש שנסתפקו אם מועיל להפקיר אחר שכבר נתחייב בביעור.

מצות ווידוי מעשרות

כב, "מצות עשה להתודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר" (רמב"ם פי"א מהל' מעשר שני ה"א).

כג. זמן הוידוי הוא ביו"ט אחרון של פסח בזמן מנחה. ואינו מתוודה עד שלא ישאר אצלו אפילו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בוידוי "בערתי הקודש מן הבית".

כד. וידוי זה נאמר בכל לשון. וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו והוא המובחר, אלא שאם רצו רבים להתוודות כאחד מתודין,

כה. אין מתודין אלא ביום, וכל היום כשר לוידוי.

כו. כהנים ולויים מתודים אבל לא נשים.

וידוי בזמן הזה

כז. נחלקו הראשונים אם בזמן הזה נוהג מצות וידוי או לא, יש סוברים שנוהג אע"פ שאין בית המקדש קיים. ויש סוברים שמאחר ונאמר בפסוק "לפני ה" ביאורו דווקא במקדש.

ונוהגין שאין דין וידוי כלל בזמן הזה, כאמור שזה לא לפני הבית. ובנוסף גם לא קיימנו את מצווה מעשר שני כראוי (לא העלינו לירושלים כלל)

כח. יש שנתעוררו לקיים מצוות וידוי מעשר גם בזמן הזה וקוראים פרשת כי תכלה לעשר [דברים כ"ו פסוקים י"ב - י"ט] עד סופה.

דיני הביעור בספק טבל.

א. ספק טבל חייב בביעור, (לא דמאי). חייב בביעור מספק, ובאם הפירות מגידולי שנות מעשר שני, חייב בהפרשת כל התרומות והמעשרות, ובחילול ואיבוד המעשר שני.

ב. ספק טבל בפירות מגידולי שנת מעשר עני נחלקו פוסקי דורנו אם חייב בהפרשת כל התרו"מ בשעת הביעור, או רק בהפרשת התרומה.

ג. קופסאות שימורים, בקבוקי מיץ, קטניות יבשים, או ירקות קפואים וכדומה שיש עליהם השגחה מעולה ולא נוהג לעשרם שוב, אינם חייבים בביעור. אמנם שמן סויה, לנוהגים נחזו"א שיש להפריש מהם תרו"מ עליהם. חייבים בביעור.

ד. מי שיש לו קופסאות שימורים, בקבוקי מיץ קטניות יבשים או ירקות קפואים וכדומה ללא השגחה שניתן לסמוך עליה, החייבים בביעור, צריך כעת להפריש מהם תרומות ומעשרות ולאחר מכן לאבד את המעשר שני. - אבל אינו חייב לפתוח את כל הקופסאות של אותו מין שמפריש. ומכיון שאינו אלא ספק טבל ולא טבל ודאי אין להפריש מקופסא אחת על הכל אלא אם כן כולם מאותו בית חרושת ומאותו תאריך ייצור.

ה. ובאם קשה לו לעשרם מחמת ריבוי המינים השונים שיצטרך על ידי זה לפתוח הרבה קופסאות, יש לו להפקירם בפני שלשה אנשים, ואפשר גם בפני שלשה אוהביו ואין צריך להוציאם לרה"ר ויאמר להם קופסאות אלו הפקר לכל ואיני מכוין לזכות בהן עד שאפתח את הקופסא ואפריש תרו"מ. - ואחר כך כשיפתח את הקופסא, מיד יפריש תרו"מ ויבער את המעשר שני.

הפקר זה אינה קיום מצות הביעור, ולכן אין להפקיר אלא אם כן אין באפשרותו להפריש תרו"מ, ומאחר וקיימת עצה להפריש תרו"מ ע"י ברירה ולא יצטרך עתה לפתוח שום קופסא, ינהג כדלהלן בסעיף הבא.

ו. הפרשת תרו"מ ע"י "ברירה", היא בדרך זו שקורא שם תרו"מ עליהם ואומר שהתרו"מ שיפריש אח"כ יחולו מעכשיו, ואף שדעת כמה פוסקים שאף בתרומה בזה"ז נפסק ש"אין ברירה" וכן הורה החזו"א זצ"ל, מ"מ בקופסאות הנלקחים מן השוק כולם מודים שבזה"ז יש ברירה. אולם אינו מועיל להפריש תרו"מ ע"י ברירה אלא לגבי חלות התרו"מ, משא"כ לגבי המעשר שני ואיבוד המטבע אפשר שאין מועיל ברירה שהרי כאשר יתברר הפרשת המע"ש המטבע כבר יכלה מן העולם, לפיכך הפרשת המעשר שני תהא ע"י ציון מקום תוך אחת מהקופסאות, ופודה מיד, וצריך לשם כך לפחות שתי קופסות מאותו מין, באחד מהם מפריש תרומה, מעשר ראשון ותרומת מעשר ע"י "ברירה" וכנ"ל, ובשני מציין מקום למעשר שני ופודה מיד ומאבד את המטבע.

אם אין לו שתי קופסאות מאותו מין, או שמסיבות אחרות אין בידו להפריש כדרך הנ"ל, יפקיר את הקופסאות וכמבואר בסעיף הקודם.

דיני מעשה החלול ואיבוד המטבעות

א. מעות מעשר שני ורבעי חייבים בביעור מן העולם בהגיע זמן הביעור. ויש לאסוף את כל מטבעות המע"ש ורבעי שחלל עליהם, ולקיים בהם ביעור כפי שנבאר.

ביעור המטבעות כולל את כל המטבעות שעליהן חיללו את המעשר שני ש"בפירות", והן המטבעות המתווספות משך השנים שעליהן חיללו את " המטבע" המטבעות".

ב. אינו חייב לאבד את כל המטבעות עצמן, ויכול הוא לקיים את הביעור במטבעות שיחלל עכשיו.

בדרך זו: נוטל מטבע אחת [של חולין] שיש בה שיווי פרוטה [פרוטה כיום זה כ- 30 אג', ובשנה זו (תשפ"ו) המטבע הפחות ביותר ששוה פרוטה כיום היא מטבע של חצי ש"ח, - ומחלל את כל המטבעות שברשותו במטבע זו, ומבער את המטבע מן העולם.

נוסח החילול

יאמר: **"כל המעשר שני ונטע רבעי שבכל מטבעות אלו הרי הוא מחולל הוא וחומשו על מטבע זו"**, ומאבד את המטבע.

ג. החזו"א החמיר שלא לחלל שוב את המטבעות שעליהן חיללו את המע"ש שבמטבע הראשונה שייחד, והוא על פי מנהג קדום שהובא בספר "כפתור ופרח".

ולפי זה בהגיע שעת הביעור יחלל רק את המטבע (המטבעות) שעליהן חילל את המע"ש ש"בפירות" - על מטבע אחרת, וכנ"ל בסעיף הקודם, אבל את המטבעות השניות שנתווספו משך השנים שעליהן חילל את המע"ש ש"במטבע הראשונה (שמתקרי בפי העם פרוטה חמורה)" אותם לא יחלל על מטבע אחרת, אלא יאבד את כל אותן המטבעות עצמן. (וכך נהגו בבית אאמו"ר זצ"ל שבערב פסח היו משמידים את כל המטבעות כולם. והיה הרבה מכיוון שהיו מעשרים כל דבר שנית. א.ש.)

ד. אע"פ שתמיד [שלא בשעת הביעור] כשנתמלאה המטבע הראשונה שעליה חילל את הפירות, מחלל את המעשר שני שבמטבע הראשונה על מטבע אחרת ומשאיר במטבע הראשונה את "הפרוטה החמורה" כדי שיוכל להמשיך ולפדות על המטבע הראשונה עוד מעשר שאין בו שוה פרוטה, מ"מ בהגיע זמן הביעור מחלל את כל המעשר שני שבמטבע ואף את הפרוטה החמורה שבה, - על מטבע אחרת, ומאבדה מן העולם וכנ"ל בסעיף הקודם.

ה. אופן ביעור המטבע מן העולם הוא, ע"י שזורקה לים הגדול (ומרן החזו"א היה מורה להחמיר לקמט או לשבר את המטבע קודם שמשליכה לים, אם לא בשעת הדחק), או ישחקנה ויוליכנה לנהר, או ישחקנה ויפזרנה לרוח. אופני ביעור אלו מפורשים בשו"ע ופוסקים.

ויש עוד אופני ביעור, וכגון להשרות המטבע בחומרים המכלים את המתכת. ויש נוהגים לקלקל צורת המטבע כליל עד שברור שמטבע זו שוב אינו יוצא.

ו. מטבע שהיא פחות משוה פרוטה וכגון המטבע של 10 אגרות שכיום (ניסן תשפ"ו) אינה שווה פרוטה, ועל כן אין לחלל עליה.

(בשנה זו שערך הכסף עלה מאד, מצוי מאד שמטבע של 10 אג' שהיתה שוה פרוטה כשחיללו עליה (ביעור שנת השמיטה) באייר תשפ'ב ושווי פרוטה היה פחות מ 10 אג' ועתה אין בה שוה פרוטה א.ש.), יש לחוש שקדושתה לא פקעה וצריכה ביעור, וטוב שיאבד אותה בעצמה ולא יחללה על מטבע אחרת. מטבע שהיתה שוה פרוטה כשחיללו עליה, ואח"כ נפסלה ושוב אינה יוצאת, אף שאין מחללין עליה מע"ש, אבל נשאר בה קדושת מע"ש ויש לאבדה בשעת הביעור.

ז. אם אין באפשרותו לאבד את המטבע, יש שנהגו לחלל את כל המטבעות על פרי כל שהוא שלא הוכשר, ויאמר שיהיו מחוללין "על פרי זה" במקום "על מטבע זו", ומאבד את הפרי. אבל מרן החזו"א זצוק"ל הקפיד מאוד על מנהג זה שאינו מועיל חילול דמי מעשר על פירות. וכן יש לנהוג.

ח. מטבע של מעשר שני ורבעי שנאבד, בשעת הדחק יחלל אותה [בכל מקום שהיא] על מטבע אחרת. (מצוי מאד שמגיע ערב פסח ואינו מוצא את המטבע שייחד לחילול המעשר ועל זה כתב מו"ר שליט"א את סעיף ח')

ובשנים האחרונות זכינו שרבינו מרן הגאב"ד שליט"א מקבל לידיו מידי אלפי בני ישראל את המטבעות שהגיע זמן ביעורם. ויוצא בעצמו ללב ים ושם משליחם למעמקי ים. כשהוא נושא תפילה שלפעם הבאה (ופעם הבאה שנקיים ביעור מעשרות, יהיה בשנת השמיטה תשפ"ט) נעשה את זה בשלימות בירושלים עיר הקודש בטהרה.

כשרות הדגים

אנו מביאים את רשימת הדגים המצויים בינינו, המותרים והאסורים הן מבחינת כשרות מין הדג, והן בגלל תולעים שונים המצויים בדגים, כולל טפיל האנסקיס שהוכרע על ידי רבותינו לאיסור.

שם הדג	ארץ מקור	אופן העיבוד וכשרות הדג	נגיעות תולעים	אופן הבדיקה והשימוש
אנשובי	מקומות שונים	ללא עור מליחה ועיבוד. צריך השגחה טובה על כשרות הדג	לאחר העיבוד ללא נגיעות	אפשר רק בהשגחה מהודרת בעת הסרת העור.
פילה אמנון (מושט) עם עור	סין	פילה - וואקום/ תפזורת		
הערה: היצור לפסח בכשרות בד״ץ חניכי הישיבות, נעשה עם השגחה צמודה מתחילה ועד סוף	בחזקת נקי	נקי		
פילה אמנון (מושט) ללא עור	סין	יש לברר את חזקת כשרות הדג מכיוון שהורדת העור נעשית ללא משגיח.	נקי	אם מכיר בוודאות שהדג הוא מושט, מותר באכילה
פילה בקלה מרלוזה	ארגנטינה,			
דרום אפריקה	פילה ללא עור			
רק עם השגחה צמודה על כשרות הדג.	עקב העיבוד בחזקת נקי	בחזקת נקי		
פילה בקלה מרלוזה	ארגנטינה	פילה עם עור	לכתחילה יש לחוש לנגיעות ולקנות רק עם כשרות מוסמכת	בחזקת נקי
בקלה שם מרלוזה	ארגנטינה, סין	בקלה צעיר ללא ראש	תולעי אניסאקיס בבטן ובבשר	אסור
פילה בקלה מרלוזה	סין	פילה עם עור	תולעי אניסאקיס בבשר	אסור
גם כאשר כתוב נבדק מתולעים				
הרינג	כל המדינות	שלם ופרוסות. מעושן מיובש ובחומץ עם בצל.	תולעי אניסאקיס בדפנות הבטן	אסור
גם בכשרות מהודרת,				

שם הדג	ארץ מקור	אופן העיבוד וכשרות הדג	נגיעות תולעים	אופן הבדיקה והשימוש
פילה הרינג [וכן מטיאס]	כל המדינות	פילה ופרוסות כאשר זה בלי עור, עצם, ובטן.	לאחר העיבוד בחזקת נקי	
	בחזקת נקי			
פילה זהבנון/ פולוק	סין	פילה ללא עור,		
חייב הכשר מעולה על כשרות הדג	תולעי אניסאקיס בבשר הדג	אסור,		
גם כשמצוין נבדק מתולעים.				
טונה רוב הזנים				
	כל המדינות	נתחים ופרוסות, מעובד ושימורים		
כשרות הדג מחייבת השגחה מעולה	עקב העיבוד בחזקת נקי	בחזקת נקי		
טונה בלו מרלין	מקומות שונים	נחלקו הפוסקים האם הוא מין כשר.	בחזקת נקי אחר העיבוד	ראוי להימנע מלהשתמש
לברק	יפן	פילה עם עור	נקי	בחזקת נקי
מקרל	כל המדינות	שלם מעושן [לקרדה]	תולעי אניסאקיס בדפנות הבטן	אסור
גם בכשרות מהודרת.				
מקרל				
כל המדינות	פילה פרוסות מעושן ושימורים			
חייב כשרות מעולה	לאחר העיבוד			
ספק בחזקת נקי	ספק בחזקת נקי			
נסיכת הנילוס	אפריקה	נתחים ופרוסות		
כשר תמיד	נקי	נקי		
פילה סול				
פוטית	הולנד	פילה עם עור		
***פילה ללא עור מחייב כשרות מעולה.**	ללא אניסאקיס כלל (לעיתים יש כינה חיצונית ע״ג העור)	להפשיר ולשטוף, להבריש או לשייף את העור		
פילה סול				
פוטית	סין	פילה עם עור	תולעי אניסאקיס בבשר הדג	אסור,

שם הדג	ארץ מקור	אופן העיבוד וכשרות הדג	נגיעות תולעים	אופן הבדיקה והשימוש
גם אם מצוין נבדק מתולעים				
דג סלמון	נורבגיה			
צ'ילה				
]פולין, ארץ מקור נורבגיה]	שלם [ללא ראש]			
פילה, פרוסות, סטיק.	ללא אניסאקיס כלל (לעיתים יש כינה חיצונית ע"ג העור ובראש הדג)	להפשיר, ולשטוף, להבריש או לשייף את העור		
סלמון ראשים	נורבגיה, צ'ילה	ראשים שלמים טריים,	הראש בחשש נגיעות טפיל (כינה) בחלל הפה	לחתוך את הראש לשני חציים. לשטוף היטב מתחת מים זורמים
דג סלמון				
	ארה"ב, קנדה, יפן, סין, קנדה	שלם, פילה, נתחים, פרוסות	תולעי אניסאקיס בבשר וכן כינה חיצונית	אסור,
גם אם מצוין נבדק מתולעים.				
סלמון מעושן	נורבגיה	מעושן בעישון קר	בחזקת נקי	אם ניכר שזה דג סלמון, מותר בשימוש תמיד
סרדינים	מרוקו, לטביה,			
פורטוגל	שימורים, מעושנים			
חייב כשרות מעולה	בחזקת נקי	בחזקת נקי		
סרדינים	שאר מדינות	שימורים, מעושנים, תפזורת גם בכשרות טובה	תולעי אניסאקיס בדפנות הבטן	אסור, גם בכשרויות מהודרות
פורל ים	ארגנטינה	שלם, פילה, נתחים	תולעי אניסאקיס בבשר הדג	אסור, אלא עם חותמת מוסמכת נבדק מתולעים
פורל בריכה	ישראל ועוד	שלם פילה	בחזקת נקי	

מספר כללים בכשרות הדגים:

- דג ללא סימני טהרה אסור באכילה גם עם כתוב על האריזה שזה מין כשר.
- דג שידוע לנו בוודאות שהיו לו סימני טהרה, מותר באכילה גם כעת כאשר הוא ללא סימני טהרה.
- דג שניכר על החתיכה שבידינו שמין זה הוא מין מסוים כשר [כגון סלמון, וכו'] מותר באכילה.

- דג שיש כעת סימנים מובהקים כמו בית הקשקש או סימן אחר מובהק שזה מין כשר, מותר באכילה.
- הקבלה שבידינו, יש לבדוק כל דג ודג שהוא ממין כשר.

על כן, דגים ללא עור שאין לנו ידיעה מוחלטת על מין הדג, או סימן מובהק לסימני טהרה- אסורים באכילה אם לא הייתה השגחה מלאה ומוחלטת על הורדת העור. ומכיוון שרוב יצור הדגים בעולם כגון בקלה ומושט וכו', נעשה ללא השגחה במפעל או על האונייה בלב ים, אין לאכול דגים אלו ללא השגחה מעולה, או זיהוי ודאי של הדג [פילה בקלה למשל, לא ניתן לזיהוי מאחר שכפי צורת בשרו, יש סוגים רבים בים, כשרים ושאינם כשרים].

דג הערינג

בעניין אכילת דג הרינג פילה המקובל להגיש בקידושים ובשמחות, נביא מדברים שנכתבו למו"ר מרן הגאב"ד שליט"א והסכים עימם. מזה שנים ידוע לנו שדג ההרינג מלא בתולעי אניסקיס. ולאחר שהוכרע על ידי מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל לאיסור. על פי הוראת הרב שליט"א אנחנו נוקטים (גם באלו שבתוך הבשר) בזה איסור גמור.

המציאות - בבדיקות מקיפות [אלפים רבים] שנעשו בדגים אלו נמצא שהנגיעות נמצאת בעיקר בחלל הבטן (שזה ודאי איסור אבל ניתן לנקות) ובאזור תחתית בשר הבטן וכן באזור העצם המרכזית (ועל זה נפסק ע"י מרן הגריש"א זצוק"ל לאיסור). ועל כן כאשר אוכלים את הדג שהוא שלם, לא ימנע מלאכול תולעים.

אולם, כאשר מפלטים את הדג לפילה. דהינו לאחר שמסירים את העצם המרכזית וכן מורדים לחלוטין את חלק הבטן. [זה מה שדרך כלל מוגש בשמחות] הימצאות תולעים בבשר שלפנינו הוא מיעוט קטן מאד [אחד למאתיים ואפילו יותר] . עם הידיעה הזו פנו הרבנים הגאונים רבי משה מרדכי קארפ ורבי שניאור זלמן רווח שליט"א למרן הגריש"א זצוק"ל והביאו לפניו את הנתונים האלו. והוא הכריע שאפשר לכתחילה לאכול פילה הרינג.

בדיקות מיוחדות

מאז שהתחלנו את הבדיקות אנחנו מכירים את האפשרות של בדיקות תחת "אולטרה סגול" וכאשר מניחים חתיכה של דג תחת אור המכשיר הזה ניתן לראות דברים שלא ניתן לראות לעולם בעינים רגילות.

ישנה חנות בירושלים [כמדומני שנקרא דגי כהן] שעמידו צוות עובדים שבודקים כך כל חתיכה וחתיכה של דג. ולדבריהם שבצורה זו של בדיקה רואים בתוך בשר הדג תולעים במיעוט המצוי. המחיר של דגים אלו יקרים משמעותית מכל הדגים הרגילים בכשרות מהודרת.

הוראתו של הרב שליט"א בעבר כאשר היה הכשר של חניכי הישיבות על דגי הרינג . שאין צורך לבדוק באולטרה סגול, אלא לוודא שהדגים שמפלטים אותם לא יהיו לפני הפילוט במיעוט המצוי . אבל מאחר שהמציאות היא שאין מיעוט המצוי בזה. והכרעתו של מרן הגריש"א זצוק"ל התקבלה בציבור. לא היה יכולת כלכלית להמשיך את זה.

על כן למעשה ההוראה ברורה היא שניתן לאכול לכתחילה פילה דג הרינג או מטיאס.

חמץ ותערובת חמץ - בחג הפסח ולאחר הפסח
מוצרי מזון ומוצרים נוספים

בס"ד ערב פסח תשפ"ו

חמץ גמור, שנשאר בבית יהודי בפסח ולא ביערו כדין, גזירת חז"ל שנאסר עולמית. חמץ גמור שנתערב, אסור מהתורה.

וכאשר מסופקים אם זה חמץ גמור או אינו חמץ כלל, יש לבערו לאחר הפסח.

אם מסופקים האם החמץ היה ברשות הגוי בפסח, כתב במשנ"ב תמ"ט ס"ק ה' שאם זה נראה [תלינן] שהיה בידי הגוי או שזה לאחר הפסח, מותר לכתחילה. על כן במידה שיתכן שהיה בפסח בידי הגוי [מוצרי יבוא] או שעבר זמן סביר לאחר הפסח ואין זמן היצור ברור, ויתכן בהחלט שזה יוצר לאחר הפסח, תלינן להיתר, ומותר לכתחילה.

קוד יצור - בכל שנה מפורסמים קודים של יצורי פסטה לאחר הפסח המגיע מחו"ל, לידיעת הציבור פרסומים אלו אינם מדויקים מאחר ששיטת הקודים משתנה מארץ לארץ, כמו כן אין להסתמך על תאריך אחרון לשיווק, כיוון שיש מדינות שהתאריך האחרון לשיווק הוא שנתיים מהיצור, ויש מדינות שמאפשרות לרשום אפי' שלש שנים מהיצור. ולכן אין לסמוך רק על תאריך אחרון לשיווק כיוון שיתכן שהמוצר משנה קודמת.

בארץ מקובל לכתוב קוד שהוא מספר הימים מתחילת השנה הלועזית. בשנה זו תשפ"ו, יום היצור הראשון שלאחר פסח בארץ הקודש (כ"ב ניסן תשפ"ו) הוא היום 99 מתחילת השנה הלועזית. על כן כל מוצר שקוד היצור שלו הוא החל מ- 099 26 יצורו הוא לאחר חג של פסח תשפ"ו.

נאפה - נטחן לאחר הפסח - הרבה יצרנים מדפיסים את הכיתוב הזה על גבי המוצר, לרוב ואין ועדות הכשרות לוקחות אחריות על הכיתוב הזה, ויש לשים לב ולעקוב אחר הפרסומים השונים. [גם השנה תשפ"ו התפרסם בחודש אדר על מוצרים שצורף להם תווית מובנית "נאפה לאחר הפסח" כאשר קוד היצור היה של חודש מרץ]

בחלק מהמוצרים מצוין "מיוצר לאחר הפסח" או "מקמח שלאחר הפסח", אבל יתכן שישנם מרכיבים נוספים במוצר שהם בחזקת ודאי חמץ כגון לתת גלוטן גלוקוזה ועוד, ולעיתים התוספים וחומרים אלו הם מעמיד גמור במוצר, כגון לתת המוסף בביסקוויטים, גלוטן בנקניקיות צמחיות וכו'.

נמכר לגוי - מעיקר הדין מותר להשתמש בחמץ שנמכר לגוי כדין. אמנם דעת מרנא הגר"א שלא להסתמך על חמץ הנמכר לגוי בערב פסח, וכן נהגו רבים מקהילות ישראל שלא לאכול חמץ הנמכר לגוי.

חמץ שנמכר במפעלים מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל סבר שיש בזה בעיה של גמירות דעת של חברות המזון המוכרות חמץ במכירה רגילה, וב"ה בשנים האחרונות רבו החברות אשר עושים מכירת חמץ מעולה [שטר שתקף גם בדיני המדינה] וזה כפי פסקו של הגרי"ש אלישיב זצוק"ל.

על פי דרכו של מורנו מרן הגאב"ד שליט"א ראוי להוציא את החמץ לחלוטין מבעלות המפעל/חברה על ידי מכירה מוחלטת לגוי, כשהוא משלם תשלום מלא על הסחורה שקונה [התשלום מלא, ובעלות מוחלטת של הנוכרי, גם במקרה שהתמורה לא הגיעה במלואה למוכר, סנוסף גם שינוי רשות, וכאמור העברה מלאה לרשות הקונה, חתימה של כל מורשי החתימה בחברה על שטר המכר, ביטוח על שם הקונה וכו' ובנוסף עושים את כל הקניינים האפשריים]. ואכן יש חברות ומפעלים שהחלו לעשות כך הלכה למעשה, וכשזה נעשה בדרך זו, אפשר לקנות לאחר הפסח את החמץ הזה גם לדעת מרנא הגר"א.

בחברת תנובה עושה מורינו מרן הגאב"ד שליט"א מכירה מוחלטת של כל הסחורה החמץ וספק חמץ לידי הגוי, והחמץ נמצא בפועל ברשות הגוי והכל לפי התנאים המובאים לעיל. לכן גם מוצרי תנובה שהם חמץ גמור כגון יוגורט טבע ומוצרי מעדנות וכדו' ניתן להשתמש לאחר הפסח, מאחר ודינם כמי שנקנו לאחר החג מידי הנוכרי.

מוצרי יבוא - מוצרים רבים שהינם חמץ גמור מיובאים מחו"ל ואם יש פרק זמן סביר שהגיע לאחר הפסח, תלינן שהיה בידי הגוי בפסח [דהיינו שמעמידים את זה שמסתבר] ומותר לכתחילה. יש מספר מוצרי חמץ הנעשים עבור יבואנים [יהודים] ביצור מיוחד, כגון חמצוצים ומיני מאפה, ומיד בסיום היצור עובר לבעלות ישראל, ודינו ככל חמץ של ישראל, ואי אפשר לתלות שהיה בידי הגוי בפסח, גם אם עדין היה במחסני המפעל של הגוי.

היות וכיום רבים המוצרים בהם מעורבים חומרים מהם חמץ ודאי מהם ספק חמץ ומהם בחשש חמץ, ואין הכל בקיאים בשמות החומרים ותכולתם ע"כ ערכנו רשימה זו למען ידע הקורא את אשר לפניו מה לבער מה לקיים מה מותר ומה נאסר ערכנו חמישה דרגות שונות בענין החמץ כפי המבואר להלן:

א. חמץ גמור - היינו חמץ ודאי. דינו: חובה לבערו לפני הפסח, אם נשאר בבית יהודי בפסח ולא ביערו כדין אסור באכילה ובהנאה איסור עולם מדרבנן. ויש לבערו מיד ואפי' לאחר הפסח. [אף אם ביטלו בנוסח כל חמירא, מ"מ אסור, ובנמצא תוך הפסח יבערו]

[ומותר למוכרו לגוי ויש מחמירים שלא למכור חמץ ודאי, אם נמכר לגוי כדין, מותר להשהות במקום סגור המושכר לגוי, ומותר לאחר הפסח, וגם בזה יש מחמירים כדלעיל].

ב. ספק חמץ גמור (בהגדרתו) האם הוא חמץ גמור או אינו חמץ כלל,

ג. חמץ גמור -ספק נתערב (היינו שרכיב זה דינו כחמץ גמור רק שספק אם מעורב במוצר). דינו כדין חמץ ודאי, דהוא ספק דאורייתא.

ד. תערובת חמץ - דהיינו חמץ גמור שנתערב קודם הפסח, דינו: אסור מהתורה, וחייב לבערו מהעולם. על כן חמץ גמור בתערובת, יש לבערו כדין לפני הפסח. לא בערו לפני הפסח, בפסח חייב לבערו מיד.

ה. תערובת חמץ גמור שאינה בטלה לנוהגים לחשוש בנמכר לגוי, דינו: לאחר הפסח יש להמתין ליצור חדש. תערובת שבוטלה בהיתר ועבר ולא מכר - לאחר הפסח מותר לכתחילה.

ו. תערובת חשש חמץ - דהיינו יש במוצר תערובת של חומר שהוא בחשש חמץ, (לא ודאי חמץ דאורייתא) והחומר הזה מתבטל במוצר. דינו: ניתן למכור לגוי לכתחילה לפני הפסח. ואם עבר והשאירו בביתו ולא מכר כלל, מותר להשתמש לכתחילה אחר הפסח.

ז. חמץ נוקשה- היינו חמץ שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י הדחק, חלק מחומרי הגלם הנמצאים במאכלים הינם בגדר חמץ נוקשה דינו: איסורו אכילתו הוא מדרבנן, מ"מ אם היה בביתו כיון שהוא בתערובת מותר.

להלן רשימה של מוצרי מזון והבעיות האפשריות בהם בחג הפסח ודינם בימי הפסח, ודין השימוש בהם לאחר הפסח לגבי חמץ שעבר עליו הפסח :

חשוב : ישנם מוצרים שאינם מכילים גלוטן ועלולים להיות חמץ גמור או תערובת חמץ. ועל כן לא ניתן להסתפק בבדיקת הרכיבים כדי לדעת האם המוצר חמץ או לאו, וזה גם אם לא מופיע כיתוב עלול להכיל גלוטן.

מאידך הכיתוב עלול להכיל גלוטן, אינו אומר שזה מכיל קמח או גלוטן נוסף, וגם כאשר יש את הכיתוב "עלול להכיל גלוטן" אין לחשוש, מאחר שזה אזהרה לרגישים לגלוטן, שיתכן שהמוצר נעשה בסביבה לא נקיה לגלוטן.

ידיעה חשובה: מוצרים רבים המיוצרים כל השנה בכשרויות שונות. בימי הפסח משתנה הכשרות לגוף כשרות אחר.

ישנם מוצרים שהשנוי הוא רק לימות הפסח, ולימות השנה המוצר נשאר בכשרות של כל ימות השנה.

ישנם מוצרים שהשנוי הוא במהות החומרים ועל כן לא עומד בכלל תחת גוף הכשרות של ימות השנה.

ישנם מספר קטן של מוצרים שהשנוי לפסח הוא בגין הקטניות, ולמעשה המוצר מהדרין גם לפסח וגם לימות השנה.

טבלת מוצרי מזון, והבעיות השונות האפשריות בהם בימי הפסח
דינם בימי הפסח, ודינם לאחר הפסח לענין חמץ שעבר עליו הפסח

אבקות מרק	מרק בטעם עוף, ירקות - העמילן הוא מקטניות, אבל עדין יש חשש תערובת חמץ. מרק פטריות ובצל לעיתים מכיל קמח חיטה, ודינו כחמץ גמור.
אבקת אפיה	דרך כלל מכיל רק עמילן קטניות
אבקת מרק ללא גלוטן	אינו מכיל רכיבי חמץ
אבקת משקה צ'יקו	דרך כלל חמץ גמור, מאחר שמכיל דגנים ולתת. יש סוג שעשוי רק מעולש, והוא ספק חמץ.
אבקת סוכר	ללא חשש
אבקת פטריות, צלי	בחשש חמץ גמור.
אבקת פלאפל	דרך כלל חמץ גמור, יש לבדוק עם היצרן
אגוזים /פצוחים מסוכרים	חשש קטניות
אגוזים ושקדים קלופים	מכילים לעיתים חומרים מונעי חמצון שהם בחשש תערובת חמץ.
אגר אגר	חשש קטניות
אדוכן (משפר אפיה)	תערובת חמץ
אובלטים	חמץ גמור
אורז	קטניות, והנוהגים לאכול אורז בפסח, נהגו לברור ג' פעמים.
אורז אטריות	[אטריות העשויות מאורז טחון] קטניות. התוספים אינם בחשש חמץ
אורז נמס /אבקה	קטניות
איטריות אורז/חומוס/ אפונה	קטניות
איטריות ללא גלוטן	קטניות
איטריות/מקרונים	חמץ גמור
אלכוהול	רוב האלכוהול הנמצא אצלנו בארץ הקודש הוא סינטטי, ביצורים שונים (בחו"ל) יש אלכוהול העשוי מדגנים, וכן העשוי מיין (בחשש יין נסך). בדרך כלל אין אפשרות לדעת ממה הוא מיוצר.
בוטנים	קטניות [הקלויים בכשרות בד"ץ עד"ח עם קמח תפו"א, ישנם בוטניים קלויים בקמח, חמץ גמור]
בוטנים מצופים /(קבוקים / אמרקאים)	דרך כלל חמץ גמור
בורגול	בורגול חיטה שבורה ספק חמץ. בורגול גרגרים (מהיר הכנה) חמץ גמור
בורקס/קפוא	חמץ גמור

בייגאלך/קיסמין/ שמיניות/שטוחלה/ עיגולים/מצופה שוקולד	חמץ גמור, ודרך כלל מכיל גם לתת שהוא ודאי חמץ, ויש להזהר אחר הפסח בזה דעת מורינו הגאב"ד שליט"א שאין הלתת מעמיד. יש חברות שמייצרות לאחר הפסח ללא לתת.
בייגלה/ מאפה כעוגה	חמץ גמור
ביסלי	חמץ גמור יש ביסלי קטניות
ביסלי תירס	קטניות
ביסקויטים	חמץ גמור
ביצים עם חותמת	רבים החוששים לאלכוהול שבחותמת. ביצים עם חותמת כשר לפסח או כוכבים הם ללא חשש כלל. כיום רוב החותמות בהכשר לפסח
ביצים מפוסטרות/ מצוננות	ללא כשרות לפסח, בחשש חמץ.
בירה/לבנה /שחורה/לייט	חמץ גמור, מכיל לתת, שהוא חמץ גמור, תהליך היצור של בירה ארוך, על כן בירה מקומית במשך חודשי הקיץ היא ודאי חמץ שנמכר בפסח. הבירה החדשה בשוק מגיעה לקראת חודש אלול. בירה יבוא לאחר הפסח, ניתן להשתמש לאחר זמן סביר [מנ"ב תמ"ט ס"ק ה'] אחרי שתלינן [מסתבר] שהגיע לארץ הקודש לאחר הפסח. לאחרונה יש פרסומים מכשרויות בחו"ל שלא ניתן לקנות בירה ללא הכשר
בלינצ'עס	דרך כלל חמץ גמור.
במבה (סוגים שונים)	במבה רגילה קטניות, במבה ממולאת חשש תערובת חמץ
בצל קלוף	חשש תערובת חמץ
בצל שבבים/אבקה/ מטוגן/קפוא	חשש תערובת חמץ
בקלוואה	חמץ גמור
בשר מעובד [וכן דגים]	החומרים המוספים בהם דרך כלל הם ללא חשש חמץ. (יש בהם מקטניות)
בשר תחליפים/צמחי	ודאי קטניות, וחשש תערובות חמץ
גבינה תחליפים	קטניות
גבינות /רכות/חצי קשות / מלוחות /צהובות /שמנת /מותכת	כל הגבינות שהם לא כשרות לפסח, האנזים (שהוא מעמיד) בגבינה יכול להיות חשש תערובת חמץ, ועל כן יש למכרו כדין. או לבדוק עם נותני הכשרות האם האנזים כשל"פ. בתנובה רוב הגבינות מיוצרות במשך כל ימות השנה מאנזים כשל"פ.
גבינת סויה	קטניות
גביעי גלידה	חמץ
גואר גאם	קטניות
גומי לעיסה	חשש תערובת חמץ, ודאי קטניות

גלוטן	המוצר גלוטן הוא חלבון החיטה והוא חמץ גמור, יש הטוענים שאינו חמץ, מאחר שאינו יכול לתפוח לעולם, אבל לא הסכימו לזה הפוסקים. ומרן הגאב"ד שליט"א כתב שזה חמץ גמור. גלוטן כתוסף [חו"ג שמופיע ברכיבים], מוסף בעיקר ללחם, מוצרי סויה ונקניקיות סויה ,וקרקרים. הוא חלק עיקרי במוצר ואינו מתבטל. מוצרים רבים אשר מצוין על גבי האריזה "מכיל גלוטן" זה לא מדובר על גלוטן שמוסף למוצר כחומר גלם נוסף. אלא בא לציין שיש קמח במוצר. וע"כ הוא חמץ גמור [כיתוב זה מחויב, מאחר שגלוטן הוא מהדברים המסוכנים לחולי צליאק או לאחרים הרגישים לקמח.
גלוקוזה אבקה	ראה גלוקוזה סירופ, הרוב המוחלט הוא יבוא, והוא בחשש חמץ גמור
גלוקוזה סירופ	תמיד עשויה מעמילן. גלוקוזה תוצרת הארץ דרך כלל עשויה מתירס ועל כן זה קטניות (יש יצור קטן לצורך פסח, מעמילן כשל"פ) גלוקוזה מחו"ל ובעיקר באירופה יש שנים שרוב הגלוקוזה עשוי מעמילן חיטה, ועל כן זה חמץ גמור. לכן מוצר המכיל גלוקוזה ולא ברור איזה גלוקוזה הוא, הוא בחשש חמץ גמור. [עיין ערך ממתיקים ותחליפי חלב]
ג'לי	אבקה וממתקים בחשש תערובת חמץ
ג'לי מעדן	בחשש תערובת חמץ
גלידה	סתם גלידה אינה חמץ, אלא חשש תערובת חמץ. גלידה אמריקאית מכילה אבקת גלוקוזה ועל כן היא בחשש חמץ גמור. גלידה עם פירורים וכדומה חמץ גמור.
גלידה חמה	חמץ גמור
גלילי וופלים/למילוי	חמץ גמור
געפילטע פיש	דרך כלל כל היצור הוא ללא חמץ, אם לא מצוין כשר לפסח , יתכן שהוא חמץ גמור.
גריסים (כולל גריסי פנינה)	גריסים בכשרות עד"ח הם ללא חשש חמץ, גריסים ממקור לא ידוע כתבו הפוסקים שהם ספק חמץ מאחר שאין זה ודאי שהשעורה הבקיע בזמן היצור, ואם ידוע שהיה בידי ישראל ולא מכרו היה הרי הוא אסור כדין ספק.
גריסיני	חמץ גמור
גרנולה	חמץ גמור
דבש דבורים	טבעי 100% ללא חשש
דבש תמרים	עי' סילאן
דגים	טריים וקפואים דרך כלל ללא חשש חמץ,
דגים [מזון לדגים]	דרך כלל חמץ גמור, ניתן לקנות מזון מיוחד לפסח
דגים מעובדים	דגים מוכנים [מטוגנים / וקציצות] ודאי חמץ. מעושנים ומשומרים, בחשש תערובת חמץ.
דגים סרדינים	קטניות (יש יצור מיוחד לפסח בשמן זית)
דגני בוקר	חמץ גמור [דגנים ללא גלוטן, חשש תערובת חמץ]
דוחן	קטניות
דייסות למיניהם	עי' ערך מזון תינוקות

ד'ריש	חשש חמץ
וודקה	הרוב חמץ גמור. ישנם סוגים שאינם חמץ, אומנם כשזה עם טעמים, הם בחשש תערובת חמץ.
וויטמינים	רובם המוחלט של הוויטמינים הם בחשש תערובת חמץ או ודאי קטניות, וניתן למכרם לכתחילה, וחלקם ודאי חמץ. כיום ניתן להשיג חלק מתוספי התזונה בכשרות מהודרת לפסח.
וופלים	חמץ גמור. בנאפה לאחר הפסח מקמח לאחר הפסח, מ"מ יתכן שהקרם הוא על בסיס וופלים ישנים מלפני הפסח. בשנים האחרונות התחילו בחלק מהמפעלים להקפיד שגם הקרם שיהיה לאחר הפסח.
וופלים נטול גלוטן	חשש קטניות
ויסקי	חמץ גמור
זיתים /שימורים	חשש תערובת חמץ
זעתר	זעתר תבלין , דרך כלל זה תערובת עם תבלינים נוספים, וודאי קטניות
חומוס יבש/ מבושל	קטניות. סלט חומוס חשש תערובת חמץ (קדמעס חשש בישולי עכו"ם)
חומץ טבעי / סינטטי	טבעי - בחשש של חמץ גמור. סינטטי ללא חשש חמץ. מ"מ אין להשתמש רק עם כשרות לפסח.
חומץ יין	ללא חשש לפסח (דרך כלל חשש יין נסך)
חומץ תפוחי עץ	חשש תערובת קטניות/חמץ
חטיפים	יש סוגי חטיפים שהם קטניות בלבד כגון במבה ועוד, יש שהם בחשש תערובת חמץ, ויש שהם חמץ גמור כמו הביסלי לסוגיו השונים.
חיטה יבשה/קלופה	עיין ערך גריסים.
חיטה תפוחה (שלוה)	דרך כלל חמץ
חילבה	קטניות, ורבים מאוכלי הקטניות נמנעים מלאכול את זה, בגלל תערובת של דגנים המצויים בזה.
חלב בטעמים	חלב בטעמים ובתוספת ויטמינים, חשש תערובת חמץ.
חלב ומוצרי חלב	נהגו המדקדקים לצרוך מוצרי חלב שנעשו מחלב שנחלב לפני פסח. ועל כן יש לשים לב שהכתוב על המוצר [בהזרקת דיו] "כשר לפסח ערב פסח". "כשל"פ ער"פ" מוצרי חלב שנעשים מחלב שנחלב בפסח עצמו. הם מצוינים "כשר לפסח" בלבד. מוצרים אלו הינם מהדרין, אבל יש הנמנעים מלאכול אותם בימי הפסח מוצרי חלב המצוינים "כשר לפסח רבנות" "כשר לפסח כשרות רגילה" "כשר לפסח קטניות", מוצרים אלו אינם מהדרין לפסח
חלב כבשים/עזים ומוצריו	עיין ערך חלב וגבינות
חלב סויה שקדים וכד'	עיין ערך תחליפי חלב
חלווה	תוצרת הארץ קטניות, תוצרת חו"ל ספק תערובת חמץ.
חמאת בוטנים	טהור - קטניות, לא טהור חשש תערובת חמץ
חמאת שומשום	קטניות

חמאת שקדים/ אגוזים/ קוקוס/קשיו/ ברזיל / פיסטוק	חשש תערובת חמץ/קטניות
חמין שימורים	חמץ גמור
חמצוצים (ממתק)	כל הסוגים מכילים קמח, והינם חמץ גמור.
חרדל	תוצרת הארץ קטניות, תוצרת חו"ל ספק חמץ גמור.
חריסה	קטניות
טבק/הרחה/עישון	סיגריות ונרגילה בחשש תערובת חמץ. טבק הרחה ראוי לחשוש.
טונה במים/ בשמן /ממרח	ללא כשרות לפסח חשש תערובת חמץ. ממרח טונה חשש תערובת חמץ.
טופו	טופו נקי קטניות, טופו בטעמים חשש תערובת חמץ
טופי (סוכריות)	חשש תערובת חמץ/קטניות
טורטיה	טורטיה תירס - קטניות. טורטיה דגן- חמץ גמור.
טחינה	גולמית קטניות. טחינה מוכנה, חשש תערובת חמץ
טפיוקה עמילן	סוג שורש המשמש לעמילן, כשר לפסח למהדרין [צריך אישור לפסח על האריזה בלבד]
יין [כל הסוגים]	חשש תערובת חמץ/קטניות
ירקות מיובשים	חשש תערובת חמץ.
ירקות קפואים ומעובדים /כרובית/ברוקולי	ללא חשש חמץ (אמנם חייב כשרות מוסמכת, מאחר שבמפעלים משתמשים לעיתים עם חומרים שהם בחשש חמץ, וחובה להכשיר לפני היצור לפסח).
כוהל	עי' אלכוהול
כוסמין	מין דגן, במעובד חשש חמץ גמור
כוסמת	קטניות (אינה מין כוסמין מה' מיני דגן אלא סוג קטנית)
כמון	קטניות . גרעיני כמון יש לברור היטב ג' פעמים. טחון רק בכשרות טובה מאד,
לדר	חשש תערובת חמץ
לחם	חמץ גמור. יש לדעת, הכיתוב - נאפה לאחר הפסח - על לחמים מתייחס לקמח בלבד, אלא שבנוסף לקמח, הלחם מכיל מספר רב של משפרי אפיה וחומרים שהם כולם מלפני הפסח, וחלקם עשויים להיות חמץ גמור. חומרים אלו דרך כלל הם נועדים לשפר את חיי המדף של הלחם או להעשיר את המוצר בחלבון שניטל ממנו בתהליך טחינת הקמח. יש כיום לחמים ללא גלוטן קטניות
לחם ללא גלוטן	לעיתים עשוי מתערובת של קמח מילנו, וזה חמץ גמור. לעיתים רק קמחי קטניות.

לחם קל	חמץ גמור. לגבי נאפה לאחר הפסח יש לדעת שחוץ מהקמח המרכיב עיקרי המוסף ללחם קל, הוא הגלוטן המוסף בנפרד, עיקר תפקידו של הגלוטן בלחם קל הוא לטעם ואינו בטל, על כן בלחם קל גם למקילים בקמח עצמו, יש לחשוש לחמץ בגלל הגלוטן.
ליקר	עי' ערך משקאות חריפים
לפתית (קנולה)	קטניות, לדעת רוב הפוסקים.
לפתנים (בשימורים) אננס /אפרסק/ משמש / קוקטייל	חשש תערובת חמץ/קטניות
לציטין / סויה	קטניות
לקקנים	קטניות [מחו"ל חשש חמץ]
לתת / אבקה / בהיר / כהה	חמץ גמור, דרך כלל עשוי משעורה נבוטה, [לעיתים רחוקות גם מחיטה] כאשר בתהליך היצור הופכים את העמילן שבשעורה לפחמימות וסוכרים נמסים, בתהליך ארוך הוא מיובש ומופיע כאבקה או כתמצית, הלתת משמש לאפיה בעיקר בלחם בייגלה וביסקוויטים, משקאות חריפים בירה ומשקאות קלים וכן בממתקים, כמו כן תחליף קפה (צ"יקו) מכיל לתת.
מזון דגים/ בע"ח	חלקם חמץ גמור. ניתן להשיג תחליפים כשר לפסח.
מזון יעודי לחולים ותוספי מזון בצורת משקה	מהם קטניות ויש מהם עם חשש חמץ. אמנם פעמים רבות הנצרכים לזה במצב של פיקו"נ, ויש להיוועץ עם רופא ורב על כל שינוי.
מזון תינוקות	תחליפי חלב- חלקם בחשש חמץ, וחלקם ודאי חמץ (יתכן מגלוקוזה העשויה מעמילן מחיטה). דייסות- חלקן חמץ ורובן קטניות. לתשומת לב - יש דייסות כשרות לפסח שהינן קטניות. מחית פירות וירקות- חשש תערובת חמץ.
מחיות פרי	חשש תערובת חמץ/קטניות
מחמצת יבשה	חמץ גמור (שאור) קמח הארץ - יצור פעם בשנה בינואר למניינם היינו שרוב השנה הוא מתוצרת שנמכרה לגוי
מיונז	דרך כלל ודאי קטניות, חשש תערובת חמץ [קיים יבוא של מיונז מארה"ב, העשוי משמן כותנה שמקובל אצלנו שזה קטניות]
מים מינרלים/מזוככים	ללא חשש חמץ, אומנם רבים החוששים להשתמש רק עם כשרות. בגלל חומרתם של ימי הפסח
מיץ לימון טבעי/משומר	חשש תערובת חמץ
מיץ ענבים	טבעי 100 אחוז ללא חשש.
מיץ שזיפים	חשש תערובת חמץ
מיצים טבעיים תפוזים/ תפו"ע אגסים/גזר/ אשכוליות/רימונים	חשש תערובת חמץ
מלבין קפה	חשש תערובת חמץ

מלח /שולחני / בישול	ללא חשש, וראוי דווקא עם כשל"פ, וכך יש לנהוג למעשה.
מלח דיאטטי (דל נתרן)	לכל השנה יש חשש חלב עכו"ם
מלח לימון (חומצת לימון)	תפקיד מלח לימון במוצרים בדרך כלל הוא לתת טעם, ויש לעשות שאלת חכם על משקאות וכדו' מחו"ל שהיו בידי ישראל [המלח לימון המיוצר בארץ ישראל הוא כשר לפסח כל השנה.] ועיין במאמר ממרן הגאב"ד שליט"א שביאר אמאי לא חוששים לאחר הפסח במוצרים המכילים מלח לימון. לפעמים תפקידו של מלח לימון, הוא רק לייצב את המוצר, ואז אין דינו כמוסיף טעם.
מלח לריכוך מים / טבליות / גבישי	ללא חשש
מלחים שונים אדום/ אפור טבעי מימים שונים/ לאכילה/לטיפול	ככל מלח ראוי רק עם כשרות לפסח
ממרחים למיניהם	רובם ככולם מכילים חומרי טעם וריח בחשש תערובת חמץ.
ממתיקים מלאכותיים	חשש תערובת חמץ, וודאי קטניות. יש יצור קטן לפסח, ויש להקפיד על זה מאד.
ממתקי אגוזים /קוקוס/ בוטנים/שומשום	קטניות
ממתקים	[סוכריות, גומי, וכדומה] יש המכילים קמח [כגון מקלות גומי חמוץ מתוק] שזה ודאי חמץ. ויש המכילים גלוקוזה, (גלוקוזה המיוצרת בארץ זה דרך כלל קטניות, המיוצרים בחו"ל מצוי שזה חמץ גמור), בכולם יש תמציות ותוספות שונים שהם בחשש תערובת חמץ.
מנות חמות	אטריות, קוסקוס, חמץ גמור. פירה חשש תערובת חמץ.
מסטיק	עי' גומי לעיסה
מסמיך קר / לבישול / לקשיי בליעה	צריך לבדוק כל אחד ואחד אצל גורמי הכשרות.
מעדן יוגורט טבע	חמץ גמור.
מעדני חלב	ללא כשרות לפסח בחשש של תערובת חמץ.
מצות חמץ	חמץ גמור.
מרגרינה	קטניות, חשש של תערובת חמץ
משפרי אפיה -לבית	דרך כלל חמץ גמור
משקאות אנרגיה	חלקם בחשש חמץ , כולם בחשש תערובת חמץ.
משקאות חריפים	וויסקי ובירה, חמץ גמור. וודקה ועוד, רובם חמץ גמור, וחלקם בחשש חמץ וכמעט כולם קטניות. משקאות אחרים, בחשש תערובת חמץ. גם אלו שמגיעים ככשרים לפסח. יש לקנות רק עם כשרות מהודרת.
משקאות קלים / בקבוקים/שקיות	מכילים תמציות שהם חשש תערובת חמץ, ומלח לימון (עיין מלח לימון)
מתחלבים	עי' טבלת חומרי גלם (לא חומר העשוי מחלב, אלא חומר מקשר)

נבט חיטה	חשש חמץ. שמן נבט חיטה, יש האוסרים כחמץ גמור, ויש המתירים לכתחילה.
נבטים	יש סוגים שהם בחשש קטניות , וישנם ללא חשש.
נודלס'	חמץ גמור
נקטר	חשש תערובת חמץ
נקניק עוף או בשר	כיום בתעשיות הנקניק אין ודאי חמץ, מאחר שדרך כלל התוספים הם עמילנים צמחיים אחרים.
נקניקיות סויה/ צמחי	חמץ גמור, מאחר שמכילות גלוטן. (עיין גלוטן)
סובין	חשש חמץ.
סודה	יש החוששים במי סודה בגלל חשש תערובת שיתכן שהגז ממקור חמץ.
סודה לשתיה	ללא חשש.
סוכר	סוכר לבן - לקנות רק עם כשרות לפסח בגלל חששות קלים בעת האריזה. סוכר חום - יש סוגים שהם בחשש תערובת חמץ. סוכר קוביות - חשש קטניות. סוכר קוביות עם הכשר המיובא לארץ, ניתן להשתמש לפדיון הבן, ולאכול לאחר הפסח.
סוכר דקלים / קוקוס/ תמרים	חייב כשרות טובה לפסח
סוכר וניל	חשש קטניות
סוכר ענבים (דקסטרוזה)	דרך כלל קטניות
סוכר קנים / דמררה	רק בכשרות לפסח
סוכריות מציצה	דרך כלל קטניות, תוצרת חו"ל יתכן שהגלוקוזה חמץ גמור. [ראה ממתקים]
סוכריות קישוט	יש שהם חמץ גמור (עמילן חיטה) ויש קטניות.
סולת/מלא /נמס	חמץ
סיבי תזונה	דרך כלל בחשש חמץ גמור. יש מקטניות
סיגריה אלקטרונית	המילוי צריך להיות כשר לפסח (וחייב כשרות גם לכל השנה),
סיגריות	סיגריות בחשש תערובת חמץ, כל הסוגים תוצרת הארץ וחו"ל באותו מצב. טבק לגלגול בחשש תערובת חמץ, [קיים בשוק טבק ללא טעם, שהוא לא בחשש] נרגילה בחשש תערובת חמץ
סילאן	טהור ללא חשש, סילאן עם תוספות חשש קטניות
סירופ /אבקת סירופ	תרכיז שתיה חשש תערובת חמץ.[לתשומת לב, יש תרכיז בטעם ענבים המכיל מיץ ענבים ולעיתים אינו מהדרין]
סירופ מייפל טבעי	רק עם כשרות לפסח
סירופ קרמל	חשש חמץ גמור

סלטים (מוכנים)	רובם ודאי קטניות, ורובם לא מהדרין לפסח גם לאוכלי קטניות
סלק מבושל	רק עם כשרות לפסח
ספירט [כוהל]	יתכן סינטטי ויתכן טבעי, רק עם כשרות טובה. רפואי ראה ערך אלכוהול רפואי
סרדינים	ראה שימורי דגים
עגבניות (שימורים) קוביות/ מקולפות/ רסק	חשש תערובת חמץ/קטניות
עדשים	קטניות (במשך השנה יש חו"ל בחשש מריחת שומן מן החי)
עוגות ועוגיות ללא גלוטן	חשש תערובת חמץ/קטניות (גם הכשרים לפסח, חלקם בחששות לכל השנה)
עוגיות יין	חשש חמץ, וחלקם בחששות אף לכל ימות השנה
עמילן	פחמימות הנמצאות במוצרי מזון רבים מהצומח. כאשר הוא יכול להיות עשוי מ - חיטה [חמץ], אורז, תירס [קטניות], תפוח אדמה, וטפיוקה [כשר לפסח] ועוד. כאשר מופיע ברכיבים עמילן, דרך כלל זה עמילן תירס שהוא קטניות, אבל יש מספר קטן של מוצרים המיוצרים בארץ אשר עשויים מעמילן חיטה, בעיקר רטבים שונים.
עוגיות בכשרות רבנות כשל"פ	ישנם סוגי עוגיות ומצה עשירה שהם בכשרות רגילה לפסח, ולמעשה הם בחששות גדולים גם לערב פסח ולימות השנה. וצריך מאד להיזהר בזה.
עמילן מעובד	חשש חמץ/קטניות [תלוי בסוג העמילן]
ערמונים קלויים	רק בכשרות מהודרת לפסח
פודינג אבקה/ג'לי	חשש תערובת חמץ. בחברת אוסם העמילן הוא קטניות, חברות אחרות יש לברר.
פופקורן/גרעינים/ רגיל / ממותק	קטניות
פטיפורים	חשש חמץ/קטניות [רק בכשרות מהודרת]
פטריות	טריות- בחשש תערובת חמץ. (כולל אלו שכתוב על זה כשר לפסח) בשנה זו תשפ"ו יש גידול מיוחד טרי ללא חשש חמץ (מאושר רק של חברת חסלט) שימורים- בחשש תערובת חמץ [גם אלו שנכתב כשר לפסח]
פיצה /קפוא	חמץ גמור
פיצה נטול גלוטן	חשש חמץ/קטניות
פיצוחים/מסוכרים / מטוגנים	חלקם קטניות, בארץ ישראל מקובל ברוב המפעלים שבציפוי המלח, משתמשים רק עם עמילן תפו"א כל ימות השנה. בחו"ל הפיצוחים בחשש חמץ גמור.
פירה אינסטנט	חשש תערובת חמץ/קטניות
פירורי לחם נטול גלוטן	חשש קטניות
פירורים לטיגון (טיגונית)	חמץ גמור

פירות יבשים	יש הנוהגים לא לאכול בכלל, כמבואר ברמ"א אלו שנהגו כן לאכול, אפשר רק מכשרות מוסמכת.
פירות מסוכרים	חשש תערובת חמץ.
פירות קפואים	בחשש גמור של תערובת חמץ, לעיתים מוספים ויטמין C או מלח לימון.
פיתות נטול גלוטן	חשש /חמץ/קטניות
פלאפל /כדורים מוכן/ קפוא	חמץ גמור
פסטה	ראה אטריות
פסטה נטול גלוטן	קטניות
פצפוצי אורז	קטניות. [יש המכיל לתת חמץ]
פקטין	דרך כלל קטניות.
פרג	קטניות
פריכיות	פריכיות אורז- קטניות, והנוהגים לאכול, יש לברר האם נבדק ג' פעמים כנהוג. פריכיות כוסמת- קטניות. פריכיות תערובות אחרות- בחשש חמץ גמור.
פשתן / זרעים / שמן	קטניות
צבעי מאכל	חשש תערובת חמץ
צימוקים	חשש קטניות (תוספת שמן)
ציפוי שניצל	ראה פירורי לחם
ציפוי שניצל נטול גלוטן	קטניות
ציפס תפו"א/בטטה	קטניות
צ'יקו	חשש תערובת חמץ. יש עם תערובות דגנים - ודאי חמץ.
קבוקים ובוטנים אמריקאים	חמץ גמור. (בזמן האחרון יש סוג חדש בציפוי עמילן תפו"א, בחשש חמץ, וברכתו אדמה)
קוואקר	רגיל ומהיר הכנה, חמץ גמור.
קוסקוס	חמץ גמור
קוקוס	טחון ללא חשש. קמח קוקוס - חשש קטניות
קורנפלור /אינסטנט	קטניות
קורנפלקס ודגני בוקר	ישנם סוגים העשויים מדגנים ו/או תערובת לתת והם חמץ גמור. ישנם העשויים מתירס אבל מכילים לתת שהוא חמץ גמור ועשוי לטעם. וכולם בחשש תערובת חמץ, וודאי קטניות.
קטשופ	חשש קטניות
קינואה	קטניות

קישקע	חמץ גמור
קמח /סולת חיטה/חלה וכדו'	נחלקו הפוסקים האם בתהליך הרחיצה שלפני הטחינה הוא מחמיץ, וידוע פסקו (האחרון) של מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שזה חשש חמץ, וכתב רבינו הגאב"ד שליט"א שיש לברר אצל המומחים כיצד זה נעשה בימינו. ובירור מדוקדק שעשינו אצל המומחים בטחנות הקמח השונות בארץ ובעולם. תהליך היצור בימינו של קמח לבן, הוא שכמעט בוודאי התהליך מביא את הקמח לידי חימוץ גמור.
קמח אורז/חומוס/תירס/ כוסמת	קטניות
קמח טף	חשש קטניות
קמח כוסמין/שיפון	דינו כקמח מלא יש כיום מהם שאינם מלא כגון קמח כוסמין לבן, ודינו כקמח רגיל
קמח ללא גלוטן	יש לבדוק מצויים כיום קמחים ללא גלוטן שהם חמץ גמור
קמח מולינו	אריזה כחולה (קמח חיטה ללא גלוטן) חמץ גמור , אריזה ורודה ירוקה קטניות (כשל"פ ב"י)
קמח מלא	אינו עובר תהליך זה, ועל כן אינו ודאי חמץ.
קמח מצה	קמח מצה לא כשר לפסח, חמץ
קמח סויה	קטניות
קמח קונדיטור	קטניות
קמח קוקוס	ראוי רק כשל"פ
קמח שיבולת שועל ללא גלוטן	חמץ גמור
קמח שעורה	חשש חמץ גמור
קמח שקדים /עדשים/ חרובים	חשש תערובת קטניות
קמח תירס	קטניות
קמח תמי	תערובת קמחים קטניות
קמח תפו"א	כשר לפסח
קמחי קאפטא	מהם חמץ גמור (גם ללא גלוטן) מהם קטניות לפי התוויות
קניידלך מוכנים	חמץ גמור
קפה פולים קלויים / לא קלויים	ללא חשש
קפה קפסולות	רק עם כשרות מהודרת לפסח
קפה שחור/עם או ללא הל	רק עם כשרות לפסח
קפה תחליפים	בחשש חמץ גמור.

קפה/נמס/מגורען/ אספרסו/ללא גלוטן	ללא חשש חמץ, בימי חג הפסח להשתמש רק עם כשרות לפסח. קפה בטעמים יש לחשוש לתערובת חמץ.
קציצות צמחיות	חמץ גמור, מאחר שמכילות בנוסף לגלוטן גם פירורי לחם בכמות גדולה, ביצורים שלאחר הפסח מצוין שנעשה לאחר הפסח מקמח שנטחן לאחר הפסח, אבל נשארת בעיית הגלוטן.
קצפת צמחית / ספריי	[ריצ'] חשש תערובת חמץ.
קקאו אבקה/ שוקו נמס	חשש תערובת חמץ/קטניות
קרוטונים	חמץ גמור
קרקר אורז/ פשתן	קטניות
קרקר חומוס	קטניות
קרקר תפו"א	רק בכשרות מהודרת
קרקרים למיניהם	חמץ גמור
רביולי	ראה איטריות
רטבים	סויה, חמוץ מתוק, צ'ילי, - לעיתים מכיל קמח וזה חמץ גמור, ויש לבדוק את הרכיבים. רטבים ללא קמח, בחשש תערובת חמץ
ריבה וקונפיטורה	חשש תערובת חמץ.
ריבת חלב	חשש תערובת חמץ
ריצ'	חשש תערובת חמץ
רסק עגבניות	ע' עגבניות
רסק תפו"ע	ע' ערך מחיות
שבבי חלבון	חשש חמץ/קטניות
שבבי תפו"א	רק עם כשרות לפסח
שום כתוש/אבקה/קפוא	רק עם כשרות לפסח
שומן גלעיני דקל	רק עם כשרות לפסח
שומן צמחי	דרך כלל קטניות. [מיובא לארץ הקודש מוצרים המכילים שמן כותנה. מקובל אצלנו שזה קטניות]
שומשום	קטניות
שוקולד וחטיפי שוקולד	אלו שלא מיוצרים ביצור מיוחד לפסח. הינם וודאי קטניות. וחלקם חמץ גמור, וכולם בחשש תערובת חמץ, שוקולד ללא סוכר מכיל מלטיטול בחשש חמץ
שוקולד למריחה	קטניות
שיבולת שועל	מין דגן. לא מעובד, חשש חמץ. מעובד חמץ גמור
שימורי דגים	מכיל לעיתים פרוטאינים שמקורם מקטניות [ממרח טונה וכדו' בהכשר בד"ץ העד"ח מכיל עמילן קטניות בלבד]
שימורי ירקות	חשש תערובת חמץ.

שימורי פירות	רוב השימורים מכילים מלח לימון שהוא ספק חמץ, אלא שמטרת המלח לימון הוא לשמר/לייצב, ולא לתת טעם, והוא בטל בשישים על כן לא נאסר, ויש למכור כדין.
שיפון	מין דגן. מעובד חמץ.
שלווה	יש מיצרני השלווה מצהירים שתהליך היצור שלהם ללא חשש חמץ. ויש לבדוק אצל נותני הכשרות.
שמן	כשר לפסח: זית, קוקוס, אגוזים, דקלים. שמן קטניות: חמניות, בוטנים, שומשום, כותנה. סויה, פשתן, תירס, שומשום, יש מהם שהם כשרים למהדרין לאוכלי קטניות. על פי המידע שבידינו, אין כיום שמן קנולה כשר לפסח למהדרין [מאחר שמסתמכים על ביטולים, ולא חוששים לחוזר וניעור]
שמרי בירה	חמץ גמור
שמרים	יבשים - ספק תערובת חמץ (השמר הראשוני יכול להיות שנוצר מחמץ), על כן אפשר להשתמש לכתחילה לאחר הפסח. שמרים לחים - תוצרת הארץ, ללא חשש.
שקדי מרק	חמץ גמור
שקדים בקליפה	ראה אגוזים
שקדים קלופים	ראה אגוזים קלופים
שקיות שתיה	ראה שתיה קלה
שתיה קלה רגיל ודיאט	חשש תערובת חמץ, וניתן למכור כדין.
תבלינים	רוב התבלינים [ללא תערובת] ללא חשש חמץ,. יש החוששים שבאחסון ואריזה מתערבים קמחים ואולי גם מערבים בהם תערובות תבלינים למיניהם ייתכן בחשש חמץ. כיום יש המוסיפים בהם מונסדיום גלומט ופעמים מופק מחיטה.
תה	רגיל ללא חשש. תה עם טעמים וגרגירים בחשש תערובת חמץ.
תה נמס	רק עם כשרות מהודרת
תוספי תזונה	בחשש חמץ גמור, וודאי תערובת חמץ, על כן חייב כשרות טובה.
תחליפי סוכר אריתריטול/ מלטיטול/ועוד	חשש חמץ/קטניות [רק בכשרות מהודרת לפסח]
תחליפי חלב -	
משקאות ומעדנים	חלקם חמץ גמור (משקה שיבולת שועל) רובם קטניות, והן לא מהדרין גם לאוכלי קטניות כולל משקה שקדים. ואלו שאינם לפסח (גם רבנות) יש למכור כדין.
בשעת הצורך, ניתן להשיג יצור מיוחד לאוכלי קטניות.	
תמציות טעם וריח	וניל רום ותמציות שתיה ואכילה אחרים , בחשש תערובת חמץ.
תמרים	מיובשים אין להשתמש בפסח כדלעיל פירות מיובשים, לחים בכשרות (לגבי ברכת על פירותיה הוא ספק גם מהארץ)

תססן	חשש תערובת חמץ/קטניות
תפו"א שבבים	עי' פירה
תפו"ע רסק/ פלחים/ מקולפים מיובשים	חשש תערובת חמץ/קטניות
תרופה סירופ	חומרי טעם יכולים להיות חמץ גמור, בעיקר בתוצרת חו"ל. אולם גם תוצרת הארץ זה ספק חמץ, על כן חייב הכשר לפסח, ולאחר הפסח בנמכר כדין ניתן להשתמש
תרופות	מכילות דרך כלל עמילן שנועד לדבק, ודרך כלל זה פסול מאכילת כלב, וכן זה ספק חמץ, ספק קטניות, וגם דרך כלל בטל ברוב [לא בשישים] ומעיקר הדין במקום חולי התרופות מותרות. ולחוששים, במקום שאין לתרופה תחליף כשל"פ, ייעשה שאלת כמובן שבעת הצורך יש חובה לקחת תרופות על פי הוראת הרופא!!! רב רשימות של תרופות הכשרות לפסח מפורסמות על ידי קופ"ח, וכן על ידי ועדות הכשרות. כדאי וראוי להצטייד בזה בערב החג כדי להימנע מלחץ מיותר. נא לשאול בשם מדויק של התרופה כי כל שינוי משנה את התשובה (רצוי כאשר התרופה נמצאת לפני השואל)
תרופות בשימוש חיצוני	ללא חשש בפסח [גם לחוששים סיכה כשתייה]

מוצרים שונים שאינם מאכלים

איפור	אודם ושפתון ראוי כשרות לפסח, יתר האיפור שאינו משחה, הוא ללא חשש.
אלומיניום	נייר אלומיניום ותבניות חד פעמי, כאשר זה בכשרות לכל השנה, ניתן להשתמש לכתחילה גם בפסח.
אלכוהול רפואי	שימוש לצורך רפואי, ללא חשש
בושם	סוגים טובים כנראה שהם ללא חשש, ויש החוששים.
בר בצק	חשש חמץ
ג'ל אלכוהול לחיטוי	ללא חשש
דבק נייר	נייר, כאשר הוא בא במגע עם מזון ראוי לחשוש. דבק סלוטייפ (פלסטיק) ללא חשש.
דיאודורנט	נוזלי ורול, לחוששים סיכה כשתייה, ראוי להשתמש עם הכשר. דיאודורנט מינרלי אין צורך בכשרות
חד פעמי קל-קר	ללא חשש
חד פעמי קרטון לשימוש בחם	רק עם כשרות מהודרת
חד פעמי קרפט	ראוי בכשרות
חוט דנטלי	ללא חשש. עם טעם ראוי לא להשתמש

חומרי ניקוי	למיניהם (להוציא סבון כלים), ללא חשש לפסח.
חומרי ניקוי אקולוגיים	ללא חשש
טפט לציפוי משטחים	ללא חשש
כלים חד פעמי	מפלסטיק (כולל צבעוני) ללא כל חשש בפסח. יש מהדרים לשטוף כל כלי חדש לפסח ולכך קונים ח"פ רק בכשרות לחסוך את השטיפה הזו.
כלים חד פעמי מנייר ומנז'טים מנייר	רק עם כשרות לפסח.
כלים חד פעמי מעץ	ללא חשש
כפפות ח.פ. ניילון /לטקס/ ניטריל	רק ללא אבקה, כפפות עם אבקה צריך כשרות לפסח
מבשמים / מפיצי ריח לרכב	ללא חשש
מבשמים /מפיצי ריח / לחדרים	ללא חשש
מגבונים לחים	ללא אלכוהול אין בזה חשש. ויש המקפידים בזה.
מגבות נייר/ רב מגבת	בשימוש ישיר עם אוכל חם, ראוי רק עם כשרות מהודרת לפסח.
מוצרי ניילון ופלסטיק	לא צריך כשרות לפסח . גלילים גדולים של ניילון שולחן לעיתים קרובות מכיל אבקה וצריך כשרות,
מוצרי נייר	הבאים במגע עם אוכל כגון מנג'טים נייר לספיגת שמן וכדו', ראוי שיהיו בכשרות מהודרת לפסח. מוצרי נייר אשר לא באים במגע ישיר עם אוכל כגון מפיות נייר, אין חשש.
מטהרי אויר / נוזלי / פדים / ספריי	ללא חשש
מי פה	רק בכשרות לפסח
מפות אל-בד /לבן צבעוני	ללא חשש
משחת שיניים	להקפיד רק בהכשר. (וראוי גם כל השנה בהכשר)
משחות קרם לידיים	ראוי בכשרות גם למי שאינו חושש לסיכה כשתיה
משחות רפואיות וקוסמטי	רפואי לשימוש חיצוני- לא צריך כשרות. משחות לפצעים בפה- ראוי להשתמש בכשרות גם כל השנה. משחות קוסמטיות- לחוששים סיכה כשתיה, רק עם הכשר.
משטח סיליקון לאינדוקציה	ללא חשש
נוזל כלים	ראוי כשר לפסח.
נייר אפיה /פרגמנט / מוסדי	ראוי רק עם הכשר לפסח

נייר כסף (אלומניום) לציפוי משטחים/לעטיפת אוכל	רק עם הכשר לכל השנה [אין צורך בכשרות דווקא לפסח]
נייר לציפוי ארונות בפסח	ללא חשש ויש חוששים לעמילן במגע רטוב
נר שעווה	נר בדיקה חמץ ונר שעווה - טבעי ללא חשש. ואם הוא עשוי מסויה יש מקום להיזהר שלא ייזל על גבי כלי אכילה.
נרות	פרפין/ רחניים/ נריות חימום / ללא חשש כלל.
סבונים וכדו' סבונים תמרוקים	חשש תערובת חמץ נוקשה, וכתב על זה מרן הגאב"ד שליט"א אם נפסל מאכילת כלב מותר, ע"כ בפסח החוששים לסיכה כשתיה לא משתמשים, ומותרים לכתחילה אחר הפסח.
שמפו	ישנם המכילים חמץ גמור והוא משמש בעיקר במוצרי תינוקות
סיגריות	אין להשתמש בהם בפסח, כנ"ל מוצרי טבק לנרגילה וטבק לגלגול, אומנם קיים טבק לגלגול ללא טעם ויתכן שזה כן אפשר בפסח. סיגריות אלקטרוניות - רק עם הכשר לפסח (גם כל השנה חייב הכשר)
פדי חיטוי עם אלכוהול	ללא חשש
פחמים	ללא חשש, חומר הבערה לא ברור מהו, על כן להקפיד שלא יבוא במגע עם האוכל.
פלסטיק	כל הכלים ודברים אחרים העשוים מפלסטיק. ללא חשש בפסח.
קיסמי שיניים	ללא חשש. כנ"ל שיפודי עץ. קיסמי שיניים עם טעם, ראוי לחשוש.
קרמים	קוסמטי- לחוששים שדין סיכה כדין שתייה, ראוי עם הכשר לפסח
רשתות לבשר	ראוי רק עם הכשר
שיפודי עץ	אין חשש
שמן זית למאור	מותר בהדלקה, אבל ראוי לא להדליק בו ללא כשרות לפסח. אלא אם יחזיק אותו במקום סגור ומופרד מהמאכלים, כדי שלא יבואו לידי טעות וישתמשו בו לבישול בפסח.
שמן פרפין (רפואי)	ללא חשש
שמנים אתריים	ללא אלכוהול כשר עם אלכוהול צריך כשרות
שמפו ומשחות לתינוקות	אפשר גם ללא כשרות. [אומנם אלו שעשויים עם שיבולת שועל (ודאי חמץ) אין להשתמש בהם בפסח]
שפתונים	גם להקלה על יובש ראוי רק עם הכשר
שקיות ועטיפות אל-בד למאכלים	ראוי עם הכשר לפסח
שקיות לצליה ובישול/ קוקי	ראוי עם הכשר לפסח
תבניות אלומיניום ח"פ	רק עם כשרות לכל השנה [אין צורך בכשרות מיוחדת לפסח]
תבניות סיליקון	ללא חשש

תמיסת עדשות	לבדוק שאינו מכיל חמץ

לזכר עולם **הרה"ג רבי יעקב כהן זצ"ל** שבמשך שנים רבות סייע בידינו בעריכת הרשימה
בשנה זו סייע רבות בעריכת הרשימה **הרה"ג רבי אליעזר יעקובוביץ שליט"א**,
רב ומו"צ בבית דינו של מורינו מרן הגאב"ד שליט"א

כשרות הפאות

Beit Din for Wigs
Under the auspices of
Badatz Chanichei HaYeshivot, Bnei Brak
Headed by HaRav Mordechai Gross shlit"a
HoRav Yehoshua Horowitz shlit"a Dayan Belz

בית דין לפאות
שע"י בד"ץ חניכי הישיבות
בראשות מרן הגאב"ד הרב מרדכי גרוס שליט"א
דיין: רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א
דומ"צ בעלזא

בס"ד

חודש אדר תשפ"ו

לציבור נשות ובנות ישראל שיחי'

לאור שאלות חוזרות ונשנות אנו חוזרים ומודיעים:

פיקוח בית הדין הוא על מקור השיער שאינו חלילה מתקרובת עבודה זרה.

הפיקוח הוא על כל סוגי השיער שעושים מהם פאות –

יקר, זול, כהה, בהיר, מעובד ושאינו מעובד, צבוע וטבעי.

והפיקוח הוא על כל מדינה ומדינה אשר מגיע משם שיער.

כבר הבהרנו בעבר, שכיום **<u>אין</u>** אנו מאפשרים לשים **תווית** כשרות על הפאות, וזאת מאחר שרבו המזייפים מבית ומחוץ אשר זייפו את תווית הכשרות.

ועל כן, כל פאה הנמכרת עם **תוויות ללא זיהוי החברה על גבי התווית** - היא מזויפת בוודאות!

כל יצרן, משווק, ועסק אשר נמצא בפיקוח בי"ד, מקבל תעודת כשרות שנתית ברת תוקף חתומה, בצירוף הולוגרמה של בית הדין.

אנחנו שבים ומבהירים,

אין לנו כל אחריות על מקור השיער, ללא תעודת כשרות שהיא בתוקף,
גם כאשר היצרן/ המשווק טוען שקונה שיער או פאות רק ממפעל מאושר.
על היצרן/ המשווק להציג תעודה על שמו בלבד!!

מפעלי יצור בחו"ל שהם בעלי תעודה ברת תוקף - האישור שניתן להם הוא לייצר פאות בפיקוח, ומותנה בכך שהיצור יהיה <u>רק</u> לאחר תיאום של החברה המזמינה עם בית הדין, וזה צריך להיות <u>לפני</u> היצור.

<u>אין</u> מפעל בעולם המייצר פאות, שיש לו כשרות על הפאות המיוצרות על ידו, ללא תיאום מראש.

התעודה אשר נמצאת בידי המפעל, אומרת שבמפעל זה ניתן לייצר/ לקנות פאות בהשגחה לאחר תיאום.

אבל! האישור תקף רק כאשר יש תיאום מראש על יצור הפאות עם בית הדין.

ניתן לקבל רשימה מעודכנת [מתעדכנת אחת לחודשים] של יצרנים וספקים של שיער ופאות אשר עומדים תחת פיקוח בית הדין חניכי הישיבות,

ואשר השיער המשווק על ידם הוברר לחלוטין על ידינו שאינו בחשש עבודה זרה ח"ו.

עלינו לציין כי פיקוח בית הדין הוא על כשרות השיער בלבד ולא על צניעות הפאה !!

לפני כשנה פורסם על ידי רבניות חשובות הוראות צניעות לפאות שנכתבו על פי הנחיות מרן הגאב"ד שליט"א.

הוראתם הברורה של מרנן ורבנן זצ"ל ויבלחט"א שליט"א
שאין כל היתר להתפתות ולרכוש פאות שאינן עומדות בגדרי הצניעות.

רח' האדמור מגור 49 ב"ב 5152813 משרד: 08-6836234
E-mail: shlezingeroffice@gmail.com

בית דין לפאות
שע"י בד"ץ חניכי הישיבות
בראשות מרן הגאב"ד הרב מרדכי גרוס שליט"א
דיין: רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א
דומ"צ בעלזא

Beit Din for Wigs
Under the auspices of
Badatz Chanichei HaYeshivot, Bnei Brak
Headed by HaRav Mordechai Gross shlit"a
HoRav Yehoshua Horowitz shlit"a Dayan Belz

חברות של פאות בארץ

שם החברה Company name	שם היצרן Manufacturer name	כתובת Address	עיר City	טלפון Phone	מייל E-mail
ארקדר Arkader	ארקדר Arkader	בעלי התוספות 23 Ba'alei HaTosafot 23	אלעד El'ad	050-8463639	arkader1@gmail.com
לאה לוין Lea Levin	לאה לוין Lea Levin	שמעיה 16 Shma'aya 16	אלעד El'ad	052-7120379	Levin4levin@gmail.com
פאות עיצובית Itzuvit wigs	שלומית זמלמן Shulamit Zemmelman	רבי אליעזר בן הורקנוס 5 R. Eliezer Ben Horkanos 5	אשדוד Ashdod	08-8649917	shulamitwigs@gmail.com
פאות נחמי בידרמן Nechami Biderman wigs	נחמי בידרמן Nechami Biderman	אדמו"רי ויז'ניץ 5 Admori Vizenich 5	ביתר עילית Betar Illit	02-5447729	nb0527190049@gmail.com
חנה פלזנשטיין Hana Felzenstien	חנה פלזנשטיין Hana Felzenstien	נחל שורק 40 Nachal Sorek 40	בית שמש Bet Shemesh	052-7141550	chanawigs0527141550@gmail.com
סלון הפאה ומותג "רוחי לוין" Salon HaPe'ah &Ruchie Levin	רבקה קלור Rivka Klor	רחוב רבי עקיבא 78 Rabbi Akiva 78	בני ברק Bnei Brak	03-6191190	rklor@etroq.net.il
פאות שושי Shoshi Wigs	שושי טיקוצקי Shoshi Tikotzki	עמוס 8 Amos 8	בני ברק Bnei Brak	050-4113344	Shoshi3344@gmail.com
שרי בריקמן Sary Brikman	שרי בריקמן Sary Brikman	המכבים 63 א Ha-Maccabim 63a	בני ברק Bnei Brak	053-3169090	s0533169090@gmail.com
תמי שיינין Tami Sheinin	תמי שיינין Tami Sheinin	הרב דנגור 24 HaRav Dangur 24	בני ברק Bnei Brak	054-8400382	tamishwigs@gmail.com
גלריית פאות Galeriat Pe'ot	איטא פינקלשטיין Ita Finkelstein	פרופס 8 רמות א' Aharon Tsvi Propes 8 סניף עודפים: Yossele Rosenblatt 4 רוזנבלט	ירושלים Jerusalem	054-6581000	Finkelstein.itawigs.hair@gmail.com
די וויגס Dee wigs	דבורה שונפלד Devora Schonfeld	ים סוף 5 Yam Suf 5	ירושלים Jerusalem	052-8285258	devoramost@gmail.com
וויגבוקס Wigbox	יונה ועדינה גולדברג Yonah & Adina Goldberg	קרית המדע 3 Kiryat HaMada 3	ירושלים Jerusalem	058-6276877	office@wigbox.co.il
פאות ברגמן Pe'ot Bergman	חיים ברגמן Chaim Bergman	הקונגרס הציוני 11 Haqongres Haziyoni 11	ירושלים Jerusalem	052-3994225	chaim.b222@gmail.com
פאות גיגי Gigi Wigs	גב' באל Mrs. Ball	גדרה 2 Gedera 2	ירושלים Jerusalem	053-9622683	moisheball@gmail.com
פאות קלמנטין בע"מ Clementine Wigs	מלכה גריבלט	פארן 7 רמת אשכול	ירושלים Jerusalem	058-402-4200	Info@clementinewigs.com
פאות דיני Dini Wigs	יצחק וינברג Yitzhak Weinberg	המרפא 1 Ha-Marpe 1	ירושלים Jerusalem	02-5099888	Israel@diniwigs.com
פאות מלכי בלוי Bloy Wigs	מלכי בלוי Malky Bloy	בנימין מינץ 22 Binyamin Minz 22	ירושלים Jerusalem	02-5712744	Bloywigs@gmail.com
פאות משי Meshi Wigs	פאות משי Meshi Wigs	קניון רב שפע Rav Shefa Mall	ירושלים Jerusalem	02-5955911	Meshiwigs@gmail.com
פאות קייט Kate Wigs	הייר פורס Hair Force	הרטום 16 Hartom 16	ירושלים Jerusalem	073-2041174	office@hair-force.com
פאות רבקי Pe'ot Rivky	רבקי זלוטניק Rivky Zlotnick	שמעון הצדיק 33 Shimon Hatzadik 33	ירושלים Jerusalem	02-5822397	rivkiwigs@gmail.com
חוי שטרן Havi Shteren	חוי שטרן Havi Shteren	רח' הריטב"א 10 HaRitba 10	מודיעין עילית Modi'in Ilit	058-3206364	ch0583206364@gmail.com
פאות רבקי Pe'ot Rivky	רבקי זלוטניק Rivky Zlotnick	נתיבות המשפט 17 Netivot HaMishpat 17	מודיעין עילית Modi'in Ilit	077-5144600	rivkiwigs@gmail.com
פרומי גולד Frummy Gold	פרומי גולדברג Frummy Goldberg	שדרות הרב מפונוביז' 12 HaRav mi Poniavez Boulevard 12	מודיעין עילית Modi'in Ilit	052-6325921	frumiq@gmail.com
ר.מ. פאות R.M. wigs	רפאל וייר Refael Weir	חפץ חיים 7 Chafetz Chaim 7	קרית יערים Kiryat Ye'arim	050-7755218	Rh.hair.ltd@gmail.com
יעל עובדיה Yael Ovadia	יעל עובדיה Yael Ovadia	ר' יהודה הנשיא 13 Rabbi Yehuda ha-Nasi 13	פתח תקווה Petah Tikva	050-252-5203	Ovadya.yael@gmail.com
צביה בלאק Tzivia Black	צביה שוורץ Tzivia Schwartz	רח' תוצרת הארץ 3 Totseret ha-Arets 3	פתח תקווה Petah Tikva	02-6337900	tziviablack@gmail.com

בית דין לפאות
שע"י בד"ץ חניכי הישיבות
בראשות מרן הגאב"ד הרב מרדכי גרוס שליט"א
דיין: רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א
דומ"צ בעלזא

Beit Din for Wigs
Under the auspices of
Badatz Chanichei HaYeshivot, Bnei Brak
Headed by HaRav Mordechai Gross shlit"a
HoRav Yehoshua Horowitz shlit"a Dayan Belz

חברות של פאות בחו"ל

שם החברה Company name	שם היצרן Manufacturer name	כתובת Address	ארץ Country	טלפון Phone	מייל E-mail
Dini Wigs	יצחק וינברג Yitzhak Weinberg	18 Thiells mt ivy rd Pomona NY 10970	USA	+1 (845) 262-1010	Diniwigs@diniwigs.com
Dini Wigs	יצחק וינברג Yitzhak Weinberg	1876 Lakewood Road TOMS River Nj 08755	USA	+1 (732) 575-9941	Diniwigsnj@diniwigs.com
Eva & Chloe	שלמה שפירא Shlomo Shapira	375 Monmouth Ave., Lakewood, NJ	USA	+1 (732) 232-0022	Evaandchloewigs@gmail.com
Fortune wigs	אלן טוביאס Alan Tobias	209 Williams St. Lakewood N.J.	USA	+1 (917) 543-9138	alan@fortunewigs.com
Fortune wigs	אלן טוביאס Alan Tobias	1838 Coney Island Ave. Brooklyn N.Y.	USA	+1 (917) 543-9138	alan@fortunewigs.com
Irene's wigs [Dolce, Soleil, Level, Posh]	זלמן גילמן Zalman Gilman	4715 New Utrecht Ave. Brooklyn 11219 NY	USA	+1 (917) 916-0272	sales@ireneswigs.com
Jinji Wigs	חני ליפקוביץ' Chanie Lefkowitz	720 East 2nd street Brooklyn NY 11218	USA	+1 (718) 938-2598	Jinjiwigs@gmail.com
Kiki	שמחה פוגרס Simcha Pogress	Brooklyn N.Y.	USA	+1 (718) 633-6611	samp1@optonline.net
Maria wigs	מלכי וויינשטוק Malki Weinshtock	1057. 58 St Brooklyn NY 11219	USA	+1 (971) 650-8175	info@mariawigs.com
Matte wigs	אדל טוויל Adele Tawil	1737 east 5th apt 1 Brooklyn NY 11223	USA	+1 (34) 73928238	Adelecohen01@gmail.com
MM Wigs	מינדי מרגליות Mindi Margaliot	1538 54 street Brooklyn NY 11219	USA	+1 (718) 344-8160	mmcustomwigs@gmail.com
Mollie Wigs	עמרם יענקעביץ Amram Yankaevitz	38 blue river way Lakewood NJ 08701	USA	+1 (781) 462-6766 +1 (718) 834-6677	malkiwigs@gmail.com
Renaissance wigs [Soie, RX, Allure, Ready wear]	סאמי ימיני Sammy Imani	1099 wall St. west Suite # 393 Lyndhurst NJ 07071,	USA	+1 (718) 640-7507	sammy@ricwigs.com
Ruchie wigs	רוחי כהן Ruchie Cohen	10 gem drive Lakewood NJ	USA	+1 (732) 998-0998	ruchiecohen@gmail.com
Sary Wigs & Rina wigs	שיינדי בראון Shaindy Braun	12 America Ave, Lakewood, NJ	USA	+1 (732) 740-0123	shaindy@sarywigs.com
Selene Wigs	Yides Klein & Blimi Schlesinger	4718 11 Ave., Brooklyn, NY 11219	USA	+1 (929) 391-4389	selenewigs@gmail.com
Serenity wig	אלישבע האואר Elisheva Hauer	147 Pine st. Lakewood NJ 08701	USA	+1 (732) 551-4262	Elishevahauer@gmail.com
Shevi Wigs	שבי מרלין Shevi Merlin	1728 44 street. Brooklyn NY 11204	USA	+1 (347) 581 7398	szamber@gmail.com
Superhairpieces	ג'ורג' לי George Li	963 Shotgun Rd, Sunrise, FL 33326	USA	+1 (866) 814-7879	Jinlin@superhairpieces.com
Trez wigs	הינדי וולקנפלד Hindy Wolkenfeld	12 blueberry hill rd, Monsey, NY 10952	USA	+1 (845) 263 9161	trezwigs@gmail.com
Utopia wigs	יונה לפקוביץ Yonah lefkowitz	Brooklyn N.Y.	USA	+1 (347) 522-5769	rylefk@gmail.com
Yaffa	שרה אידלמן Sara Idelman	8453 Harding var Surf side Florida	USA		info@yaffawigs.com
Yaffa	שרה אידלמן Sara Idelman	4118 13 Ave. Brooklyn N.Y.	USA	+1 (718) 436-4280	info@yaffawigs.com
Zahava wigs	רבקי שטיינמץ Rivky Steinmetz	1723 47th street Brooklyn NY	USA	+1 (347) 325-4249	Zahavawigs120@gmail.com
Noblesse wigs	שרה טואטי Sara Touati	35 rue de la folie Mericourt 75011 Paris	France	+3 (365) 273-9900	yaacovtouati92@gmail.com
Aviva Maier	אביבה מאייער Aviva Maier	Quinten Matsijslei 16 2018 Antwerpen	Belgium	+32 (485) 92-0211	avivamaier@gmail.com

בית דין לפאות
שע"י בד"ץ חניכי הישיבות
בראשות מרן הגאב"ד הרב מרדכי גרוס שליט"א
דיין: רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א
דומ"צ בעלזא

Beit Din for Wigs
Under the auspices of
Badatz Chanichei HaYeshivot, Bnei Brak
Headed by HaRav Mordechai Gross shlit"a
HoRav Yehoshua Horowitz shlit"a Dayan Belz

Cabello Wigs	בנימין נויפלד Binyamin Noifeld	London	UK	+44 (7774) 944183	bneufeld@okkosher.org

סוכני שיער בארץ ובעולם

שם החברה Company name	שם היצרן Manufacturer name	כתובת Address	ארץ Country	טלפון Phone	מייל E-mail
ארקדר Arkader	ר' אביגדור ארקדר Avigdor Arkader	בעלי התוספות 23, אלעד Ba'alei HaTosafot 23, El'ad	ישראל Israel	050-8463639	arkader1@gmail.com
צביה בלאק Tzivia Black	צביה שוורץ Tzivia Schwartz	רח' תוצרת הארץ 3, פתח תקווה Totseret ha-Arets 3, Petah Tikva	ישראל Israel	02-6337900	tziviablack@gmail.com
היר פורס Hair Force	יוסי קנפלמכר Yossi Kanpelmacher	הרטום 16, ירושלים Hartom 16, Jerusalem	ישראל Israel	073-2041174	office@hair-force.com
חברת ראש יפה בע"מ Rosh Yaffe company	נפתלי זאבי Naftaly Ze'evi	המלך ג'ורג' 59, ירושלים Hamelech Gorg 59, Jerusalem	ישראל Israel	054-2595050 052-7453060	ay1334@gmail.com
יעל עובדיה Yael Ovadia	יעל עובדיה Yael Ovadia	ר' יהודה הנשיא 13, פ"ת Rabbi Yehuda ha-Nasi 13, Petah Tikva	ישראל Israel	050-2525203	Ovadya.yael@gmail.com
ר.ח. שיער לפאות R.H. Hair for wigs	רפאל וייר Refael Weir	חפץ חיים 7, קרית יערים Chafetz Chaim 7, Kiryat Ye'arim	ישראל Israel	050-7755218	Rh.hair.ltd@qmail.com
אורלנדו מוניז Orlando Muniz	אורלנדו מוניז Orlando Muniz	233 w 233 st apt 3E 10463 Bronx NY	ארה"ב USA	+1 (929) 433-7291	Omv1966miniz@qmail.com

רח' האדמור מגור 49 ב"ב 5152813 משרד: 08-6836234
E-mail: shlezingeroffice@gmail.com

שטרות מכירת חמץ

בית דין צדק "חניכי הישיבות"
בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק
טל' 03-6519977 פקס 077-4448369

ביאור: ממנים את הרב לשליח לעשות שלשה דברים, למכור את החמץ לגוי, ולהשכיר לגוי את המקומות שבהם מונח החמץ ולהשכיר מקום פנוי בקרקע לגוי לצורך קנין אגב של החמץ. | המשיירים חמץ ידוע, יכתוב: מלבד החמץ המיועד לשימוש שאינו בכלל המכירה [וטוב לסמן את המקום]. | מקומות שטורח רב לבודקם מחמץ, אפשר להשכירם לגוי כדי להיפטר מחובת בדיקתם. לכתחלה יש להשכיר כבר ביום י"ג. | יש להשכיר לגוי מקום פנוי, לצורך קנין אגב. | המכירה והשכירות ביום י"ג חלים שעה מועטת לפני השקיעה, המכירה והשכירות ביום י"ד הם חלים שעה מועטת קודם סוף זמן ביעור חמץ. לאחר שעה זו אין לפתוח מקומות אלו.

כתב הרשאה

יום _____ בשבת __ לחדש ניסן שנת תשפ"ו. אני _____החתום מטה, נותן בזה כח הרשאה להרב מרדכי בן הרב צדוק ז"ל למשפחת גרוס שליט"א או לאחד מבאי כוחו, להשכיר את המקומות המפורטים להלן, הנמצאים בעיר _____ רחוב _____ מס' ___ קומה __ דירה מס'__, מיום י"ג לחדש ניסן שנה זו עד כ"ג לחדש ניסן שנה זו, המקומות הם:

השכרת המקומות ומכירת החמץ מיום י"ג לפטור מבדיקה

_____

וכן לעשות ביום י"ג לחדש ניסן שנה זו עם כל מיני חמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה, הידועים לי ושאינם ידועים לי, הנמצאים במקומות הנזכרים לעיל, כאדם העושה בתוך שלו, כולל מכירה, מתנה, כרצונו וכראות עיניו. דברי החמץ כוללים: גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, פירורי לחם, צנימים, ביסקוויטים, מיני עוגיות ומאפה, אטריות, פתיתים, חטיפים, ממתקים, ממרחים, שימורים, תבלינים, תמרוקים, סבונים, תרופות, ויטמינים, שיכר, משקאות חריפים, מזון של עופות או של דגים, וכל מיני חמץ ותערובת חמץ, חמץ הדבוק בכלים ובשאר חפצים. וכן להשכיר את הכלים, הארונות והמדפים שמונח בהם ועליהם או דבוק בהם מכל הנ"ל. וכן למכור מניות _____שבבעלותם מכל הנ"ל.

וכן לעשות ביום י"ד לחדש ניסן שנה זו עם כל מיני חמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה, הידועים לי ושאינם ידועים לי, חוץ מחמץ שאני עתיד לבערו קודם זמן איסור הנאה מחמץ בערב פסח שנה זו, הנמצאים בבית הנ"ל במקומות אלו:

מקומות בהם נשאר החמץ או כלי החמץ

_____

_____ **או בכל מקום אחר**, הן שלי המונחים ברשותי או ברשות אחרים, הן של אחרים ברשותי, והן אלו שייפו את כוחי למכור את חמצם, כאדם העושה בתוך שלו, כרצונו וכראות עיניו, ולמכרם מכירה שתחול שעה מועטת קודם סוף זמן ביעור חמץ. דברי החמץ כוללים כמו שמפורט לעיל. וכן להשכיר את הכלים, הארונות והמדפים שמונח בהם ועליהם או דבוק בהם מכל הנ"ל. וכן להשכיר מיום י"ד לחדש ניסן שנה זו עד כ"ג לחדש ניסן בשעה שתים עשרה בצהרים את_____

מקומות למכירת י"ד לפטור מבדיקה בשעת הדחק

_____

_____, וכן להשכיר מיום י"ד לחדש ניסן שנה זו לצורך קנין אגב את _____.

מקום פנוי לקנין אגב

והנני ממנה את הרב הנ"ל כשליח וכמורשה לעשות את כל הפעולות הנ"ל בימים י"ג וי"ד לחדש ניסן תשפ"ו, לעשות את כולן או חלק מהן, ע"י עצמו או ע"י אחרים, ובאיזה אופנים ותנאים שירצה, הן מדין שליחות הן מדין זכיה, וכן לעשות את כל סוגי הקניינים עם הקונה, כל מה שדרוש לצורך המכירה כדת וכדין, כאדם העושה בתוך שלו, ופיו יהא כפי, וידו כידי, והודאתו כהודאתי, ולא אוכל לטעון כנגדו לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי. הכסף שיקבל כדמי קדימה יהא שייך לו אם ירצה. ואני מתחייב למסור לקונה את מפתחות החדרים והמקומות הנ"ל בזמן שיידרש ממני, וכן לאפשר לו את המעבר אל החמץ והמקומות השכורים. ושטר הרשאה זה לא יפסל בקני את וחמור, ולא בחסר ויתר, ולא בטשטוש ומחק וספק בלשון. ותוקפו ככל חומר שטרות העשויין כתיקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, בביטול כל המודעות, וכתוקף יפוי כח בלתי חוזר לפי חוקי הממשלה. וליתר תוקף ועוז נעשה כל הנזכר לעיל בקנין אגב סודר במנא דכשר למקניא ביה. והכל שריר וקיים.

ועל כך באתי על החתום, (חתימה) _____ פה עיר _____

מפתח נמצא ב_____טלפון_____הערות:_____

בית דין צדק "חניכי הישיבות"
בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א
רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק
טל' 03-6519977 פקס 077-5558243

שטר הרשאה לרבנים

יום___ לחדש ניסן שנת תשפ"ו. אני _____ החתום מטה, הבא בהרשאה מהאנשים הנקובים בשמותם בשטרי ההרשאה המצורפים בזה, או ברשימות המצורפות בזה, או ששלחו שטרות או בקשות למכירה והשכרה בכל אופן שיהיה, וגם מהאנשים שכתבו לי שטר הרשאה ואבד, או שמאיזו סיבה שהיא לא הגיע לכאן שטר ההרשאה, וגם מאנשים שמינו אותי שליח בעל פה למכור את החמץ ותערובת חמץ וחמץ נוקשה שיש להם, ולהשכיר את המקומות שמונחים בהם חמץ. נותן כוח והרשאה להרב מרדכי בן רבי צדוק ז"ל למשפחת גרוס שליט"א, לעשות כל מה שירצה עם כל חמץ ותערובת חמץ וחמץ נוקשה, של משלחי הנ"ל או של אחרים שבידם והם רשאים למכרו. דברי החמץ כוללים: גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, פירורי לחם, צנימים, ביסקוויטים, מיני עוגיות ומאפה, אטריות, פתיתים, חטיפים, ממתקים, ממרחים, שימורים, תבלינים, תמרוקים, סבונים, תרופות, ויטמינים, שיכר, משקאות חריפים, מאכלי עופות או דגים, וכל מיני חמץ ותערובת חמץ, חמץ הדבוק בכלים ובשאר חפצים ומניות וכו', המונחים במקומות המפורטים בשטרי ההרשאה או ברשימות המצורפות ובכל מקום שהוא. כמו כן הנני מייפה את כוחו של הרב מרדכי בן רבי צדוק ז"ל למשפחת גרוס שליט"א להשכיר את כל המקומות, החפצים, הכלים והמדפים שמרשי ומשלחי נתנו לי כוח להשכיר ביום י"ג ניסן המפורט בשטרות מיום י"ג לחדש ניסן, עד כ"ג לחדש ניסן, למכור את החמץ שאינו ידוע הנמצא בהם, וכן להשכיר ביום י"ד לחדש ניסן את כל המקומות המפורטים בשטרות ההרשאה או ברשימות, ולמכור את כל מיני החמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה, על הכל אני ממנה ונותן כוח ורשות להרב מרדכי בן רבי צדוק ז"ל למשפחת גרוס שליט"א, למכור את כל מיני חמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה של משלחי הנ"ל וכן להשכיר את הנ"ל. והנני ממנה את הרב הנזכר לעיל כשליח וכמורשה לעשות את הפעולות הנ"ל בימים י"ג ו-י"ד לחדש ניסן שנת תשפ"ו, לעשות את כולן, או חלק מהן, על ידי עצמו, או על ידי אחרים, ובאיזה תנאים ובאופן שירצה, הן מדין שליחות והן מדין זכייה, וכן לעשות עם הקונה את כל סוגי הקניינים הדרושים לצורך המכירה כדת וכדין. ולא יוכלו משלחי לטעון לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, ורשות בידו למכור ולהשכיר לכל מי שירצה, ובאיזה מחיר שירצה וגם בהקפה. הכסף שיקבל כדמי קדימה יהא שייך לו אם ירצה, ומשלחי הנ"ל מתחייבים למסור לקונה את מפתחות החדרים במקומות הנ"ל בזמן שידרשו, וכן לאפשר לקונה את המעבר אל החמץ והמקומות השכורים. ושטר הרשאה זה לא יפסל בקני את וחמור, ולא בחסר ויתר, ולא בטשטוש מחק וספק בלשון, ותוקפו ככל חומר שטרות העשויין כתיקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, בביטול כל המודעות, וכתוקף ייפוי כח בלתי חוזר לפי חוקי הממשלה. וליתר תוקף ועוז יעשה כל הנזכר לעיל בקנין אגב סודר במנא דכשר למקניא ביה. והכל שריר וקיים.
ועל כן באתי על החתום _____ פה עיר _____.

בית דין צדק "חניכי הישיבות"
בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א
רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק
טל' 03-6519977 פקס 077-4448369

ביאור: ממנים את הרב לשליח לעשות שלשה דברים, למכור את החמץ לגוי, ולהשכיר לגוי את המקומות שבהם מונח החמץ ולהשכיר מקום פנוי בקרקע לגוי לצורך קנין אגב של החמץ. | המשיירים חמץ ידוע, יכתוב: מלבד החמץ המיועד לשימוש שאינו בכלל המכירה [וטוב לסמן את המקום]. | מקומות שטורח רב לבודקם מחמץ, אפשר להשכירם לגוי כדי להיפטר מחובת בדיקתם. לכתחלה יש להשכיר כבר ביום י"ג. | יש להשכיר לגוי מקום פנוי, לצורך קנין אגב. | המכירה והשכירות ביום י"ג חלים שעה מועטת לפני השקיעה, המכירה והשכירות ביום י"ד הם חלים שעה מועטת קודם סוף זמן ביעור חמץ. לאחר שעה זו אין לפתוח מקומות אלו.

כתב הרשאה ע"י שליח המוכר

יום ____ בשבת __ לחדש ניסן שנת תשפ"ו. אני _____ החתום מטה שלוחו של _____,
נותן בזה כח הרשאה להרב מרדכי בן הרב צדוק ז"ל למשפחת גרוס שליט"א או לאחד מבאי כוחו, להשכיר את המקומות המפורטים להלן, הנמצאים בעיר _____ רחוב _____ מס' __ קומה __ דירה מס'____, מיום י"ג לחדש ניסן שנה זו עד כ"ג לחדש ניסן שנה זו. המקומות הם: _____

השכרת המקומות ומכירת החמץ מיום י"ג לפטור מבדיקה

וכן לעשות ביום י"ג לחדש ניסן שנה זו עם כל מיני חמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה, הידועים למשלחי ושאינם ידועים לו, הנמצאים במקומות הנזכרים לעיל, כאדם העושה בתוך שלו, כולל מכירה, מתנה, כרצונו וכראות עיניו. דברי החמץ כוללים: גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, פירורי לחם, צנימים, ביסקוויטים, מיני עוגיות ומאפה, אטריות, פתיתים, חטיפים, ממתקים, ממרחים, שימורים, תבלינים, תמרוקים, סבונים, תרופות, ויטמינים, שיכר, משקאות חריפים, מזון של עופות או של דגים, וכל מיני חמץ ותערובת חמץ, חמץ הדבוק בכלים ובשאר חפצים. וכן להשכיר את הכלים, הארונות והמדפים שמונח בהם ועליהם או דבוק בהם מכל הנ"ל. וכן למכור מניות וכן למכור מניות _____ שבבעלותם מכל הנ"ל.
וכן לעשות ביום י"ד לחדש ניסן שנה זו עם כל מיני חמץ, חשש חמץ, תערובת חמץ וחמץ נוקשה, הידועים למשלחי ושאינם ידועים לו, חוץ מחמץ שעתיד לבערו קודם זמן איסור הנאה מחמץ בערב פסח שנה זו, הנמצאים בבית הנ"ל במקומות אלו:

מקומות בהם נשאר החמץ או כלי החמץ

_____, **או בכל מקום אחר**, הן שלו המונחים ברשותו או ברשות אחרים, הן של אחרים ברשותו, והן אלו שייפו את כוחו משלחי למכור את חמצם, כאדם העושה בתוך שלו, כרצונו וכראות עיניו, ולמכרם מכירה שתחול שעה מועטת קודם סוף זמן ביעור חמץ. דברי החמץ כוללים כמו שמפורט לעיל. וכן להשכיר את הכלים, הארונות והמדפים שמונח בהם ועליהם, או דבוק בהם מכל הנ"ל. וכן להשכיר מיום י"ד לחדש ניסן עד כ"ג לחדש ניסן שנה זו בשעה שתים עשרה בצהרים, את _____

מקומות למכירת י"ד לפטור מבדיקה בשעת הדחק

_____ וכן להשכיר מיום י"ד לחדש ניסן שנה זו לצורך קנין אגב את _____. מקום פנוי לקנין אגב
ומשלחי ממנה את הרב הנ"ל כשליח וכמורשה לעשות את כל הפעולות הנ"ל בימים י"ג וי"ד לחדש ניסן תשפ"ו, לעשות את כולן או חלק מהן, ע"י עצמו או ע"י אחרים, ובאיזה אופנים ותנאים שירצה, הן מדין שליחות הן מדין זכיה, וכן לעשות את כל סוגי הקנינים עם הקונה, כל מה שדרוש לצורך המכירה כדת וכדין, כאדם העושה בתוך שלו, ופיו יהא כפי משלחי, וידו כיד משלחי, והודאתו כהודאת משלחי, ולא יוכל לטעון כנגדו לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי. הכסף שיקבל כדמי קדימה יהא שייך לו אם ירצה. ומשלחי מתחייב למסור לקונה את מפתחות החדרים והמקומות הנ"ל בזמן שיידרש ממנו, וכן לאפשר לו את המעבר אל החמץ והמקומות השכורים. ושטר הרשאה זה לא יפסל בקני את וחמור, ולא בחסר ויתר, ולא בטשטוש ומחק וספק בלשון. ותוקפו ככל חומר שטרות העשויין כתיקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, בביטול כל המודעות, וכתוקף יפוי כח בלתי חוזר לפי חוקי הממשלה. וליתר תוקף ועוז נעשה כל הנזכר לעיל בקנין אגב סודר במנא דכשר למקניא ביה. והכל שריר וקיים.
ועל כך באתי על החתום בשליחותו, (חתימה) _____ פה עיר _____
מפתח נמצא ב_____ טלפון_____ הערות: _____

דבריהם הם זכרונם

מהגאון רבי ישעיהו פרנקל זצ"ל

בגדר מצות כורך בזמן הזה

סוגית הגמ'

בגמ' פסחים קטו' ע"א מובא מחלוקת רבנן והלל, שהלל ס"ל שבזמן המקדש המצוה היא לאכול דווקא פסח עם המצה והמרור בכריכה אחת, ורבנן סברי שאפשר לאוכלם כל א' בפני עצמו.

עוד מבואר שם בגמ', שבזמן הזה לכו"ע חייבים לאכול המצה בפ"ע בלא כורך. כיון שמצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואי יאכל המצה עם המרור אתי טעם מרור ומבטל טעם מצה.

והגמ' שם מסיקה, "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

וכן אנו נוהגים וכנפסק בשו"ע סי' תעה' ס"א.

חקירה בגדר מצות כורך

ויש לחקור, האם להלל בזמן הזה אנו יוצאים ידי חובת מרור בכורך, ולא במרור שאנו אוכלים לבד, ומה שאנו אוכלים מרור לבד הוא משום שלרבנן ע"כ צריך לאכול המרור לחוד, או דלמא אף לשיטת הלל אנו יוצאים יד"ח מרור במה שאכלו המרור לחוד בפ"ע, ומה שאוכלים הכורך הוא רק זכר בעלמא למה שעשו בזמן המקדש.

יעוי' שם בתוד"ה אלא וברא"ש, שכתבו שאם היה הלכה כמו הלל, אז אף בזמן הזה לא היינו אוכלים המרור לחוד אלא היינו אוכלים אותו רק עם הכריכה, כיון שכך הוא קיום מצות מרור לאוכלה עם המצה, וממילא לא הייתה המצה מבטלת טעם המרור, כיון שתרוויהו דרבנן. אבל כיון שאנו חוששים אף לשיטת רבנן, נמצא שאם נאכל רק כורך [בלא מרור לבד], אז לרבנן אתי מצה של רשות ומבטל טעם מרור, ולכן ע"כ אנו חייבים לאכול המרור לחוד.

משמע בפשטות שלפי הלל הצורה הראויה לקיום מצות מרור אף בזמן הזה הוא ע"י הכורך. [שהרי לכן כתבו התוס' שאם ודאי היה הלכה כמו הלל, אז לא היו מתקנים לאכול מרור לחוד, רק בכריכה]. ולכן לכאורה י"ל שכל מה שאנו אוכלים המרור לחוד, הוא רק לרבנן, אבל להלל באמת מצות המרור מתקיימת בכורך. דומיא דמקדש שצורת מצות המרור היא דווקא בכריכה.

אולם בערוך [ערך זכר, מבוא בחוק יעקב סי' תעה' ס"ק יב'] מבואר שאכילת הכורך היא רק זכר בעלמא, וז"ל "זכר למקדש כהלל, פירוש בזמן שבית המקדש קיים היה הלל כורך מצה ומרור ואוכל בבת אחת, כיון ששניהם מן התורה אין זה מבטל את זה, אבל בזמן הזה דמצה דאורייתא דכתיב בערב תאכלו מצות, ומרור דרבנן, אסור לאכלם בבת אחת, דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא, הלכך אוכל תחילה זה בפני עצמו

וזה בפני עצמו, ואח"כ אוכלן בבת אחת זכר למקדש כהלל, וכיון דאכילה לזכרון בעלמא לא מברכינן עליה" עכ"ל.

דקדוק מלשון המ"ב

אולם לשון המ"ב [סי' תעה' ס"ק טז'] משמע קצת שאף להלל בזמן הזה מקיימים מצות מרור במרור שאוכלים לחוד, וז"ל ומכל מקום לצאת רק בזה ידי אכילת מצה ואכילת מרור אי אפשר בזמן הזה אפילו להלל, דכיון דמרור בזמן הזה דליכא פסח אינו רק מדרבנן, ועל כן כשיאכלם ביחד אתי טעם מרור ומבטל לה לטעם מצה שהוא מדאורייתא אפילו בזמן הזה, ומשום זה צריך לאכל מתחילה כל אחד בפני עצמו, ואח"כ אוכל שניהם ביחד כדי לעשות זכר לזמן שהיה מקדש קים והקריבו פסח, ואז לפעי דעת הלל היו אוכלים מצה ומרור ביחד". [ויעוי' להלן שהדברים מפורשים כן בערוך].

מחלוקת אם מטבלים את הכורך

והנה נחלקו השו"ע והרמ"א [תעה ס"א] אם טובלים הכורך בחרוסת או לא, שדעת השו"ע שטובלים, ודעת הרמ"א שאין טובלים. מקור דעת השו"ע הוא בטור שם בשם רש"י והרא"ש. ומקור הרמ"א הוא ג"כ בטור בשם אבי העזרי שכתב שאין לעשות רק שני טיבולין כתקנת חז"ל, ולא להוסיף עליהם. ובדרכי משה [שם] כתב שגם בספר המנהגים למהר"א טירנא [עמו' מט' בהוצאת מכון ירושלים] כתב שאין לטבול בחרוסת.

ביאור המחלוקת

ונראה שאפשר לבאר שיסוד מחלוקתם הוא בנידון הנ"ל, דאם נימא שלהלל מקיימים מצות מרור בכורך, נמצא שהטיבול שעשו מקודם במרור אינו כלום להלל, כיון שצריך לטבל המרור בחרוסת, ונמצא שלהלל הטיבול של הכורך הוא הטיבול השני, וא"כ י"ל שצריך לטבול הכורך. וזה י"ל דעת רש"י והרא"ש. אולם דעת אבי העזרי שאף להלל מקיימים מצות מרור בזמן הזה במרור לחוד, ונמצא שאף להלל כבר קיימנו ב' טיבולים, ולכן אין לטבול הכורך בחרוסת.

וכן משמע קצת בהגהות על ספר המנהגים [הגהות אלו נכתבו בתקופת מהר"א טירנא או סמוך אליו] שעל מה שכתב בספר המנהגים שאוכלים הכורך בלא טיבול, כתב "ואע"פ שהלל היה טובל בחרוסת, משום שלא היה אוכל מרור קודם לכן". בפשטות משמע שכיון שאנו אוכלים מרור קודם לכן, ובזה יוצאים כבר יד"ח של הטיבול גם להלל, ולכאורה הוא משום שאף להלל בזמן הזה יוצאים יד"ח במרור שאכלנו לחודיה.

מחלוקת אם צריך הסיבה

הטוזר סי' תעה' סעיף א' כתב "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה כיון דמרור לא בעי הסיבה, ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות".

ונראה לבאר יסוד מחלוקתם, דהנה אם נימא שכבר יצאנו יד"ח מצה ומרור אף להלל במצה והמרור שאכלנו מקודם כל א' בפ"ע, וכל אכילת הכורך הוא רק זכר למקדש, לכאורה צריך הסיבה, דכמו שהכורך

הוא זכר למרור הוא גם זכר למצה שהיתה בזמן המקדש והיו כורכים הכל ביחד, ומהו שכתב רבינו יחיאל שאולי לא צריכים הסיבה בכורך כיון שמרור א"צ הסיבה, והרי הכורך הוא כנגד המצה כמו כנגד המרור [א].

ולכן נראה שדעת רבינו יחיאל שלפי הלל מקיימים מצות מרור בכורך, ומצות מצה אף להלל בזמן הזה קיימנו במצה שאכלנו בפ"ע, דאין אפשרות לאוכלה עם המרור, כיון שמצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור ומבטל טעם מצה. אולם המרור אף בזמן הזה צריך לאוכלו עם המצה, דומיא דזמן בית המקדש. נמצא שעיקר אכילת הכורך הוא בשביל לקיים מצות מרור, ולכן יש סברא לומר שא"צ הסיבה בכורך.

מחלוקת הראשונים

ובדעת ספר המנהיג שכתב שצריך הסיבה לכורך נראה לבאר, עפ"י מה שכתב הטור שם בהמשך בשמו "וכתב עוד [בספר המנהיג] "הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוויהו, הכי נמי לענין ברכה צריכין למיעבד שיעלו לשניהם, ובשיחת חולין צריך ליזהר אבל טול כרוך לא הוי הפסק".

נראה מוכח שס"ל שלהלל מקיימים מצות מרור בכורך, דאי נימא שאף להלל קיימנו מצות מצה ומצות מרור במצה והמרור שאכלנום לחוד, והכורך אינו רק זכר בעלמא, א"כ מנ"ל למנהיג שאין להפסיק בין הברכה לכורך, הרי אין בזה מצוה כלל, רק זכר בעלמא.

אולם כבר נתבאר לעיל, שבערוך מבואר שאכילת הכורך היא רק זכר בעלמא, ואין כלל ברכה על אכילת הכורך. ראה לשונו לעיל, ובסוף דבריו כתב "וכיון דאכילה לזכרון בעלמא לא מברכינן עליה", עכ"ל.

ובשנדקדק בדברי הראשונים נראה שיסוד הנידון בזה, הוא אם להלל אחר שכבר הוצרכנו לאכול המצה לחוד, א"כ גם בשביל מצות מרור צריך לאכול המרור לחוד, כיון שכבר קיימנו מצות אכילת מצה לחוד, א"כ אין לאכול המרור עם המצה, דאי"ז מצה של מצוה. ולכן ע"כ אכילת הכורך היא רק זכר בעלמא, וכן מפורש בערוך הנ"ל שכתב לדעת הלל "הלכך אוכל תחילה זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", משמע שגם לדעת הלל ע"כ צריך לאכול גם המרור בפני עצמו. ולכן ס"ל שאכילת הכורך היא רק זכר למקדש בעלמא.

אולם בדברי המנהיג מפורש שלהלל אף בזמן הזה אפשר לקיים מצות מרור בכורך, שכך כתב בספר המנהיג [הלכות פסח

א. וביותר יש להוסיף שהבית יוסף סי' תעה' ס"א כתב שמרור א"צ הסיבה, אבל מותר לאכלו בהסיבה, וכן פסק המ"ב תעה ס"ק יד'. וא"כ לכאורה למה שלא יסב בכורך מצד המצה שבו.
אבל גם אם נימא שאין מסיבין במרור, מ"מ הלל בזמן המקדש שהיה כורך המצה עם המרור, לכאורה ודאי היה מיסב. וא"כ למה שלא נסב בכורך.

סוף סי' פג'] "ואי קיימא לן כהלל הוה מברך אמצה לחודא ואכיל, והדר כריך מצה בחסא ומברך אמרור ואכיל" [וכן כתבו התוס' בפסחים קטו' ע"א ד"ה אלא, ובראי"ש פסחים פ"י סי' כז']. ולכן ס"ל שאף בזמן הזה להלל באמת מקיימים מצות מרור בכורך, ולכן כתב שאין להפסיק בין ברכת המצה והמרור לכורך.

נמצא שיש כאן מחלוקת הראשונים אם אכילת הכורך צריכה ברכה, וברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור קאי גם על הכורך, או שא"צ ברכה, ויסוד מחלוקתם בחקירה הנ"ל אם אכילת הכורך היא מצוה ממש, או רק זכר בעלמא. ובערוך מפורש שאינה רק זכר בעלמא, ולכן א"צ ברכה.

ביאור דעת ספר המנהיג

והנה בספר המנהיג כתב שאף ברכת אכילת מצה קאי הכורך, ולא רק ברכת המרור שהרי כתב "שתעלה ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל". וצ"ב שהרי במצה ודאי אף להלל יצאנו יד"ח במצה שאכלנוה לבד.

ונראה מזה בעז"ה, שאע"פ שמדאורייתא קיימנו מצות אכילת מצה במצה שנאכלה לבד אף להלל, מ"מ מדרבנן הצריכו לחזור ולקיים מצות אכילת מצה בכורך, דכיון שבזמן המקדש כך קיימו מצות מצה בכריכה, לכן הצריכו חז"ל לחזור ולקיים מצות אכילת מצה בכורך. [עוד אפשר לומר באופן קצת שונה, שכיון שאת מצות אכילת מרור הצריכו חז"ל לקיים בזמן הזה דומיא דמקדש ע"י כריכה, א"כ בהכרח הצריכו שבכריכה יקיים ג"כ מצות מצה, שהרי זה היה הכריכה במקדש שמקיים מצות מצה עם מרור, ולכן חז"ל הצריכו עם המרור לקיים מצות אכילת מצה] [ב].

עכ"פ נמצא בדעת המנהיג [ממה שכתב שצריך שגם ברכת אכילת מצה, וגם ברכת אכילת מרור יחולו גם על הכורך] שבאכילת הכורך אין מקיימים רק מצות מרור אלא גם מצות מצה.

ומעתה א"ש לשיטתו שלכן ס"ל שצריך להסב בכורך, כיון שבכורך לא מקיימים רק מצות מרור, אלא גם מצות אכילת מצה.

אמירת זכר למקדש כהלל

כתב השו"ע [תעה' ס"א] "ואח"כ נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת ואומר זכר למקדש כהלל". והביאור הלכה [ד"ה ואומר] הקשה אמאי אין האמירה הפסק בין ברכת המצה והמרור לאכילת הכורך.

וי"ל שנידון זה באמת תלוי בספק הנ"ל, דאי אכילת הכורך הוא רק זכר למקדש בעלמא, א"כ א"צ כלל שברכת המצה והמרור תחול גם על הכורך, וא"כ שפיר יכול לומר זכר למקדש, אולם אם נימא שצריך שהברכה תחול גם על הכורך, אז י"ל שבאמת אין ראוי לומר זכר למקדש, משום הפסק.

והנה כתב הביאור הלכה שם שבגמ' ובראשונים לא נזכר כלל שצריך לומר בפה "זכר למקדש כהלל". אולם מצינו לזה מקור בדרכי משה [תעה' ס"ק ג'] כתב "ובמנהגים שלנו [מהר"א טירנא] שיעשה הכריכה בלא טיבול ונוהגים לומר זכר למקדש וכו', וכן ראיתי כתוב על שם מהרי"ל".

וי"ל שדעתם באמת שאכילת הכורך הוא רק זכר בעלמא, והנה הדברים ניכרים מתוך דברי הדרכי משה עצמם, שהרי הדרכי משה כתב שא"צ לטבול הכורך בחרוסת ונוהגים לומר זכר למקדש, ונתבאר לעיל שהטעם שא"צ לטבול הכורך בחרוסת משום שהוא זכר למקדש בעלמא, וא"כ א"ש שלשיטתו ס"ל שאפשר לומר בפה זכר למקדש, ואין כאן בעיה של הפסק.

אולם באמת הדברים גם מפורשים במהרי"ל עצמו, שהמהרי"ל [סדר ההגדה סי' לו'] כתב "כריכה דעושין על מצה השלישית דכורכין חסא עמה כל אחד כזית, ואוכל בלא ברכה, דאינה רק לזכר בעלמא כמו שהלל עשה בזמן המקדש". מפורש בדבריו שא"צ שהברכה תחול על הכריכה, ופירש גם הטעם שהוא משום שהכריכה היא רק זכר בעלמא. וא"כ א"ש לשיטתו שאפשר לומר בפה זכר למקדש כהלל, ואין כאן בעיה של הפסק.

ב. ובאמת הב"ח היה פשוט לו שאף להלל יוצאים יד"ח במרור שנאכל לחוד, ואכילת הכורך היא רק זכר בעלמא, ולכן באמת הוצרך להסביר מה טעם שלא להפסיק בין ברכת המצה והמרור לאכילת הכורך. וז"ל הב"ח [תעה' ס"ק ז'] ומה שכתב וכתב עוד הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח וכו', כלומר דעיכובא ודאי ליכא דאינה רק זכר למקדש, ואף להלל גופיה אין צריך לאכול מצה ומרור יחד בזמן הזה דליכא פסח, דשפיר יוצא ידי חובתו במה שמברך אמצה לחודיה ואכיל, ומברך אמרור לחודיה ואכיל, אלא דמכל מקום כיון דאמרינן דמשום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר בזמן שבית המקדש קיים, ובעי ליה למיהדר ולמיכרך מצה ומרור ואכיל, א"כ ממילא בעינן למעיבד נמי לענין ברכה כאילו היה בית המקדש קיים שלא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה, דאע"ג דאין לו לחזור ולברך כדאמר להדיא ואכיל בלא ברכה, מ"מ כי היכי דליעביד זכר למקדש נכון להזהר בכך ומקיים מצוה מן המובחר".

והנה לשון הטור בשם ספר המנהיג "הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח וכו'". ולכאורה למה הוא רק מצוה מן המובחר, הרי לכאורה מעיקר הדין כן, כיון שלהלל ברכת המצה והמרור קאי נמי על הכורך, א"כ אסור לו להפסיק. והב"ח ביאר זאת לשיטתו, שכיון שאף להלל מעיקר הדין כבר יצא מצות מצה ומרור במצה ובמרור שנאכלו בפני עצמן, וכל אכילת הכורך הוא רק זכר בעלמא, לכן ההפסק הוא רק מצוה מן המובחר.

אולם אם נאמר בדעת המנהיג שס"ל שאכילת כורך הוא מצוה גמורה, ולכן בעינן שלא יהיה הפסק, א"כ למה כתב שהוא רק מצוה מן המובחר.

אלא שהדברים מבוארים בדברי ספק המנהיג [סי' פד'] בפירוש, שכך כתוב שם "וירא לי כי הבא לקיים מצוה מובחרת לצאת ידי חובה כרבנן וכהלל לא יסיח דעתו בינתיים אחרי הברכות שבירך על המצה ועל המרור עד שיעשה כתרוויהו להעלות הברכות על הסדר, ומ"מ אם שח שיחת חולין שאינו מן הענין ההוא אין צריך לחזור ולברך על הכריכה כמו שאמרנו בהלכות ראש השנה גבי ברכות של תקיעת שופר, ואין יוכל לברך וכי לאחר שמילא כריסו מהן יחזור ויברך". הרי מפורש בדבריו שהטעם שאם דיבר א"צ לחזור ולברך אינו מהטעם שביאר הב"ח, [שאכילת הכורך הוא רק זכר בעלמא], אלא משום שכיון שהתחיל לעסוק במצוה כבר חלה הברכה, והמנהיג ציין לדבריו בהלכות ראש השנה [סי' כב'], ושם ביאר שאם דיבר אחר תשר"ת א"צ לחזור ולברך, ואע"פ שיש שיטות שאינו יוצא כלל בתשר"ת, מ"מ כיון שבפועל התחיל לעסוק במצוה חלה הברכה. וזה ממש דומה לכאן, שאע"פ שיש ספק במה מקיימים המצוה, אם במרור שאוכל לחוד, או בכורך, מ"מ כל שהתחיל לעסוק במצוה חלה הברכה.

וגם נראה, שלכאורה יש לבאר מה הטעם שס"ל למהרי"ל ודעימיה שצריך לומר בפה "זכר למקדש כהלל". ונראה שהוא לשיטתו שס"ל שכבר יצאנו יד"ח מצה ומרור לכו"ע במצה ובמרור שאכלנו כל א' בפ"ע, ולכן אנו אומרים שהמצה והמרור שאנו אוכלים עכשיו הוא רק זכר למקדש. ולכן לשיטתו אין כאן הפסק, דהברכה לא קאי כלל אכורך.

בענין הסיבה בזמן הזה

בגמ' [פסחים קח' ע"א] **מבואר שחיוב הסיבה הוא במצה ובד' כוסות.**

וברמב"ם [פ"ז מחמץ ומצה ה"ח] **כתב ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתיתו אם הסב הרי זה משבח ואם לאו אינו צריך ע"כ. מבואר ברמב"ם דבר חידוש שלא נתפרש בגמ', שראוי להסב בכל הסעודה. ובאמת ברוב ראשונים לא הזכירו דבר זה. ומ"מ ברמ"א** [סי' תעב' ס"ז] פסק שלכתחילה ראוי להסב בכל הסעודה.

ובזמנינו לא נהגו להסב כל הסעודה, ויש לברר אם באמת גם בזמנינו ראוי להסב אלא שסמכו על הראבי"ה שבזמן הזה אין צריך להסב כיון שאי"ז דרך חירות בזמנינו. ולפי"ז לפי מה שפסקו השו"ע והרמ"א שעיקר הדין דלא כראבי"ה לפי"ז ראוי להחמיר להסב בכל הסעודה, וכמו שפסק הרמ"א עצמו, שאע"פ שהביא את דברי הראבי"ה מ"מ כתב שראוי להסב בכל הסעודה.

ביאור שיטת הראבי"ה

והנה ידוע שיטת **הראבי"ה** [פסחים סי' תקכה'] שבזמן הזה א"צ להסב כיון שאין דרך היום להסב. ויל"ע שהרי בסתם תקנות חז"ל לא אמרינן שהתקנה מתבטלת אף במקום שיש דברים שהשתנו. אך נראה שיסוד דברי הראבי"ה הוא על פי מה שכבר מבואר בגמ' פסחים קח' ע"א שבמקום שלא מתאים הסיבה אז לא תיקנו, כגון אשה שא"צ הסיבה, או תלמיד אצל רבו, והנה לא שמענו שתלמיד לא ראוי שיאכל אצל רבו בפסח משום שמבטל מצות הסיבה, אלא חזינן שדין הסיבה אינה מצוה מוטלת על כל א' לקיימה, אלא תיקנוה מעיקרא רק במקום שהיא מתאימה, ולכן תלמיד אצל רבו שאצלו לא מתאים הסיבה אז לא תיקנו לו. ולכן ס"ל לראבי"ה שבזמן הזה הסיבה לא מתאימה כלל.

ביאור הראשונים החולקים על הראבי"ה

ומעתה יש לעיין בטעם הראשונים החולקים על הראבי"ה. דלמה באמת לא סברי לסברת הראבי"ה שכיון שבזמנינו הסיבה אינה דרך חירות, ממילא שלא ייצטרכו הסיבה.

ויש מקום לבאר, בהקדם דברי **המדרש רבה** [שמות רבה פ"כ אות יח'] ויסב אלוקים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב אלוקים. מבואר שהמדרש דרש את הפסו' "ויסב אלוקים" שהקב"ה הושיב את בני ישראל בהסיבה[א].

א. וכן מבואר **במדרש** [שם להלן פכ"ה אות ז'] מה עשה הקב"ה הסיבן תחת עניי הכבוד שנאמר "ויסב אלוקים" וכו', והיו אומות רואין את ישראל מסובין ואוכלין ומקלסין להקב"ה וכו'". וכן מבואר **במדרש רבה** [במדבר פ"א אות ב'] ואתם

ויל"ע איך למד המדרש מכאן שאפי' עני שבישראל חייב בהסיבה, דאם יש סברא שעני פטור מהסיבה, א"כ איך נלמד מהפסו' שאפי' עני חייב.

ויש לבאר, דהנה הראשונים כתבו שהטעם **שהמשנה** [ריש פ' ערבי פסחים] הוצרכה לומר שאפי' עני שבישראל חייב בהסיבה, משום שהיה סלקא דעתך שעני פטור מהסיבה משום שאי"ז דרך חירות אצלו, **התוס'** שם [ד"ה ואפילו] כתבו שכיון שאין לו כרים וכסתות אי"ז דרך חירות. **ובאבודרהם** [סדר ההגדה] **ובחי' הריטב"א** [ריש ערבי פסחים] פירשו שס"ד שכיון שעני אין רגיל להסב כל השנה ממילא אי"ז דרך חירות אצלו להסב, קמ"ל.

ונראה, דלולי המדרש יש לפרש שחיוב הסיבה נובע מכך שכל אדם צריך להרגיש בן חורין בליל טו', ואחד מהצורות להביע שהוא בן חורין הוא לנהוג מנהגי בני חורין, ולכן חייב בהסיבה, שבצורה זו רגילים לאכול בני חורין, ולדרך זו שפיר יש סברא לומר שעני יהיה פטור, כיון שאצלו אי"ז דרך חירות להסב, אם משום שאין לו כרים וכסתות, ואם משום שלא הורגל בכך. אך לדברי המדרש י"ל שחיוב הסיבה הוא משום שבא להזכיר שכך נהגו אבותינו ביציאת מצרים שהקב"ה הושיב אותם בהסיבה, וממילא ודאי לא שייך לפטור עני, דאע"פ שאצלו אי"ז דרך חירות, מ"מ הסיבה היא להזכיר מה שנהגו ביציאת מצרים, וכמו שאוכלים מצה בליל הסדר אע"פ שאין זה מאכל של בני חורין, מ"מ יש בזה זכר לחירות במה שאנו אוכלים את מה שאכלו אבותינו ביציאת מצרים, כן הוא גם בהסיבה.

ולפי"ז מובן סברת החולקים על ראבי"ה, שאע"פ שבזמנינו אי"ז דרך חירות להסב, מ"מ חייבים בהסיבה, דחיוב הסיבה בא להזכיר מה שהסבו אבותינו ביצ"מ.

והנה אע"פ שהדברים נכונים לדרך המדרש, מ"מ לקושטא דמילתא אין נראה שזה היה סברת הראשונים, דדברי המדרש לא נזכרים כלל ברוב ראשונים, וודאי שהפשטות שהם למדו שמצות הסיבה אינה להזכיר הסיבה שהיתה ביצ"מ, אלא משום שכך מנהג בני חורין. וא"כ שוב י"ל שכיון שבזמנינו אי"ז מנהג בני חורין, אמאי סוברים הראשונים שגם בזמנינו צריך להסב.

ופשטות הדברים, שהראשונים סברו שהתקנת חכמים לא נתבטלה. דאע"פ שאשה ותלמיד אצל רבו א"צ להסב, התם משום שמעיקרא לא תיקנו להם הסיבה, אך שאר ישראל שתיקנו להם הסיבה, אע"פ שהיום אין דרכם להסב מ"מ התקנה לא נתבטלה. [והראבי"ה ס"ל שעיקר תקנת הסיבה לא נתקנה רק למי שדרכו בכך].

ביאור דברי הרמב"ם

והנה נזכר לעיל שיטת הרמב"ם שראוי להסב בכל הסעודה, ונראה לבאר בזה,

---

הייתם עבדים למצרים והוצאתי אתכם משם, הרבצתי אתכם בסיגמטין [מיני מצעות], שנאמר "ויסב אלוקים" מהו ויסב, שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם"

דהנה המעיין בדברי הרמב"ם משמע שיסוד מצות הסיבה היא דאורייתא, אלא שחכמים תיקנו חיוב באכילת מצה ובד' כוסות [וכמדומה שכבר ראיתי באחרונים שדייקו כן כבר ברמב"ם], שכך כתב הרמב"ם [פ"ז ממצה ה"ו וה"ז] בכל דור ודור חיב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו-כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו'. ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאלו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחרות ונפדית: **ז לפיכך** כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכל ולשתות והוא מסב דרך חרות ע"כ.

ובהמשך [בהלכה ח'] כתב ואימתי צריכין הסיבה [ה] בשעת אכילת כזית מצה ובשתית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתיתו אם הסב הרי זה משבח ואם לאו אינו צריך:

ולפי"ז י"ל שהטעם שראוי להסב בכל הסעודה, אינה שכך הייתה תקנת חכמים שלכתחילה צריך להסב בכל הסעודה, ובדיעבד רק במצה ד' כוסות. אלא שחכמים תיקנו חיוב רק במצה ד' כוסות, ושאר הסעודה נשאר הדין תורה שראוי להסב, כיון שבכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

העולה מהנ"ל לדין הסיבה בזמן הזה בכל הסעודה

ומעתה בזמן הזה י"ל שבשאר הסדר א"צ להסב, שהרי נתבאר שלכו"ע י"ל שבזמן הזה אי"ז דרך חירות, והראשונים החולקים על הראבי"ה לא נחלקו עליו במציאות, אלא מודים שאי"ז דרך חירות בזמנינו, אלא שמ"מ סברי שהתקנה לא בטלה, אך כל התקנה הייתה רק במצה ד' כוסות, ומה שבשאר הסעודה צריך להסב, על זה לא הייתה שום תקנה, רק סברא הוא שכיון שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ממילא צריך לנהוג דרך חירות, ובזה ודאי כל דור ודור צריך לנהוג חירות כמו שנוהגים באותו דור.

מיהו לדרך המדרש שמצות הסיבה היא להזכיר את החירות שהייתה ביציאת מצרים כמו שנהגו אז להסב, א"כ שפיר אפשר שאף בזמן הזה ראוי להסב בכל הסעודה. אך ודאי דברי המדרש מחודשים, ובראשונים נראה שודאי פירשו שעיקר מצות הסיבה אינה להזכיר את ההסיבה שהייתה ביצ"מ, אלא משום שכך מנהג בני חורין.

בדעת הרמ"א

והנה הרמ"א אע"פ שהביא דברי הראבי"ה שבזמן הזה אין דרך להסב ולכן א"צ להסב, מ"מ פסק [תעב' ס"ז] שאף בזמן הזה מצוה להסב בכל הסעודה. וזה לכאורה דלא כמשנ"ת שבזמן הזה אין ענין להסב כל הסעודה.

אך נראה לבאר שבאמת אין דברי הרמ"א סותרים לעיקר משנ"ת. דהנה כבר העירו **בפמ"ג** [תעב' מ"ז ס"ק ו'] **ובפרי חדש** [ס"ק ז' בסופו] שיש הבדל לשון בין הרמ"א לרמב"ם, שהרמב"ם נקט הלשון שלהסב כל הסעודה "הרי זה משובח" אך **הרמ"א** כתב הלשון "לכתחילה יסב כל הסעודה", משמע שהוא יותר דין מהרי זה משובח, וכן **במשנה**

ברורה [ס"ק כג'] כתב שבדיעבד יצא אם היסב רק במצה וד' כוסות. מזה נראה מבואר שהרמ"א למד שמצות הסיבה בכל הסעודה הייתה מעיקר תקנת חכמים של מצות הסיבה. דחכמים שתיקנו מצות הסיבה התקנה הייתה שלכתחילה יסב בכל הסעודה, ובדיעבד סגי במצה וד' כוסות. ובאמת הרמ"א ציין מקורו שלכתחילה צריך להסב בכל הסעודה ממהר"י ברונא, וכן ציין בדרכי משה. ולא ציין לדברי הרמב"ם, וי"ל באמת שדברי הרמ"א אינם ממש כדברי הרמב"ם, שלדעת הרמב"ם הדין להסב בכל הסעודה הוא רק "הרי זה משובח" אך להרמ"א הוא מעיקר מצות הסיבה שכך תיקנו המצוה.

ומעתה א"ש שלכן ס"ל לרמ"א שגם בזמן הזה יש מצות הסיבה בכל הסעודה, שהרי התקנה לא נתבטלה וכמשנ"ת לעיל בדעת הראשונים החולקים על הראבי"ה, אך בדעת הרמב"ם שפיר י"ל שאע"פ שכתב שראוי להסב בכל הסעודה, אי"ז בכלל תקנת חכמים שתיקנו הסיבה, אלא זהו סברא מדאורייתא שכיון שצריך אדם להראות עצמו כאילו יצא ממצרים ממילא ראוי להסב. וא"כ שפיר י"ל שבזמן הזה סברא זו לא שייכת כיון שאין דרך בני חורין להסב בזמן הזה.

העולה

שהרמ"א פסק שאף בזמן הזה לכתחילה יש להסב בכל הסעודה. ומ"מ נתבאר שמה שנהגו בזמן הזה שלא להסב בכל הסעודה, י"ל שהוא אף להראשונים החולקים על הראבי"ה, עפ"י מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם. והרמ"א שלא ס"ל כן, משום שנטה משיטת הרמב"ם ונקט שמצות הסיבה בכל הסעודה היא דין לכתחילה שכך תיקנו מצות הסיבה לכתחילה.

שכרן של גומלי חסדים

במדרש רבא ויקרא א' פרשה ג': "עשרה שמות נקראו לו למשה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח, טוביה, שמעיה, וכו' אמר לו הקב"ה למשה, חייך מכל שמות שנקרא לך איני קורא אותך אלא בשם שקראתך בתיה בת פרעה, "ותקרא שמו משה" "ויקרא אל משה".

ולא נתפרש כאן במדרש מה הטעם שנקרא דווקא בשם זה.

אולם במדרש רבה שמות פ"א כו' נתפרש הטעם, וכך כתוב שם: "ותקרא שמו משה, מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה, ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר".

נתפרש שהטעם שהקב"ה בחר דווקא בשם משה, משום שכר לגומלי חסדים.

ויש לבאר מהו השכר של גומלי חסדים בזה שנקרא שמו משה.

ובאמת בעיקר השם משה, צ"ב מה מהות השם, שבתורה שמות פ"ב פסו' י' "ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו". ועדיין צ"ב מה המכוון בשם זה.

ונראה בעז"ה שבתיה באה לומר שכל מה שמשה יעשה בעתיד נזקף לזכותה, כי מן המים משיתיהו, והיינו שכל קיומו של משה הוא מה שמשה אותו מן המים. ולכן כל מעשיו נזקפים לזכותה. ולכן קרתה שמו משה, ר"ל שלעולם כל מעשיו הם מעשים של "משה" של מי שנמשה מהמים על ידה.

ובשהקב"ה הסכים עמה וקרא לו ג"כ משה, התורה גילתה בזה, שאמת הוא מה שכיוונה בתיה, שכל מעשיו של משה נזקפים לזכותה, וזה מה שאמר המדרש רבה שמות "מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים", והיינו הלימוד הוא לא רק מזה שהקב"ה בחר את השם של בתיה, אלא שהקב"ה הראה שאמת הוא מה שאמרה בתיה, שכל מציאותו של משה הוא בזכותה, ולכן מעשיו נזקפים ג"כ לזכותה.

ויש לומר על דרך זה באופן קצת אחר, דהנה צ"ב שכיון שקראה לו מה "כי מן המים משיתיהו" לכאורה היתה צריכה לקורא לו "משתיו" או "משתיהו".

ותי' על זה נמצא בפי' הספורנו על החומש שם [שמות פ"ב פסו' י'] וז"ל "**ותקרא** שמו משה, ממלט ומושה את אחרים מצרה". ותאמר כי מן המים משיתיהו, הטעם שקראתיו משה, שימלט את אחרים הוא, כי אמנם משיתיהו מן המים אחר שהיה מוטל בתוכם, וזה לא היה כי אם בגזירת עירין כדי שימלט הוא את אחרים".

ומבואר שקראה לו משה, מלשון שהוא ימשה אחרים, כמו שהיא משה אותו. דהיינו שמעשה ההצלה שעשתה לו, זה יגרום לו שגם הוא ייעשה כן לאחרים, דכמו שהוא ניצול ע"י אחרים, כך גם עליו

דברי מספד
לזכרו של הגאון רבי
ישעיהו פרנקל זצ"ל

מוטל להציל אחרים. והקב"ה הסכים עם שם זה, ר"ל שבזה מראה שבאמת מעשיה של בתיה הם באמת גרמו לזה שאף משה הציל אח"כ אחרים.

ולפי' הספורנו נראה שיש ליישב הדקדוק שדקדק האור החיים שם, שהקשה שבשאר מקומות בתורה כשקראו שם, מקודם נתפרש בתורה הטעם לקריאת השם, ואח"כ את קריאת השם, כגון ביצחק "כל השומע יצחק לי, וכו', ותקרא שמו יצחק", "וידו אוחזת בעקב, ויקרא שמו יעקב", "כי ראה ד' וכו', ותקרא שמו ראובן" ולמה כאן הזכיר מקודם קריאת השם, ואח"כ הטעם "ותקרא שמו משה, ותאמר כי מן המים משיתיהו".

ולפי' הספורנו י"ל ששאני הכא מכל שאר קריאות שם, שהם על שם העבר, ולכן מוזכר קודם הסיבה ואח"כ קריאת השם, משא"כ אצל משה נקרא על שם העתיד, שהוא עתיד למשות אחרים, ולכן מקודם כתוב ותקרא שמו משה, דהיינו שהוא מושה אחרים, ואח"כ אמרה מה הסיבה שהיא דורשת ממנו דבר זה, משום שגם הוא ניצול על ידה.

ועכ"פ, נראה שמה שהקב"ה הסכים עם השם של בתיה, שזה מורה שבאמת כל מעשיו של משה נזקפים לבתיה, כיון שהיא הצילה אותו.

ובאמת נראה שהדברים מתפרשים כן גם בכונת הקרא בדברי הימים [א, פ"ד פסו' יח'] דכתיב

"**ואשתו** היהודיה ילדה את ירד אבי גדור, ואת חבר אבי שוכו, ואת יקותיאל אבי זנוח, ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד".

ובגמ' מגילה יג' ע"א שכל השמות הללו הם שמותיו של משה רבינו,

"**ירד** זה משה, ולמה נקרא שמו ירד שירד להם מן בימיו, גדור שגדר פרצותיהן של ישראל, חבר שחיבר את ישראל לאביהן שבשמים, סוכו שנעשה להם לישראל כסוכה, יקותיאל שקיוו ישראל לקל בימיו, זנוח שהזניח עונותיהן של ישראל".

וצ"ב אם כל השמות הללו הם של משה, אז למה הכתוב מנה את כל השמות, וביותר צ"ב שלשון הקרא משמע שהם כמה ילדים שכתוב "ילדה את ירד אבי גדור, ואת חבר אבי שוכו', ואת יקותיאל וכו',

וי"ל שכונת הקרא שכל הבחינות הללו של משה הכל מתייחס לבתיה, שבתיה העמידה את ירד, ואת חבר ואת יקותיאל כוו', וכמו שהגמ' שם פירשה שירד שירד להם מן בימיו, וזה מתחייס לבתיה שהעמידה את מי שהוריד המן, וכן העמידה את גדור שגדר פרצותיהן וכו'.

ובאמת בגמ' שם במגילה מפרשת שהפסו' בא לחדש ג"כ ענין זה, שבפסו' כתוב "ואשתו היהודיה ילדה את ירד כוו', והגמ' מקשה והרי לא ילדה רק גידלה, ומתרצת שכל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו.

והיינו שהפסו' מחדש שע"י שגידלה את משה, נחשב כאילו ילדתו, והיינו שנחשב כאילו היא העמידה אותו לגמרי, והמכוון בזה, שלכן מעשיו מתייחסים אליה.

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

דברים שכתב בפתיחה לקובץ לזכרו

דברי תורה הנכתבים לקמי', יהיו לעילוי נשמה הטהורה והזכה, כי בההוא יומא דנח נפשי', בו עליונים מבקשין את רבי והתחתונים מבקשין את רבי [ע' כתובות קד א]. "היום קשה לישראל כיום בא השמש בצהרים", "רוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק" [ע' מו"ק כ"ה ב], של ידיד ה', ידידינו המאור הגדול לממשלת התורה והיראה, דבוק בתורת ה' ויראת ה' כל הימים, מורה ודאין לבני ישראל רבות בשנים, הגה"צ רבי ישעיהו פרנקל זצ"ל לה"ה. "הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון" [ישעי' לג ז], אותנו עזב לאנחות והוא הלך למנוחות, וי להאי שופרא דבלי בעפרא ודאי קא בכינא [ברכות ה ב], "כי מפני הרעה נאסף הצדיק" [ישעי' נז א].

"דודי ירד לגנו" הקב"ה יודע מעשיו של רבי חייא בר אדא וסילקו [קהלת רבה פרשה ה יא], להבהיר כי אין אתנו יודע להעריך המעשים הגדולים, כי "חכמה בינה ודעת" נסתרים המה, וה"כתר" אין.

יהא רעוא דיתקיים כל זמנא דצדיקיא מסתלקי מעלמא, דינא אסתלק מעלמא, ומיתתהון דצדיקייא מכפרת על חובי דרא [זוה"ק ח"ג נו ב], ויהי שם עם ה' מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש [סוטה יג ע"ב].

הגאון רבי פינחס ברונפמן שליט"א

רב מערב ב"ב ואב"ד בקהילתנו

הספד בשעת ההלויה בבית מדרשו 'כרם ישראל'

"ויקונן דוד את הקינה הזאת על שאול ועל יונתן בנו צר לי עליך אחי יונתן נעמת לי מאד" וכו' [שמואל ב' פרק א']

דוד המלך נשא קינה על יונתן, כי דוד ויהונתן היו מחוברים ועסוקים בדברי תורה ובעבודת ה', וכעת לאחר פטירת יונתן נשאר חלל ריק, וכפירוש המלבי"ם על הפסוק "איך נפלו גיבורים ואבדו כלי מלחמה" - שלפעמים מתים הגיבורים ומשאירים אחרים תחתיהם שיוכלו להמשיך במלחמה, אמנם בנפילת יונתן "אבדו כלי מלחמה" ואין מי שיכול למלא את מקומו ולהמשיך את גבורתו.

קשה וצר מאד לעמוד ולהספיד את הגאון והצדיק רבי ישעיהו פרנקל זצ"ל, היכרות של קרוב לחמישים שנה בינינו, מאז שלמדנו יחד בכולל, ומאז שישבנו יחד בבית הדין ובבירורי הלכה בכמה עניינים ועד סמוך לפטירתו. תמיד הנפטר הגדול היה בשבילי דוגמא לשקיעות בתורה. בלימוד בכולל לא היה שייך לדבר איתו דברים שלא שייכים ללימוד, מכיון שהיה תדיר עסוק בעומק הסוגיה, ורק היא היתה הנושא אצלו, ובזה היה מקרין רוח של לימוד לכל הסובבים אותו.

הנפטר הגדול היה ברוך כישרונות, הקב"ה זיכהו בתפיסה מהירה ונבונה. בכל נושא לימודי שהיה נלמד בכולל, הוא שלט בצורה מקיפה וברורה. כל חברי הכולל נמשכו אליו להתבשם מעומק סברתו ובהירותו הנפלאה, ובמיוחד שהנפטר הגדול אף פעם לא השפיל את השני, ואחרי משא ומתן עימו בלימוד נשארו כולם עם הרגשה טובה, הנה ר' ישעיהו שמע את דברי וענה עליהם, תיקן מה שהיה צריך לתקן והסכים עם הדברים שצריך להסכים. וע"י זה רווחא שמעתתא, כמבואר בגמ' בשבת [דף ס"ג] שני ת"ח המדגילים זה לזה בהלכה הקב"ה אוהבן, ופירש רש"י [שם] "מאספין זה את זה ואומרים הא נלמד ונבין בין שנינו הואיל ואין לנו רב ללמדנו". ובדבר הזה הצטיין הנפטר הגדול שהרבה פעמים היה מבין יותר מהר ויותר עמוק מחבריו, אבל נתן הרגשה שאין כאן רב ותלמיד, אלא דברי תורה יוצאים בין שנינו, ועם זה זכה לחיבה ואהבה מכל הלומדים.

הגאון רבי ישעיהו פרנקל זצ"ל הצטיין ביסודיות בכל נושא שעסק בו, הן בלימוד, הן בבירור הלכה, הן בהוראה, הן ביושבו על מדין. - הנודע ביהודה תנינא [סימן ס"ג] נשאל לגבי יי"ש האם זה חמץ גמור או חשיב מי פירות, וענה "אין ברצוני לתקוע עצמי בזה כי צריך בזה לברר כמה שיטות ואין דרכי להתחיל במלאכה ולא לגומרה עד תכליתה וכו' והרוצה לסמוך על דברי המקילים מי ימחה עכ"ל. וכן היתה דרכו של הנפטר הגדול כל דבר שעסק בו להקיפו ולהבינו ביסודיות. דבר זה ניכר גם בספרו 'פרי ישע' על

דיני שכנים, וגם אני וכל אלה שהכירו אותו מקרוב ידעו שמשנתו יסודית, ומקיפה. כשישבנו על ביאור הלכה מסוימת לא ענה עד שהתעמק בנידון, וכשהיה מסופק ולא היה יכול להכריע היה מודיע לכל העוסקים בנידון שאצלו הדבר בספק, וכל זה נתן גם לי אישית ולסובבים אותו קנה מידה נכון כיצד יש להתייחס לכל דבר הלכה, ולכל פסק דין. גם שומעי לקחו בשיעורים המגוונים שאמר במשך עשרות שנים בקהילה מספרים על ההיקף הגדול שהם נאמרו, והתועלת רבה שהפיקו מהם השומעים, יחד עם הנועם הגדול שנאמרו השיעורים ע"י ששיתף את כל השומעים בעיון הדברים עד מסקנתם הלכה למעשה.

תמיד בלט במידת האמת. מאז שאני זוכר אותו כאברך צעיר, וגם לאחר מכן שקיבל להנהיג את הקהילה, וכן בכל פסקיו והוראותיו בלט במידת האמת. זכורני שכשהיינו יושבים אצל מורינו הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס ללמוד ממנו דרכי הוראה הלכה למעשה, מורינו הגאב"ד היה מתייחס מאד לדעתו של הנפטר הגדול, וגם הסמיכו בנתינת רשות להורות הלכה למעשה, בהסתמך על מידת האמת של הנפטר, להגיד על מותר מותר, ועל אסור אסור, ולומר איני יודע במקום שהדבר מסופק. וכן ביושבו על מדין, מה שבלט אצל הנפטר הגדול זו מידת האמת, לא להתפעל מגורמים חיצוניים ולא מזהות בעלי דינים, אלא לברר את העובדות באור אמיתי ולכוון את פסק הדין לאמיתה של תורה.

גם בהשקפת עולמו, והנהגותיו כלפי הציבור, וכלפי הוראות של גדולי ישראל, תמיד הלך בדרך האמת, אע"פ שלהתחזק באמת זקוקים להרבה כוח וחוסן נפשי, כי לא כולם תמיד דוגלים בדברי אמת, מ"מ הנפטר הדגול לא סטה מדבר אמת כיון שחותמו של הקב"ה אמת, ודבר הזה הרגישו כל הסובבים אותו, וכל המתעסקים עימו.

במשנה בפרקי אבות [פרק ו' משנה א'] כתוב: "**ר"מ אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו. נקרא רע אוהב את המקום אוהב את הבריות, משמח את המקום ומשמח את הבריות, ומלבשתו ענוה ויראה וכו' נהנים ממנו עצה ותושייה וכו' מוחל על עלבונו ומגדלו ומרוממתו על כל המעשים**".

והגאון הגדול ר' ישעיהו פרנקל עסק בתורה לשמה. כמו שכתב הגר"ח וולוז'ין, עד כמה חשוב בלימוד תורה להבין את דברי התורה עצמם, לחפש את הביאור האמיתי תורה, וכבר הזכרתי שבמידה הזו הצטיין הנפטר הגדול, ויותר מזה בסוף ימיו שהיה לנפטר זצ"ל קשה ללמוד שאלתי אותו כיצד סדר הלימוד שלו, ואמר לי שמשתדל ללמוד מה שהוא מבין, משניות או דברי מוסר, וגם אמר לי שמשתדל גם בכולל שלו להגיד דברי מוסר עד כמה שהוא מסוגל למסור לתלמידיו, וכשגם זה היה קשה לו לא הרפה והיה קורא ומשנן חומש ונביא שלא לבטל מלעסוק בדברי תורה, ולהיות שקוע בהם עד כמה שאפשר. וזה ודאי בחינת תורה לשמה.

"**אוהב את המקום**", פרק מיוחד בחייו היה תפילותיו, עוד בהיותו אברך צעיר היה בולט בתפילותיו, בכל דקדוקי התפילה מה שאפשר היה להבחין, והיה מאריך בתפילה ועומד כעבד לפני רבו. היה אוהב את הבריות, תמיד היה מקרין אהבה לזולת, הן לחבריו, הן לתלמידיו, ובהמשך לבני קהילתו.

"**ונהנים ממנו עצה ותושיה**", ידוע לי לאחר בחירתו כרב קהילה וקביעת הסדרים לתשובות בהלכה ואמירת שיעורים, היה עוד זמן לשמוע את הבעיות והצרכים של בני קהילתו להדריכם בעצה טובה

ונבונה, והרבה אנשים נושעו ע"י עצותיו, ובהרבה משפחות השכין שלום בית, והדריכם כיצד לנהוג בחיי יום יום, וכיצד לנהוג בחינוך הילדים.

"**משמח את הבריות**", פרק מיוחד בהנהגתו בקהילה היה עשיית חסד, לדאוג לבני הקהילה הנזקקים, היה מארגן להם תמיכה במשך כל השנה ובמיוחד לפני החגים. א"א לעמוד על עומק המחשבה של כל אחד ואחד, אבל ידוע לכולם שהרבה נזקקים נעזרו על ידו. ומי שמשמח את הבריות משמח את המקום, כמו שכתוב על מי שמשמח את היתומים ואלמנות שהוא "מלוה ה' חונן דל", וזה לשון המ"ב [סימן תקכ"ט ס"ק י"ז] "ונתפרסם גודל החיוב לכל ישראל לדאוג לעניים וע"כ אינו מצוי שישאר עני בלי סעודה אבל מה נעשה עם האומללים והנדכאים בעיר שמתביישים לפשוט יד ולבקש ע"כ נהגו באיזה מקומות שקודם יו"ט הולכים נבוני לב לבתי העשירים לקבץ עבור מרי נפש אלו, ואשרי האנשים שמשימים עין על זה עכ"ל. והנפטר הגדול היה מתמסר לעניין זה בכל כוחו, ואשרי לו ששימח את הבריות ושימח את הקב"ה.

צר לי עליך הרב הגאון הצדיק הר' ישעיהו נעמת לי מאד, וזכיתי להפרד ממנו מתוך דבר הלכה. כחודשיים לפני פטירתו שאלתי אותו שאלה האם ציבור יכול למחול על כבודו כדי לכבד את הרב של המקום וענה בטוב טעם שיכולים.

'**איך נפלו גיבורים ואבדו כלי המלחמה**' נלקח מאתנו גיבור גדול בתורה, ביראה, בהוראה, והקב"ה ינחם את האלמנה את המשפחה, ואת כל הידידים. ותהיה נפשו צרורה בצרור החיים, עד ביאת גואל ותחיית המתים במהרה בימינו.

הגאון רבי **יוסף נח טונענפלד** שליט"א

מרא דאתרא פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו

הספד במלאת שבעה להסתלקותו

הנה לעמוד ולהספיד את ר' ישעיהו שהיה כזה גברא רבה, זה מפחיד שהרי לא ניתן להקיף את גודל מעלותיו, אך יש להסתמך על מה שכתב בספר הזכרון דרך דוד שהחתם סופר בהספידו את רבו הנשר הגדול ר' נתן אדלר זצ"ל אמר בדבריו דבר נפלא ונורא. וזה לשון קדשו: "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת אחים לי בהספדאי כי התם קאימנא, ת"ח שמת התם קאי בהספידא דילי' פירוש כי נשמתו בעצמה היא רוח ה' בפיו של מספידיו, להורות מה שבח יאמר, ימלא פי תהילתו". אלו דברי קודשו של החת"ס, היינו, כי הדיבורים הנשמעים בהספד הם כאלו שניתנים מכח השפעה ושפע של הת"ח הנפטר, שמורה מה להשמיע תהילתו.

והמשיך החת"ס מה הענין לנפטר הגדול שבא לומר מה שבח יאמרו עליו, שהוא בא לחזק ולהשפיע מה לדבר, אלא שזה זמן השפעה, עת מיוחדת להתעלות ולהדבק במעלותיו, וזה מושפע מכח סגולת וזכות הנפטר הגדול, והאמצעי לזה הוא דרך השפע שמשפיעה נשמתו בעצמה בפי המדבר בתוכו וכו' עכ"ד.

כשבאים להספיד את הגאון הגדול ר' ישעי' זצוק"ל בכל הקיפו הוא קשה מאוד כי לא ניתן להקיף אדם שכל כולו היה לעשות רצון ה' בכל דרכיו, ועליו נאמר בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך.

כמה פעמים שמעתי ממנו בכל מיני הזדמנויות ששאלו אותו איך להגיב על כל מיני עוולות שנעשו כלפיו, ותמיד תשובתו היתה, לא מענין אותי מה הם עושים ומה הם חושבים, אותי מעניין אך מה ה' רוצה ממני, ומה יעשה יותר כבוד ה'.

שקיעותו בתורה הייתה עצומה יומם ולילה כפי שהכרתיו קרוב לארבעים שנה כשבאתי לגור בקרית הרצוג מול ביתו והייתי רואהו לומד שעות על גבי שעות, יומם ולילה לא ישבותו, בכל הזמנים ובכל המצבים, ולא ראיתיו מעולם יושב ובטל, וגם בין ענין לענין ניצל את הזמן ללא בטלה של רגע.

נתייחד בגודל והיקף ידיעותיו שהיו לשם דבר, כאשר ידוע ומפורסם ששאלוהו בכל מקום בד' חלקי השלחן ערוך ותמיד ענה בבהירות עצומה כאוחז באותו מקום כעת, ותמיד תשובותיו היו בנעימות ובסבלנות לכל אחד.

רבות נעזרתי על ידו בעניית תשובות בהלכות יורה דעה, ובדיני חושן משפט, ורבות למדתי ממנו בשימוש זה.

זכתה שכונתינו פרדס כין ששימש בה כמורה הוראה ורבים נהנו ממנו בהוראת המעשה אשר יעשון, ואף היה בה לתל תלפיות שהיה למורה דרך בעצה ותושיה בכל עניין, והכל מתוך טהרת הלב והמחשבה ובהשתתפות אמיתית עם כל אחד בצרכיו.

אף אנו בני השכונה זכינו לשמוע ממנו שיעורים בבהירות נפלאה ובהיקף בהרבה ממקצועות התורה, כאשר בשיעורים אלו חשף את זרועו הרמה וברור כל סוגיא לפרטיה במתיקות עד שיצאה ההלכה מחוורת ובהירה להלכה ולמעשה.

כתב המחבר בסימן צח סעיף א המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאלו שכינה כנגדו, ובסעיף ג כתב יתפלל דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח, ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה.

תפילתו של הגאון רבי ישעיהו זצ"ל היתה בכובד ראש וכמונה מעות, בכוונה מתוך הסידור תמיד וכמו שאמר הגר"א על הפסוק במגילת אסתר שהרוצה לסלק מחשבות הטורדות אותו בתפילה יתפלל מתוך הסידור וזה נרמז בפסוק "אמר עם הספר יסור מחשבתו הרעה".

וכמה היה המחזה הנדיר והמופלא לראותו בתקופת חליו כאשר ידע להיכן הוא הולך, ולמרות זאת היה מגיע להתפלל בבית הכנסת בכל התפילות כולם, ועושה ככל אשר ביכלתו להתפלל בכוונה גדולה, והביא במעשיו לקידוש ה' גדול.

היה עניו ופשטן, עם גודל מעלותיו הגדולות והעצומות, לא זו בלבד שלא התנשא אלא הרגיש שווה בשווה עם כל אדם, וגם הרבה אנשים שאנשים מן המנין לא היו חפצים להיות בחברתם, הרגישו אצל ר' ישעי' כביכול הוא החבר הכי טוב שלהם, וענה להם בסבלנות יתירה, עם התעניינות במצב בריאותם, ולא הבין בכלל שיש לו מה להרגיש מרומם מהם, אלא הרגיש את עצמו תמיד כאחד מפשוטי העם.

פרק נורא ואדיר בחייו היה קבלת הייסורים באהבה, באותם ייסורים קשים ומרים שנזדכך בהם בסוף ימיו, ובהם נתגלה רום דרגתו באמונה תמימה ובדביקות עצומה בהקב"ה באהבה גמורה.

וכבר נודע מה שכתב החפץ חיים בשם עולם חלק א הערות פרק ג הערה ד' במעלת הייסורים וז"ל" וגם בדרך כלל אין לו לאדם להתמרמר כלל על ענין יסורין וכדאיתא במדרש שיצחק אבינו [שהכיר את מדת הדין הקשה כמה נורא הוא לע"ל] תבע יסורין א"ל הקדוש ברוך הוא חייך דבר טוב אתה מבקש וכמך אני מתחיל שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות, ושמעתי מזקן איש אמונים ששמע בעצמו מהרה"ג ר' יעקב משה ז"ל שאמר בשם זקנו הגר"א ז"ל שאלמלא היסורין לא מצאנו ידינו ורגלינו בזה העולם. והענין הוא כי בשעה שנפטר האדם והנשמה עולה למעלה מתראה לפניה כמין כף שהוא כדי לשקול מעשיו אם יתגבר הזכות על החוב או להיפוך ח"ו והוא שומע שבת קול יוצא ומכריז שיתקבצו זכויותיו שעשה כל ימי חייו והקול נשמע בכל העולמות שמשתרש שם שורש נשמתו והנה תיכף נקבצו כל המליצים שנבראו מהמצוות ועומדים כלם לצד ימין של הכף ואח"כ יוצא ב"ק שיתקבצו ג"כ כל עונותיו שעשה בכל ימי חייו והנה מתקבצים המונים המונים לבושים שחורים ומתעטפים שחורים ונתרבו מאד מאד והכף חוב מכריע מצד ריבים וגם מחמת שמלאכי הזכות אין כחם יפה כ"כ שאין נעשה בכונה וברצון כראוי משא"כ העונות הוא עושה אותם בתשוקה ובחפץ. והנה האדם כשרואה אז דבר זה מתמרמר מאד

וחושב בנפשו מה יהיה סופו כי בודאי יכריזו עלי שאני רשע כין שכף חוב מכריע ובתוך כך יוצא בת קול שמכריז ואומר איה היסורים שהיו לו בעודו בזה העולם מיד נקבצו כל היסורין שהיו לו בכל ימי חייו והם רצין כולם לצד הימין והכף מכריע הרבה והרבה כי ע"י היסורין נתכפרו לו הרבה מעונותיו והוא נשאר בחזקת צדיק והוא שמח ומודה לה' על כל מה שעבר עליו, ע"כ שמעתי.

וקבלת הייסורים שבסוף ימיו היה המשך למידת מעביר על מידותיו, שנתייחד בה בכל ימיו ביתר שאת, כאשר לא הקפיד כלל על מה שעשו לו בכמה דברים שפגעו בו והוא לא התייחם והמשיך בדרכו בתמימות, ותמיד ניסה בכל טצדקי ללמד זכות על אותם אלו שרדפוהו, ודאג להם בכל ליבו כאשר נצרכו לעזרתו, הכל כנודע ואכמ"ל וכבוד אלוקים הסתר דבר.

וכלול בהנהגה זו ב' ענינים, א' הדרך בעבודת ה' לא לשקוע במחשבות המונעות ממנו המשך עבודת ה' בשמחה, אלא תמיד אך עוז וחדוה במקומו, ב' להעביר על מידותיו ולא להקפיד על חבירו כלל אף שפגע בו.

היה מי שחשב שלא היה איכפת לו כל מה שעשו לו וכביכול לא נגעו הדברים אל ליבו, אך מדבריו קודם הניתוח הגורלי, כאשר היה נתון בסכנת מוות, והתבטא אז ואמר שהוא מוחל לכל אלו שפגעו בו, ניכר בודאי שזה כאב לו מאוד אך הוא העדיף להתעלות ולעבוד את ה' בשמחה ולא להיות שקוע ברע.

האלוקים עשה את האדם ישר, האבות נקראו ישרים, הגאון רבי ישעי' היה איש אמת, איש ישר, תמיד היה חושב על הזולת, מתענין בצרכיו ודואג לכל מחסורו, נתייחד מאוד בהתגברות כארי לעבודת הבורא, ומעולם לא נראתה בהנהגתו עצלות, אך בזריזות ומהירות לעשות את הנצרך.

יה"ר שיבולע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים.

הגאון רבי **אברהם יעקב הכהן רוט** שליט"א

רב קהילת יוצאי חברון קרית הרצוג ב"ב ומו"צ בקהילתנו

ללמוד מהנהגה אחת של רבינו

מדוע רגש הר הגעש לאחר פטירת יהושע

מובא בגמ' בשבת ק"ה ע"ב שלאחר פטירת יהושע רגש עליהם הר הגעש להורגם והיה סכנה על כל הישוב בארץ ישראל. ומבואר בגמ' שהיתה תביעה עליהם שיהושע לא נספד כהלכה.

ומקשים בעלי המוסר שברש"י בספר יהושע [פכ"ד] עה"פ "ויקברו אותו בתמנת סרח" הביא שלאחר פטירת יהושע הניחו תמונת חמה על קברו לומר זה הוא שהעמיד חמה [שמש בגבעון דום וירח בנחל איילון] וכל העובר עליה אומר חבל על זה שעשה דבר גדול כזה ומת. נמצא שיהושע הוספד כהלכה שהרי השבח הכי גדול שאפשר לומר על בן אנוש שהוא עושה מופתים וא"כ מדוע היתה עליהם תביעה.

ותירצו בעלי המוסר ש"הספד כהלכה" הכוונה לומר על הנפטר שבח שאחרים יכולים ללמוד ממעשיו שאז יש לנפטר זכות שלומדים ממעשיו. אבל לספר על הנפטר "מופתים" אין בזה שום תועלת.

וכעי"ז מסופר על הגרש"ז אויירבאך זצ"ל שפעם הגיע דרשן ל"שערי חסד" בירושלים וסיפר על גדלותו של אחד מהגדולים שבזמן שהיה חורף קשה וקור עז, ראה עני שאין לו נעלים ומעיל, ואותו גדול נתן לעני את נעליו ואת מעילו, והוא נשאר בלי מעיל ובלי נעלים.

לאחר הדרשה ניגש אליו הגרשז"א זצ"ל והעיר לו שאין שום תועלת בסיפורים אלו, ואינם גורמים שום חיזוק. כיון שרק מי שהוא בדרגות מאד גבוהות מסוגל לתת לאחרים מעיל ונעלים והוא ישאר ללא כלום. "אני לא בדרגה כזו כך שאין שום תועלת בסיפורים אלו" והוסיף "חיזוק אלו סיפורים שאפשר ללמוד מהם ולהתחזק מהם".

ימי הקושי הם הבחינה לאדם

איתא בגמ' סנהדרין צב ע"ב א"ר יצחק יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע נבוכדנצר שחוק טמיא **שאילמלא לא בא מלאך וסטרו על פיו ביקש לגנות כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים** ע"כ והיינו שנבוכדנצר הרשע היה מסוגל לומר תשבחות לה' יותר מדוד המלך עד שעצרו המלאך.

ומקשים העולם אם אכן זכה להגיע לדרגה עילאה עד שתשבחותיו של דוד היו בבחינת גנאי מדוע בא מלאך וסטרו על פיו וכי משום כבודו של דוד המלך עצרוהו מלומר שירה.

ומתרצים בעלי המוסר שהגמ' באה ללמד שלומר שירה כאשר אדם נמצא בפסגה ויש לו בריאות עושר ופרנסה זה לא גדלות, דוד המלך אמר שירה מתוך יסורים כמבואר בתהילים "יסור יסרני קה וכו'. "גם כי אלך בגיא צלמוות וכו' אבל אצל נבוכדנצר הרשע כאשר היה לו מעט קושי הוכיח סופו על תחילתו שלא אמר שירה. ולמדנו שהבחינה לגדלות האדם היא דווקא בימי קושי שאז נבחן האדם.

ידוע על היסורים הגדולים שעבר רבינו בתקופה האחרונה ואת הכל קיבל בשמחה וברוגע שקשה לתאר. הוא חזר ואמר לי כמה וכמה פעמים "יש בורא עולם והוא מנהל את העולם והכל לטובה" ואמר זאת בשמחה עם חיוך ברוגע כזה שקשה לתאר. ובנוסף ידוע שהיו לרבינו כמה וכמה שהציקו לו וניסו לבזות אותו בכל מה שאפשר, ובתוכם דווקא אותם שהוא עזר להם רבות. ושמעתי ממנו כמה וכמה פעמים "דע לך שאין לי כל קפידה עליהם, הם לא צריכים לבקש ממני מחילה, יש בורא עולם והוא מוליך אותנו והכל לטובה". ומאד התפעלתי איך בשר ודם מסוגל למחול בלב שלם על העוולות הרבות שעשו לו. ופשוט שמאד קשה ללמוד מהנהגה זו של רבינו להיות מהנעלבים ואינם עולבים, והיא הנהגה כמעט של מלאך.

הנהגה אחת

הרבה דיברו על ההנהגות של רבינו בלימוד התורה והתמדת התורה והרבצת התורה, וכן בעשיית צדקה וחסד שא"א לתאר והכל בהצנע לכת.

ויש הנהגה אחת של רבינו שהיה נראה שאולי אפשר ללמוד ממנה ויש בה תועלת גדולה. רבינו היה מקפיד לאכול עם הרבנית כל יום כמבואר ברמ"א אה"ע סי' ע' ס"ב שבעל מחוייב לאכול עם אשתו כל יום [אא"כ היא מוחלת] וכל יום הם היו מנצלים את הזמן ללמוד פרק אחד מהתנ"ך עם מפרשים. וסיפר לי שזכה לעשות "סיום" על כל התנ"ך בלימוד עם אשתו. ומפי בני המשפחה שמעתי שזכו לסיים כמעט שלוש פעמים את כל התנ"ך.

וכאמור לעיל שההספד הגדול הוא ללמוד ממעשיו ומדרכיו ונזכה שיהיה מליץ יושר על כל המשפחה ועל כל התלמידים ונזכה במהרה לראות בתחיית המתים ובבניין בית המקדש בב"א.

הגאון רבי **ברוך חיים דינר** שליט"א

מו"צ בקהילתנו אלעד

הספד בהיכל בולל 'מדרש אליהו' אלעד

בפרשה של המלך כתוב שהיה כותב לעצמו ס"ת "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו", וקשה שבתחילה מתחיל בלשון נקיה "והיתה" וממשיך בלשון יחיד וקרא "בו", למה לא כתיב וקרא בה, ושמעתי לתרץ מהג"ר חיים קויפמן זצ"ל שהמלך אחרי שכתבו לו ס"ת למד בה ואחרי שלמד התורה אז המלך בעצמו השתנה והיו מסתכלים בהמלך ורואים עליו את כל מה שכתוב בס"ת, וקרא **בו** – במלך כל ימי חייו. וזה היה אצל מו"ר הג"ר ישעיה זצוק"ל היה ס"ת מהלך המדות ודרך ארץ, דקדוק הלכה כל המצוות, הסתכלו עליו וראו ד' חלקי שו"ע ראו מסילת ישרים שערי תשובה.

שמעתי ממו"ר זצ"ל שסיפר על חמיו הג"ר יוסף הורביץ זצ"ל שסיפר שכשהיה ילד והאמרי אמת הגיע פעם בחו"ל להעיירה שלו, והרב הורביץ זצ"ל טיפס על עץ ביחד עם שתי חברים והסתכלו וראו את האדמו"ר זצ"ל יושב באמצע ומסביב ישבו שורות של חסידים שורה ראשונה היו הכי זקנים וחשובים ושורה השניה ישבו חשובים פחות מבוגרים וכן הלאה וחבר אחד אמר כשאני אהיה גדול אני ישב בשורה השלישית ועוד חבר אמר שכשאני אהיה גדול אשב בשורה ראשונה ואז אמר הרב הורביץ זצ"ל שכשאני אהיה גדול אני יהיה האדמו"ר באמצע, ואמר מו"ר זצ"ל שמשאיפות האלו צמח מו"ח ונהיה לראש ישיבה גדול, אפשר להגיד כעין זה על מו"ר זצ"ל שהיה לו שאיפות גדולות, כל הזמן חשב איך אפשר יותר ויותר, מו"ר זצ"ל כשהיה בגיל ישי"ק למד במוסד מסויים וסיפר על עצמו שימים שלמים התפלל שהקב"ה יתווה לו הדרך הנכונה לאיזה ישיבה ללכת עד שמנהל המוסד אמר לו שילך לפוניבז' אחר שילך לכפר חסידים, וזה היה מו"ר כל דבר היה במחשבה ותפילה, לא סתם צומחים כך.

כשמת ר' יוחנן פתח האי ספדנא קשה היום לישראל כבא השמש בצהרים, בן כמה היה ר' יוחנן כשנפטר, בסדר הדורות כתוב י"א שלש מאות שנה וי"א ארבע מאות שנה וע"ז בכה ר' יוחנן כבא השמש בצהריים? ושמעתי לפרש שתלמידי חכמים שכשמזקינים דעתן מתיישבת וכל יום שמזקינים עוד הדעת מתיישב עוד ואז רואים את היופי ואת העוצמה והתורה שלהם נהיה יותר משובח, וזהו הבא השמש בצהריים.

אנחנו זכינו בכולל ובפרט בקבוצה שלנו שהיינו מאד קרובים אליו, כמעט כולם סיפרו שהיו מתייעצים איתו בכל דבר בין בלימוד ובין בהנהגת הבית, בכולל למדו כמה פעמים הלכות שבת וכל פעם ופעם היה יותר עמוק, היה ממש גדר של בא השמש בצהריים משנה לשנה ראו יותר ויותר את העמקות והעלה אותנו מדריגה אחרי מדריגה בין בלימוד ובין בהנהגה, אנחנו נזכרים בהימים היפים איך שמו"ר היה מגיע, וברוב השנים היה מגיע באוטובוס וכששאלתי אותו פעם אולי נסדר להרב מכונית והרב זצ"ל אמר לא,

הכל בסדר, וכדרכו בקודש שכשהגיע להשמחות של התלמידים היה נוסע באוטובוסים (מחוץ לעיר) ורק בהפצרות היה מסכים לקבל מונית לצד אחד בלבד, וכשהרב הגיע לכולל נגשו הרבה אברכים וכל אחד עם השאלות בהנהגת הבית וכו' ואיך שהראשון שאל אותו שאלה בלימוד, הרב זצ"ל אמר לחכות דקה שם היד על הראש ואמר היהי רצון בכוונה גדולה [ותמיד דיבר על זה להגיד יהי רצון בתחילת הלימוד ומודה בסוף הלימוד] וכך היה כל יום ויום, וברגע שהתחיל ללמוד נכנם לעומקה של הלכה ולא נתן לדבר איתו על דברים אחרים, והיו שואלים אותו מקבוצות אחרות בכולל ולפעמים היו שאלות לאברך שלומד עכשיו חו"מ ויש לו קצות קשה או מישהו אחר שיש לו איזה ש"ך ארוך קשה והרב זצ"ל היה אומר לו לחכות שלש ארבע דקות והיה עובר במהירות על הש"ך הארוך ואח"ז מפלפל איתו, היה לו תפיסה מהירה במיוחד, ובכל זאת התפילה שלו היה לאט לאט כל שם ד' בכוונה גדולה, שמו"ע ארוך, מו"ר היה תמיד נוהג להגיד שפסוקי דזמרא באמצע שבוע צריך לקחת כחצי שעה ושבת כפול מזה והוא לא מבין איך אפשר להגיד פסוקי דזמרא בשבת בחצי שעה, בכל תפילה היה מתבונן ושואל שאלות להבין את המשמעות,[א] זכינו לשמוע בקבוצה המון שיעורים ובכל שיעור בסוף היה אומר דבר חיזוק, כל תקופה ותקופה עם הלימודים והחיזוקים שלו נדמה לי שבתקופת הקורונה כששתה קפה ולא הרגיש הטעם אמר שכבר לא צריך סוכר בקפה שכבר התרגל, שגם אם אין טעם סוכר אפשר לשתות, והגיע לכולל ואמר לנו מה הוא חשב כשהרב והרבנית שתלחט"א היו בבידוד לבד איזה חיזוקים יצא לו מזה, היה מחזק אותנו באמונה, היה תקופה שהיה אומר לנו שכשמתלבשים בבוקר ואי אפשר לחשוב בלימוד אפשר לחשוב על השש מצוות תמידיות, היה מדבר על אמונה כל דבר שהשם עושה מגיע להבן אדם ואף אחד לא יכול לקחת מחבירו מה שמגיע לו, היה חי את כל החיים באמונה, גם בתקופות הקשות תמיד היה אומר הכל בסדר וכו' וכן ראו לפני כמעט שנה אחר שיצא מהניתוח ראש הגדול הגיע שבוע אח"כ לכולל, בקושי היה הולך ודיבר וחזק את כל הכולל באמונה והביא את הסטיפלער זצ"ל בברכת פרץ שמותר לפחד כשנמצאים בתוך הצרה אבל אסור לפחד כשלא הגיע הצרה עדיין כי מי יודע אם הצרה תגיע, ומו"ר זצ"ל אמר אני לא מפחד. זה לא סתם שהוא אמר את זה זה עבודה של חמישים שנה שחי אמונה. תמיד היה אומר לשכנים כשהיה איכפת להם שהשכן בונה, שיוותרו, תמיד להסתכל טוב על השני, בתקופת הקורונה היה מגיע ללמוד בכל המצבים ותמיד אמר שצריך לעשות השתדלות אבל אסור לפחד, אבל גם חשב על השני.

בהלוויה דיברו על התלמידים הרבים שעברו תחת ידי מו"ר זצ"ל ובפרט בשימוש בהוראה, מו"ר זצ"ל היה לוקח כל סוגיא ומלמד אותנו איך לחשוב ואיך מוציאים מזה הלכה למעשה, לדוגמא כשלמדנו שו"ע נדה בכולל, הדרך בלימוד של מו"ר היה שלומדים במשך כחודש או חדשים את כל הפרקים בגמ' ששייך לאותו נושא ואח"כ מתחילים שו"ע וכשלמדנו גמ' נדה פרק שני והייתי צריך למסור חבורה באותו שבוע ושאלתי למו"ר על מה למסור חבורה ואמר מו"ר תלמד ובעזה"י יהיה לך סיעתא דשמיא ואחרי יומיים

א. מו"ר זצ"ל תמיד היה שואף יותר ויותר להיות עובד ד' עוד ועוד, ופעם כשגבאי קופת העיר אלעד נסעו לקבר הרשב"י [לפני ארבע שנים] תרם סכום הגון וכתב "ישעיהו בן רבי משה לייב סייעתא דשמיא לצלילות הדעת בעבודת הבורא", זה היו השאיפות שלו.

כשלמדנו הסוגיא בדף י"ז של ה' דברים שהעושה אותן מתחייב בנפשו ואחד מהם הוא מים שלן בכלי מתכות בלילה ושאל החברותא שלי הרב אברהם הפנר שליט"א איך אפשר לשתות פחית קולה והרי עבר לילה בכלי מתכות ושאלתי למו"ר אמר מו"ר זצ"ל "על זה תמסור חבורה" ובזכות זה יצא חבורה שלימה על הנושא וכך היה בכל דבר ודבר, כל נושא שהרב ראה, מיד חשב איך ההלכה בזה ולדוגמא בתחילת תקופת הקורונה שדיברו על תפילות במרפסת עם צירופים וכו', מו"ר הגיע לכולל ואמר שעכשיו נלמד ביחד את הלכות תפילה וכל הקשור לצירוף למנין וכו' ואכן כך היה שלמדו כמה שבועות ואף מסר כמה שיעורים בזה. פעמים רבות כשהיו שאלות מעניינות וקשות אז מו"ר שליט"א אמר שיחשוב ע"ז ולא היה נכנם לזה באמצע סדרי הכולל, כי בכולל לומדים עכשיו הלכות אחרות, אלא היה הולך בצהריים הביתה ומתקשר יותר מאוחר להגיד מה שיצא לו מהסוגיא, הייתי מתקשר אליו בכל שעות היום והלילה (גם בשעות מאוחרות של הלילה) וכמו"כ בערב שבת עד ממש סמוך לשבת, ערב פסח וכו' וכל הזמנים העמוסים ומו"ר היה עונה במתינות ונותן את ההרגשה שיש לו את כל הזמן בשבילך.

זכינו למתנה מיוחד למו"ר שהנהיג אותנו כל השנים ואנחנו צריכים להמשיך בדרכו וזה יהיה העילוי נשמה הכי גדול ניקח את השקיעות שלו בלימוד את לימוד המוסר שהיה תמיד מעורר שחייבים ללמוד כל יום לפחות עשרים דקות את עבודת התפילה לכוון כל מילה ובפרט בשם ד' את אמירת ברכות בקול את האמונה שאדם חייב לחשוב כל הזמן שהכל מאיתו יתברך ולכל אחד מגיע לו מה שאמור להגיע לו את דקדוק הלכה בכל פרט ופרט את בין אדם לחבירו תמיד לחשוב על השני את המדת הענווה המיוחדת שהיה לו למו"ר זצ"ל.

ונסיים במה ששמעתי פעם ממו"ר זצ"ל "חכם לב יקח מצוות" אמרו חז"ל שהולך על משה רבינו שלקח את עצמות יוסף, והק' מו"ר זצ"ל והרי כל ישראל לקחו מצוות שהרי הקב"ה אמר וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב וכל עם ישראל לקחו מהם כסף וזהב ולמה דוקא על משה נאמר חכם לב יקח מצוות ואמר מו"ר זצ"ל שנאמרו הרבה מצוות אבל חכם לב הוא הבן אדם שיודע **איזה** מצוה לקחת משה רבינו גם היה נכלל בהציווי של וישאלו ממצרים אבל הוא ידע איפה להשקיע. מו"ר זצ"ל ידע איפה להשקיע ומהו רצון הבורא ויה"ר שימליץ טוב בעדינו ובקרוב נזכה לביאת משיח צדקנו ויקוצו שוכני עפר.

מקלמוסו של אחד התלמידים

נטפי דמע אחד מיטתו

מה אעידך מה אדמה לך, מה אשוה לך ואנחמך, כי גדול כים שברך מי ירפא לך.

אוי, רבינו הגדול, רבינו האהוב, על מי נטשת הצאן... זכינו אנו תלמידיך לעמוד למרגלות ההר הגדול, התהלכת בינותינו, כסולם המוצב ארצה.. מוצב ארצה במאור פנים ובאהבת אמת, שמחת באמת בשמחתינו, ולבך הגדול כאב עמנו בכאבינו, אין לך חיך מתוק מזה... אך ראשך מגיע השמימה.. מעניק חמה בגרגרותיך, בעמל התורה מבעית, בשקידה עצומה יומם וליל, בעבודת התפילה כבן לפני אביו..

זכינו ובעינינו ראינו... לימדתנו רבינו ארחות חיים, האלוקים עשה את האדם ישר... והמה בקשו חשבונות רבים... עולם ומלואו סוער, ברצונות, שאיפות ותאוות, כולו כצאן תועה איש לדרכו פונה, אך עינינו ראו ולא זר... פינה אחת נמצאה לו לקב"ה בעולמו... פינה של נקיות ויושר, פינה של תמימות וטהרת הלב, כאשר ציווה ד' את משה... שם ליד שולחנו של רבינו נעצרו החשבונות הרבים שחישבו בני אדם, שם המבט נשאר ישר כאשר עשה אותו אלוקים...

כמלאך הכית על קדקדינו, ללא מילים וללא שיחות מוסר, לראותך רבינו, שליט בממלכת התורה, כל רז לא אנים, מורה ודאין, יושב על מדין ומרביץ תורה לעדרים, ועם כל זאת מתרפק על הגמרא ברעננות ודביקות נפלאה, באהבתה שוגה תמיד, בשמחה עצומה בכל פשט פשוט במשנה ברורה, באהבה עזה בבירור ההלכה, השיעורים שהיו למעמד מסירת התורה, בחיות ובגישמאק בכל פרט בסוגיא, אם יתן איש כל ביתו באהבה, בוז יבוזו לו...

אזכרה ימים מקדם... שנות עולמים... בהלו נרך עלי ראשינו... חדר לימודו של רבינו... האבן הזו דומה להר סיני, ומי שישב עליה דומה לשני לוחות הברית, לשם נכנסנו לפרוק את הצער, שם חיכה לנו תמיד החיוך המאיר, נדמה ואין לו בעולמו אלא להיטיב לאחריני... שם ידיו מלוכלכות בשפיר ושליא, רבינו שכל התורה לפניו פרושה כשמלה, נותן כל עצמו במאור פנים, מברר ברגישות, מסביר ומדריך, מכוין ומייעץ, עוצם את עיניו, מתנדנד על מקומו בתנוחה האופיינית, ומורה את המעשה אשר יעשון... אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי...

דודי ירד לגנו, לערוגות הבושם, לרעות בגנים, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, וללקוט שושנים, לסלק את הצדיקים שבישראל... חיפש הקב"ה בעולמו את השושנה הנאה, לקובעה בינות העומדים בישיבה של מעלה... הקדוש ברוך הוא יודע במעשיו של רבי חייא וסלקו מן העולם... נמצאה השושנה הנאה, טהור בכל מיני טהרה ומעוטר בכתר תורה, עליונים מבקשים את רבי, רבינו הגדול נתבקש בישיבה של מעלה... רוכב ערבות שש ושמח בבא אליו נפש נקי וצדיק... סעו המה למנוחות אותנו עזבו לאנחות...

אוי רבינו.. ותשחק ליום אחרון... מה נורא המראה... בעת האחרון כאשר נתגלתה המחלה, שם זרח בחושך אורך הגדול.. מי האמין לשמועתינו... הנה ישכיל עבדי, ירום ונשא וגבה מאוד... חלינו הוא חלה ומכאובינו סבלם... לא יכבה בלילה נרו, מתרפקת על דודה בעמל התורה לאין שיעור, בשקידת התורה כאשר באמנה איתו, בייסורי גוף ונפש... בקבלת ייסורים באמונת אומן, כרחל לפני גוזזיה נאלמה ולא יפתח פיו... הכוני פצעוני, נשאו את רדידי... אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני...

אוי נא לנו כי חטאנו, אי הלשון הממהרת להורות באמרי שפר, בעוונות איך עתה לוחכת את העפר... מי יורה לנו דעה, מי יבין שמועה, מי יטרח בעמל נפשו על טובתינו, מי ידריכנו בנתיב אורה... גדול היה בקרבינו, דמות ענקים, ברוב עוונינו אבדנוהו... אבל יחיד נעשה לנו תלמידיו הרבים, אשר נשאנו על ליבו כנשוא האומן את היונק, בכל צרתינו לו צר, ובשמחתינו שמח ליבו, האספו ונבוא אל ערי המבצר ונדמה שם, כי ד' אלוקינו הדימנו...

כד דמך ר' בון ברבי חייא עאל ר' זירא ואפטר עילוי מתוקה שנת העובד, רבינו הגדול, העבד האמיתי, נוח בשלום על משכבך, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, בהתלכך תנחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך... דמותך המאירה לנצח חקוקה בליבנו, הדרך שחקקת בעמל ויגיעה בעשרות שנות חייך היא לנו לעיניים, המשך לשאתינו מלמעלה כאשר דאגת לנו פה, עמוד לפני כסא הכבוד והיה למליץ יושר, שיאמר הקב"ה לצרתינו די, לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף, ושלמו ימי אבלך...

דברי הספד וזכרון
למוח"ז הגאון הגדול ר' ישעיהו ב"ד משה לייב פרנקל זצוק"ל

אכתוב קצת מילי דהספידא וחיזוק מדרכיו, דוד המלך בראש ספר התהלים פותח ואומר "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". דוד המלך אומר שיסוד הראשון של עבודת האדם בעולם הוא אשר לא הלך בעצם רשעים ובדרך חטאים לא עמד שהאדם צריך לדעת מה נקרא רשעות ומה נקרא צדקות מה נקרא חטא ומה נקרא מצוה וזה בין בהשקפה האמתית על החיים מה המוטל על האדם בעולם לעשות ומה מוטל עליו שלא לעשות ובין לדעת את כל המעשה אשר יעשון ואת אשר לא יעשון. כמה הנפטר גדל בצורה הזאת כבר מגיל צעיר שהוא עמד בפני פרשת דרכים הוא בקש מהקב"ה שיחונן אותו בדעת ובעצה איך לגדל ולעשות רצונו, וכך הוא חי כל חייו עם מחשבה תמידית לדעת מה המטרה של האדם בעולם, ותמיד חיזק בזה אחרים כמעט בכל שיחה שכל אדם צריך לבדוק ולחשוב תמיד מה היא הדרך הנכונה שיבחר בה האדם ולא ללכת כעיוור באפלה. וכן היה מרבה לחזק שאברך תמיד צריך לבדוק את עצמו ולראות שהוא בעלייה בעבודת הקב"ה בעולם ובלי זה צריך לטכס עצות איך לעלות ולעלות. והפסוק ממשיך ובמושב לצים לא ישב ידוע הפירוש של ר' יונה מה נקרא מושב לצים היינו לשבת ולדבר דברים בטלים ולמה זה נקרא מושב לצים מפני שאדם שיודע איזה שכר גדול יש על לימוד התורה והוא לא מתייחס לזה הר"ז כמתלוצץ מהתורה שמראה שהיא לא חשובה, כמה הנפטר ברח ממושב של דברים בטלים ואפי' שתמיד הוא היה מעורב בכל נושא שעל הפרק אך תמיד דבריו היו בדברי תורה ולא ענין אותו דברים אחרים, כשהיינו נפגשים הוא תמיד אמר או דברים מעצמו או שאל מה התחדש, אפי' בטיולים ומפגשים תמיד היה מכין שאלה שיש לדון ולעורר עליה וכן בסעודות שבת וכד' היה מכין חידונים שמתאימים גם לילדים שכולם יהיו מחוברים לאוירה הרוחנית של תורה והכל מתוך שמחה ומאור פנים. וגם בזמן החולי שהיה לו קשה ללמוד מ"מ לא עניין אותו דברים אחרים וכשדיברו סביבו היה מעיר בנעימות להעביר לנושא יותר מרומם. וסיפר בנו שליט"א שרצה קצת להרפות את גופו בזמן החולי ורצה להראות לו נס גדול שאירע, והוא ענה לו אני מכיר את הסיפור זה לא מעניין אותי. ועליו נאמר כי אם בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה הוא היה כ"כ מחובר לתורה שזה היה כל חפצו ומגמתו לשבת וללמוד וזה מה שהוא עשה כל ימי חייו כל ימיו היה שקוע בתורה ועוסק בתורה ואפי' שעסק ופעל רבות בעניני צדקה וחסד והיה יורד ומנהיג כל אחד לפי דעתו ועונה לשאלות שעות רבות אך מ"מ בכל שעה פנויה תמיד היה יושב ועוסק ועמל בתורה מהבוקר מוקדם ועד שעות לילה מאוחרות, והוא היה מקפיד לשמור על סדריו בכולל שלא יפריעו לו בזמנים הנ"ל בשאלות, והוא היה אומר שמקטנותו למד בעניני חול שכשרוצים לגמור דבר יושבים עד מאוחר וגומרים ומשם הוא לקח את הדברים לתורה. וסיפר בנו שליט"א שהרבנית תליט"א סיפרה שמעולם לא ראתה אותו נרדם באמצע הלימוד וכשנחלה היא אמרה שעכשיו היא רואה שהוא נחלש שהוא נרדם באמצע הלימוד. ובזמן החולי ראו ביותר כמה הוא חפץ ללמוד שאמנם ייסורי גוף היה לו רק קצת אך בעיקר הסבל שלו בימי החולי היה שהוא לא הצליח לשבת ולהגות בתורה, ואפי' שהיה לו נורא קשה הוא לא הפסיק ממשמרתו וכל הזמן ישב ליד

מקומו ונסה להגות בתורה והוא סיפר על עצמו שהוא ישב כמה שעות ולא הצליח להבין כלום ולאחר העמל הנורא האיר הקב"ה את עיניו וזכה להבין, וכשלא יכל ללמוד גמרא ישב ולמד משנה וכשנחלש יותר הוא ישב ולמד חומש וכשגם את זה הוא לא הצליח הוא אמר אני יושב ולומד ושכר מקבלים גם כשלא מבינים, ובימיו האחרונים שלא יכל גם את זה הסתכל בתמונות של ת"ח מהדורות קודמים. בתחילה כתוב בפסוק כי אם בתורת ד' חפצו ולבסוף כתיב ובתורתו יהגה,בתחילה שאדם לומד זה תורת ד' ולאחמ"כ זה נעשה לתורתו כמו תורות שלו וחידושים שלו בכל פרט ופרט בסוגיות ובעומק ההלכה הרבה הרבה חידושי דינים והכל מתוך העמל הגדול. וע"ז הפסוק ממשיך "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח" ידוע שההפלאה אומר מה הפירוש בפסוק "צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה" שהתמר הוא צריך להיות עץ גבוה והסיבה שהוא לא גבוה מפני שהוא נותן פירות אך הארז שהוא שאינו נותן פירות הוא נשאר בגבהו וע"ז הפסוק בא ללמדנו שהצדיקים אפי' שהם נותנים פירות כתמר מ"מ זה לא יפסיד מהם את גדלותם וישארו כמו שארז בלבנון ישגה ונראה שזה כוונת הפסוק גם כאן שמי שזוכה לכל האמור הוא יהיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו דהיינו שהוא יתן לאחרים מפירותיו מ"מ זה לא יפסיד את העלהו. וזה מה שניתן לומר עליו שהוא השקיע ונתן שעות רבות לאחרים מזמנו והשקיע מזמנו לענות לשואלים דבר ד' זו הלכה בכל מקצועות התורה וכן בכל הנהגה והשקפה נכונה ומ"מ זה לא הפסיד מגדלותו העצמית. וכל אשר יעשה יצליח כל דבר שהוא טיפל בו והתמסר אליו הצליח.

הוא היה משקיע רבות בחסד וצדקה והיה מתייחס תמיד לאנשים קשיי יום והיה מארחם בשולחן ביתו והיו יכולים לשבת אצלו עד 2-3 בלילה ולספר לו על הקשיים ומעולם לא הוציאם מביתו ובפרט בהלכה שהיה עונה לכל האנשים בשווה בין שאלות קשות ובין שאלות של מתחילים היה מתייחס לכל אחד כקטן כגדול תשמעון. והוא אמר פעם לבנו שהוא התמנה לרב שהוא יודע שזה תפקידו כיום לענות לשאלות ומ"מ זה לא חיסר מגדלותו.

שמעתי אותו אומר פעם לעצמו בשקט ובשמחה עבודת ד' כל החיים, כל חייו היה מסכת אחת של עבודת ד' הוא היה חי תמיד מה הקב"ה רוצה ממנו,והוא היה מקיים בצורה נפלאה את דברי הרמ"א (ס"א) שויתי ד' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלת הצדיקים והיה תמיד שגור שם ד' בפיו בכל הכוונה, הוא היה מכוון בכל אזכרה של שם ד' ואלוקינו והיה שם לעצמו דפים מול עיניו לזכור לכוון את שם ד'. פעם ישבנו והוא אמר מה הפירוש בפסוק "אשגבהו כי ידע שמי" ופירש שהכוונה היא שהקב"ה ירומם את מי שמזכיר שם שמים בכוונה. [ובנפש החיים מובא שזה הולך על מי שיודע את התורה שהיא של הקב"ה ותרוייהו איתנהו בזה]. ולשון הר' יונה (בשע"ת ש"ג אות כ"ז) כי זרע הקודש ישיגו כל הנהגה נאוה והמעטירה בעליה מזכירת השם יתברך כמו שנאמר ב-ד' יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל", והוא אמר בזמן החולי שהוא לא יודע איזה זכויות יש לו ואולי קצת שהוא חיזק אנשים בהזכרת שם שמים בכוונה. וזה מהדברים שייצבו את גדלותו שתמיד עמד לנגד עיניו מה הקב"ה רוצה ממנו ובזמן החולי שהוא כבר לא יכל כ"כ להוציא מילים מפיו המילים ששמעו ממנו זה הקב"ה וברכות וכד'. הוא היה עמוד התפילה כאשר היה עומד שעות ארוכות בתפילה ומתפלל כמונה מעות והיה אפשר לראות לפעמים במעריב את האריכות. וסיפרו בבית שתמיד היה מעורר השחר לא משנה באיזו שעה הוא הלך לישון והיה עומד

מעוטף ומברך את ברכות השחר וברכות התורה זמן רב ובכוונה גדולה, ואני זוכר שהוא אמר פעם שבתרוה"ד כתוב שפסוקי דזמרה צריכים לקחת יום רגיל חצי שעה והיה מעורר על כך, וגם בזמן החולי לא מנע עצמו מתפילה בציבור, ובכל זמן ומצב שיכל התפלל במתינות מריש התפילה עד גמירא. מול עיניו תמיד עמד מה הקב"ה רוצה ממנו ולא היה חס על זמנו וכבודו, פעם היה לנו דין תורה עם אנשים והוא ידע שהצד השני לא צודק וטרח בעצמו ונסע להסביר שהוא לא צודק אך היה נזהר מכל נגיעה אליו שכל שאלה שהיה בה חשש של נגיעה לא הסכים לענות ולא הסכים לענות לי על דברים פשוטים אם יש עליהם דעות נוספות של רבנים ולא הסכים לומר לי את דעתו. והיה מלמד תמיד ללמוד מה הקב"ה רוצה ועבד בדנפשיה כמו שסיפרו שמאחר הקורונה הפסיק לשתות קפה עם סוכר וכדו',

כמה מאור פנים וסבלנות ושמחה היה לו כלפי כל אחד. הלכתי אתו פעם והוא אמר מה הפשט בזה שיש גדולים שהיו תמיד שמחים ומאירים פנים ויש גדולים שהיה מפחיד להיות סביבם, וביאר שזה נבע אצלם ממדת האמת שמכיוון שהם לא היו שמחים באותו זמן בתוך לבם הם לא רצו לחייך לחנם וחשבו את זה כשקר. ומדאמר כן ש"מ בדנפשיה שתמיד היה בשמחה ובמאור פנים לשני שזה נבע אצלו ממדת האמת. ובאמת אפי' בזמן החולי היה תמיד שמח ומאיר פנים לאחרים ופעם שאלו בנו האם לא קשה לך לחייך כשאתה במצב כ"כ קשה, וענה לו שזה באמת קשה, והבן אמר לו שכנראה הוא עבד ע"ז כל החיים, והוא ענה לו נכון. ובאמת שגם בזמן החולי היה קשה לברך אותו אפי' ברפואה שלמה שהוא תמיד היה קופץ ומברך אותנו תמיד. יה"ר שנזכה ללמוד מדרכיו ומהנהגותיו ועי"ז יהיה לו לעילוי נשמה ות.נ.צ.ב.ה.

דברי מספד שנשא בשעת ההלויה
בנו בכורו הגאון רבי יאיר פרנקל שליט"א

קשה להקיף את דמותו של אאמו"ר זצ"ל הכ"מ שהיה מיוחד בכ"כ הרבה תחומים, אבל נביא כמה נקודות מרכזיות שהיו אצלו ושבעזהי"ת תהיה מכך תועלת לרבים ללכת בדרכיו ולהתעלות בעבודת הבורא, היסוד של אבי זצוק"ל הכ"מ שאף פעם לא היה מסתפק במה שהגיע אלא תמיד שאף ועבד לעלות עוד ועוד בכל העניינים, וכמו"כ הישרות שלו ומידת האמת שלו הביאו אותו להגיע לדרגות רמות ונשגבות שלא מצויות כלל.

תורה

התורה היתה משוש חייו תמיד היה לומד בחשק גדול ובזריזות בכל המצבים היה הוגה הרבה בספה"ק נפה"ח וביותר בשער ד' ותמיד היה אומר שכל אברך צריך ללמוד בו מדי פעם כדי להחדיר את חשיבות לימוד התורה ולהגביר את החשק והדביקות בתורה, בשיחותיו בכולל או בקהילתו היה תמיד מעורר שהדבר העיקרי הוא להתחזק בלימוד וביותר שלא להפסיק באמצע הלימוד לשום ענין, מאוד כאב לו שיש אברכים אשר לפעמים יוצאים לדבר בפלאפון באמצע הלימוד, ובזמנו שיצא הפלאפון עורר אצל גדו"י שצריך לתקן תקנות לאברכים שלא יבטלו ויפסיקו מלימודם ובעקבות פעולתו תוקנו אח"כ תקנות מגדו"י לאברכי הכוללים על כך.

אף פעם לא היה מסתפק בלימוד הרגיל וכבר בצעירותו כשהיה לומד בכל סדרי היום בכולל תמיד חיפש להוסיף עוד סדרים ולמודים הן במבחנים בגפ"ת ובהלכה, גם היה לומד בביתו שעות ע"ג שעות ללא הפסקה בריכוז גדול, הבהירות שלו בכל ענין היתה מיוחדת גם בשאלות מורכבות מאוד בדרך כלל לאחר שיקול דעת מועט היה עונה בצורה ברורה וחדה וגם הסביר לשואל את עיקר התשובה, והכל נבע מהישרות שלו ומידת האמת להגיע בכל ענין שלומד ועוסק בו עד שיהא הדבר ברור ונהיר לו. גם השיעורים שמסר הן בכולל והן בבהכנ"ס היו מקיפים כל ענין אבל בבהירות גדולה שכל אחד גם בעה"ב היה מבינם בצורה ברורה.

עבודה

בעבודה היה עמד ויגע בכל תפילותיו בכוונה גדולה ובהכנה, והכל בישוב הדעת ובמחשבה הקודמת למעשה, וכמו שהתבטאו הרבה שהמוסר וההתעוררות הגדולה ביותר הייתה לראות את דמותו בעמידתו בעבודתו לפני קונו. תמיד עורר על כך שהתפילה והברכות לא יהיה מלומדה, ובדברים הללו שנגעו בנפשו עורר עליהם רבות בדרשותיו ושיעוריו הרבים לחיות את החיים בפנימיות וברוממות מתוך ישוב הדעת ודביקות בהקב"ה.

גם פסוקי דזמרא היו אומר בהתעוררות וברגש תמיד אמר שלא מבין איך יכול אברך לדלג מפסוקי דזמרא שהם היסוד והבסיס לתפילה, ואיך אפשר לאומרם במהירות וללא כוונה, אמר שמדברי הפמ"ג בדין שהה את כולה מבואר דזמן פסוד"ז לוקח חצי שעה וכן בדורות עברו היו ישיבות שאמרו פסוד"ז כחצי שעה,

גם ברכותיו היו תמיד במתינות ובכוונה וריכוז גדול, גם בכוונת השמות היתה לו הקפדה מיוחדת ותמיד זה עמד לנגד עיניו, היה לו פתק עם כוונת השמות שלקחו עמו לכל מקום, וכמו בשאר הדברים אף בתפילה לא הסתפק במה שהתפלל אתמול אלא תמיד חיפש עוד חידוש בכוונות התפילה, אמר פעם שכל רב שנבחר צריך לוותר על איזה דברים שהיה נוהג בהם והוא ויתר בענין התפילה שאינו יכול להאריך כ"כ, בימים נוראים ביקש שלא יחכו לו והיה מאוד מאריך בתפילותיו היה פורץ מדי פעם בבכי ומנגב עם מגבת, כמו"כ בתשעה באב היה בוכה ומזיל דמעות על גלות השכינה, היה מקפיד בדרך כלל על אמירת תיקון חצות ויושב על הארץ והיה מעורר גם בדרשותיו על כך וגם מי שקשה לו לפחות שיאמר איזה פרק תהילים לקונן על החורבן.

חסד ומידות

ידוע כמה היה מיוחד במידותיו הן בעזרה ועשיית חסד עם הבריות במסירות רבה והקדיש לכך הרבה מזמנו, כל סוגי האנשים ומכל החוגים בשכונה היו באים אליו ומצאו אצלו אוזן קשבת ואכפתיות לזולת, בנוסף לשאלות בהלכה וביעוץ גם הרבה בעיות בסיפורים קשים כמו שלום בית קבלת ילדים למוסדות היו באים לפתחו והיה מטפל בהכל במסירות ומקדיש לכך זמן רב. אפשר לומר על מאות בתים שעזר להם בדברים מורכבים שלקחו פעמים עשרות שעות של טיפול והדרכה ועזרה, והכל עשה במאור פנים המיוחד שלו, ובתים רבים היו מתנהלים על פיו בכל תחומי החיים ובשבעה סיפרו הרבה שהרגישו הם וכל משפחתם שביתם הפרטי נחרב, ומרגישים כמו שאביהם נפטר וזה מחמת שהיה כ"כ מסור לזולת ולדאוג לטובתו כמו אבא לבנו.

כן היה מיוחד בהארת פנים שלו לכל אדם קטן כגדול, אנשים היו באים לשאלו רק כדי לראות את הארת הפנים והחיוך שעל פניו, וכל זה לא בא רק מטבעו אלא שעמל וטרח על כך לתקן את מידותיו וגם מצד המצוה לידבק בדרכיו והצליח להגיע לדרגות נשגבות שלא קיימות כמעט בדורינו, וביותר שהיה עניו וסבלן מידת הסבלות שלו לכל אדם בכל זמן שהיו באים לשאלו גם בזמנים הכי לחוצים כמו לפני שבת היה עונה ממתינות כהרגלו, וגם מי שלא היה מבין והיה צריך להסביר לו כמה פעמים היה מאריך לבאר לו התשובה והענין גם כשחיכו הרבה אנשים בתור לשאלו, גם אלו שפגעו בו אפי' ברבים בצורה קשה או שרדפו אותו לא היה מדבר על כך כלל ולא היה מראה להם קפידא ואף היה ממשיך להאיר להם פנים ולעזור להם והיה מגיע להשתתף בשמחותיהם אף באותו זמן שרדפוהו וביזוהו, וכבר אמרו על כך כמה מהפוגעים בו זה לא בן אדם אלא מלאך, ואמנם הרבה מהם אח"כ התקרבו אליו ביותר.

ענווה

היה רחוק מאוד מכל עניני תאוות עוה"ז ועניני כבוד ולא הבין איך אפשר ליחס משמעות לדברים כאלו, וגם זה נבע ממידת האמת המוחלטת שלו ושמכך הגיע להההביל את כל עניני העוה"ז ולהחשיב רק את עניני עוה"ב שזה לימוד התורה קיום המצוות והדביקות בבורא, תמיד היה אומר שכל התפקיד של יהודי לחשוב בכל ענין ומצב מה רצון הבורא ממנו ואיך יוכל יותר להדבק בבורא שזה כל מטרת הבריאה, וכל מה שלא שייך לזה אין לזה כל משמעות וכך היה חי כפשוטו עניני עוה"ז לא היו חשובים בעניו כלל, וזה כולל הן עניני תאוות עוה"ז כמו עניני אכילה וכגון מתקופת הקורונה לאחר שהיה זמן קצר ללא חוש

טעם הפסיק לשתות קפה עם סוכר כשהוא אומר עד עכשיו הסתדרתי בלי זה וא"כ למה לחזור לכך, ואמר שעושה כן להתגבר על תאות האכילה.

היה מתנהג בפשטות וענוה וגם בהיותו משמש כרב המקום ופוסק הלכה לא היה מתנהג כלל בגינוני כבוד ולא דורש לעצמו כלום ונביא כמה עובדות על כך, עד לתקופה האחרונה היה נוסע כמעט רק בתחבורה ציבורית, ואף שהיו שפינו לו את המקום לשבת לא הסכים ואף שהיו שנעמדו, נשאר לעמוד איתם ביחד עד סוף הנסיעה. ואף פעמים שנסע לחתונות של תלמידים והביאו לו את הוצאות הנסיעה שיסע במונית, לא הסכים לקחת והיה אומר שאתם צריכים את הכסף יותר ממני להוצאות החתונה. לאחר שנתמנה לכהן כרב השכונה בקרית הרצוג, המשיך לקנות במכולת מידי פעם כאחד האדם, ונשות מהקהילה פנו לרבנית תבלחט"א שתאמר לו שזה לא לכבדו, והם מתביישים בזה שרבם עומד איתם בתור כאחד האדם.

אמונה ובטחון

היה מיוחד גם בענין אמונה וביטחון, כשבכל מצב וזמן אף בזמני לחץ וחרדה תמיד היה ברוגע ובישוב הדעת, כשהיה מדבר על זה תמיד שהכל בידי הקב"ה ואין מאורע שמגיע לאדם שלא בגזירת שמים וא"כ למה לפחד, וכמו"כ גם בזמנים ותקופות שהיו לו קשיים לא היה אפשר לראות שינוי על פניו, היה מעורר בשיחותיו לבני משפ' שלכל אדם יש תקופות שונות בחיים וזמנים קשים והתפקיד שלו להתגבר על כך ואדרבה להוסיף בעלייתו בתורה ובדביקות ובטחון בקב"ה, בתקופה שרדפוהו אמר פעם לבנו דזה לא הפריע לו בעבודת ה' אלא אדרבה התעלה מכך, והאמין וחי באמונה שלימה כי הכל בא מאת הקב"ה ואדם לא יכול לגעת בחבירו אם לא נגזר על כך משמים, פעם הגיע אליו אברך בכולל ואמר לו שאחד פשע כנגדו קשות ופרץ בבכי, הוא לקח את ידו ואמר לו ברוגע 'הקב"ה לא מביא לאדם נסיון שאינו יכול לעמוד בו' ובזה הרגיעו.

בכל מאורע מיוחד שהיה קורה לו היה דן עם עצמו מה הקב"ה רוצה ממנו בזה ומה מרמזים לו משמים, והיה מעורר על זה שכ"א צריך להתעורר מכל מאורע שקורה לו ולא להמשיך הלאה לסדר היום, ולדוגמא, סיפר פעם שביום אחד היה לו ב' מקרים ששמע סיפורים נדירים שקשורים למספר שתיים, וחשב לעצמו מה רוצים ממנו משמים, ונזכר שבתקופה ההיא קיבל ב' עליות במקומות שהתארח בהם והתחייב כסף ושכח מזה, ועי"ז נזכר, הקב"ה יעזור שניקח קצת ממידותיו ומעלותיו הגדולות ועי"כ נתעלה בתורה ויר"ש וכן כל זה יהיה לע"נ הטהורה.