

דברי חפץ



קובץ תורני
לחידושי תורה, להלכה ולמסורת

גליון ב'
ניסן ה'תשע"ד ב'שכ"ה

דברי חפץ



קובץ תורני
לחידושי תורה,
להלכה ולמסורת



יו"ל ע"י

מוסדות יד מהרי"ץ, בני ברק
טלפקס: 03-5358404
נייד: 050-4140741
yad@maharitz.co.il

© כל הזכויות שמורות

תגובות הערות והארות יתקבלו בברכה.

מערכת דברי חפץ

משך חכמה 54/4 מודיעין עילית 050-4139964

d.chefats@gmail.com

אין המערכת מתחייבת להשיב כל חומר שנשלח.

המערכת תפרסם את המאמרים בהתאם לשיקול דעתה.

עיצוב כריכה ושערים:

טקסטורה 08-9762658

תוכן העניינים

ה ראשית דבר

מגנני רבותינו

ט פתיחת פירוש הלכות שחיטה וחתימתו
הגאון כמנהר"ר יהוא צאהרי זצ"ל

יב גט על תנאי
הגאון מהכחי עי"ת צנעא זצ"ל

כא ביאור דברי רשב"ג בגטין דף ע"ד
הגאון כמנהר"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל

דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק

כה רידוד המצות ע"ג טס מתכת, כשהאש דולקת מתחתיו
מורן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

לד תשובות קצרות בעניינים שונים
מורן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

לו בדין לשמה באפיית מצות
הרה"ג שמריהו יונה שליט"א

מז עטיפת טלית בברכת המזון בליל שבת
הרה"ג מאיר ליאור לוי שליט"א

מד דין רוב תשמישו בהכשרת כלים
הרה"ג יואל סיאני שליט"א

חקרי הלכה

נג שיטת הרמב"ם בגדר ברכת האילנות ונוסחתה
הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א

נו בגדר מצות תשביתו
הגאון רבי חיים מוגרי שליט"א

* פירוש אצרות, כלשון הכתוב בדברי הימים ראשון כ"ח, י"א

חיוב תרו"מ בייץ-צימוקים

סג הגאון רבי עזרי עמרני שליט"א

דין הסיבה לנשים

עד הרב ישראל מאיר הדר שליט"א

בדין מיעוט המקפיד ובגדרי חציצה

עה הרב ישראל כהן שליט"א

כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש לדעת מהרי"ץ זיע"א

פז הרב אסף לוי שליט"א

ביסוד ובענין שבת ההתחלה שקודם החתונה

צט הרב יוסף עוזרי שליט"א

ארבע תשובות מהראב"ד הגאון רבי שלמה קארה ביאורן ותולדות חייו

קיד הרב שלום צדוק שליט"א

ביאור תשובת מהרי"ץ בענין מצא חמוץ בבדיקה אימתי יבערנו

קכב הרב שאול רצאבי שליט"א

שריית מצת מצוה במים

קל הרב אביחי שרעבי שליט"א

חכמה ומוסר

סגולת הציצית להציל מעבירה

ומעשה עוקבא בר רב אָדָא (נדפס לראשונה מכת"י) עם ביאור

קמוט מו"נ הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

ביאור אבי בעזרי על פיוט אתה גאלת

קפז הרב דוד צפירה שליט"א

הארות והערות

רג

❧ מודעא רבה לאורייתא ❧

א מי שיש תחת ידו חידושי תורה מרבתינו חכמי תימן נ"ע, שעדיין לא זכו לצאת לאור עולם, או ידוע לו על מקום המצאם, נודה לו אם יצור קשר עם המערכת, כדי לזכות בהם את הרבים. ובודאי זכותם של ראשונים כמלאכים, תעמוד לו להתברך בברכה הצפונה לאשר יקים את דברי התורה:

ב נבוא בקריאה של חיבה, לכל הני צורכי מרבנן עמלי-תורה די בכל אתר ואתר, אשר זכו והגיע חלקם להעלות ולהאיר תורת אבות, טוב יעשו אם יזכנו בפרי עמלם, לזכות בהם את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה. ניתן לשלוח חידושי תורה עד ט"ו באב התשע"ד ב"שכ"ה:

ג תגובות הערות והארות על הקובץ הנוכחי (ועל הקבצים שיבואו אחריו בעז"ה), יתקבלו בברכה ובהוקרה, ומינן ומינכן יתקלס עילאה:

ראשית דבר

אותנו קרא עדה לשמו. סגלה ונחלה, מימות עולם: ויקרבנו
לפני הר סיני. ויגישנו, לפני חורב: ויורישנו דברי חיים. פתובים,
באצבע הדרו: (מתוך פיוט תרומה הבדילנו, הנאמר בקידוש לילי פסחים):

בחסד ה' כי גבר עלינו, זוכים אנו בשנית, להעלות על שלחן מלכים, מאן מלכי
רבנן, קובץ נכבד זה דברי חפץ, אשר תוכו רצוף אהבת הקדמונים, תורת
אבותינו ורבותינו עדת קדושים חכמי תימן נע"ג. כה יתן ה' וכה יוסיף:

ימני הפסח זמן חירותנו, ממשמשים ובאים. תחושת הרוממות המפעמת בכל לב
מורגשת ביתר שאת כליל התקדש חג, בעת הקידוש בו מאליה עולה ברוב
רגש, שירת האומה תרומה הבדילנו מכל עם, ארץ חמדה הנחיל אותנו. עדת קדושים
אותנו קרא, כרם חמדה ונטע שעשועים. פיוט אשר כתב עליו מהרי"ץ בפירושו עץ
חיים, קבלה בידינו כי נוסח זה מרבינו סעדיא גאון ז"ל:

בשימח לב למילותיו של-רס"ג המוזכרות לעיל בפתיחה, נגלה כי זוהי תכלית
הכל. וכך כתב מהרי"ץ זיע"א שם, הקדים זה לזיע"א ה' נסים וגבורות, כי
נסים שעשה להם ביציאתם ממצרים היה בשביל מה שעתידיהם לקבל התורה בסיני
יעו"ש בכל דבריו. לולי מתן תורה, לא היינו זוכים לצאת ממצרים ולהיות לעם.
דברים אלו נמצאים גם כן בדברי רבינו סעדיא גאון ז"ל (בספרו אמונות ודעות,
מאמר שלישי) **אומתינו איננה אומה אלא בתורתיה**. אע"פ שישראל ביישנים רחמנים
וגומלי חסדים (כמבואר ביבמות עט, א), מכל מקום על זה בלבד לא היו מתייחדים
כאומה, אלא בתורת ה' שקבלנו מסיני, אשר בזה הבדילנו מכל עם ורוממנו מכל
לשון:

על דרך זו נוכל לומר על עדתינו המפוארה, עדת קודש מי מנה, כי איננה עדה אלא
בתורתיה. את כל כוחה שואבת ויונקת מתורת האבות, אשר דבריהם יסודתם
בהררי עז ומושתתים על אדני התלמוד והגאונים. וכבר שמעתי מגאון אחד שליט"א
כי המסורת והמנהגים בכלל, המה דברים חשובים. אבל בק"ק תימן בפרט, הלא זה
הרבה יותר, שהרי הם מהש"ס מהגאונים ומהראשונים, ואינם מנהגים שנתחדשו
בדורות האחרונים:

ואף השבר אשר השברנו בעלייתנו ארצה, לא יתאחה בשום דרך, כי אם בדרך התורה, רק בזאת תרום קרנם בכבוד. צאי לך עדת קודש בעקבי הצאן, בהעמקת עיון בתורתם הרחבה של רבותינו נע"ג, ובשימת לב להנהגותיהם הקדושות של אבותינו. ורעי את גדיותך, צעירי הצאן, יניקי וחכימי, על משכנות הרועים, רועי ישראל. ובזה תתעוררי עורי:

על זאת נודה יה, שזיכנו לייסד קובץ זה **דברי חפץ** לעודד ולהעלות על נס את עמלם של העוסקים בתורת אבות, בקנקן חדש אשר נוצר על ידי תלמידי החכמים בני דורנו, המלא ישן מתורת קדמונינו. ובראשם מתורת **חברי בית ההוראה פעולת צדיק** בראשות מרן רבינו **הגר"י רצאבי שליט"א**, אשר פתח לנו בית אוצרותיו ללמדנו דעת הלכה, ואף דלה דלה לנו מבית גנזיו וצירף לקובץ הזה פנינה יקרה אשר נעלמה מעיני רבים, מדרש אגדה מכת"י יחיד בעולם, אשר נותר לפליטה מחכמי תימן, בתוספת הערות וביאורים חשובים ויקרים מדיליה, לחזק את בני דורנו במעלות הקדושה. ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור:

ובעת החתימה נודה לתלמידי החכמים אשר שלחו מפירות תורתם, לזכות את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה. יזכו ויפוצו מעיינותיהם חוצה:

כמו כן נכפול תודה לארגון **יד מהרי"ץ** בניהולו של ידידנו, יד ימינו של מרן שליט"א, ה"ה הרב **שילה יגאלי שליט"א**, אשר נטל על עצמו כל הוצאות קובץ נכבד זה והפצתו. ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, להרבות חילים לתורה בדרכם הטהורה של אבותינו ורבותינו נ"ע:

ולפני שוכן מעונים נפול בתחנונים, עד הנה עזרנו רחמך ולא עזבונו חסדיך, ואל תשנו ה' אלהינו לנצח. ונזכה אנו ובנינו ובני בנינו להיות משועבדים, למלך מלכי המלכים ברוך הוא:

מערכת דברי חפץ

ברכת מזל טוב

לכבוד ידידנו הדגול, איש חיל רב פעלים
דולה ומשקה מתורת רבותינו וממנהגי אבותינו נע"ג

הרה"ג **אביחי שרעבי שליט"א**

מעמודי התווך של הקובץ דברי חפץ
לרגל הולדת הבן ה"ה **משה נ"י**, בשעטו"מ

יה"ר מלפני המקום ב"ה, כי זכות הפצת התורה ומסירות נפשו למען הדורות הבאים, תעמוד לו ולבני ביתו
הי"ו, להתברך בכל מילי דמיטב, ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות,
מתוך נחת ושלווה, ויפוצו מעיינותיו חוצה, אכ"ר.

מאחלים נאמנה
הנהלת מוסדות יד מהרי"ץ
בני ברק

דברי חפץ



מגנני רבותינו



הגאון כמחר"ר יחיא צאהרי זצ"ל

מחבר צדה לדרך וספר המוסר ועוד

פתיחת פירוש הלכות שחיטה וחתימתו

הגאון מהר"ר יחיא (זכריה) ב"ר סעדיה צאהרי זצ"ל, מגדולי חכמי תימן בדורו של-מרן מהר"י קארו זצ"ל, חי בערך בין השנים ה'רע"ט ה'שמ"ט ליצירה. בסביבות השנים ה'שכ"ח ה'של"ג, נאסר יחד עם בני קהילתו. בתקופת מאסרו חיבר את פירושו על הלכות שחיטה להרמב"ם, את ספרו צדה לדרך על התורה בדרך הפרד"ס בהלכה ובמנהג, ואת ספר המוסר, המונה ארבעים וחמש מחברות, כתובות בחרוזים וכוללות תוכחות ומוסרים, משלים וחידות, דברי חכמה ושירים. בספר תיאר את מסעותיו במצרים, ארץ ישראל, סוריא, בבל, תורכיה, פרס והודו. בשנת ה'שכ"ז ביקר בישיבתו של-מרן בעיר הקודש צפת ת"ו, ובספרו הנזכר הביא תוכן של-דרשה ששמע בה באחת השבתות:

ואלה הם חיבוריו הידועים לנו. (א) צדה לדרך על התורה (נדפס). (ב) פירוש על הלכות שחיטה להרמב"ם. (ג) ספר המוסר (נדפס). (ד) ספר הענק, שיר ארוך על סדר אבג"ד. (ה) חיבור על סימני האדם ומעמדו. (ו) פירוש על ארבעים ברייתות. (ז) אפריון. (ח) זאת תורת הבהמה (נקרא גם מאה קולין), נדפס ע"י מו"ר הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א בקובץ זכור לאברהם (ה'תשנ"ב, מדף רט"ו), ועיין מה שכתב עליו במבוא שם. כמו-כן חיבר פיוטים ושירים רבים, מהם שנקבעו בסידורי התפילה. רוב חיבוריו ובכללם פירוש הלכות שחיטה, עדיין לא נדפסו, ויש מהם שנודעו רק בשמם:

כאן מביאים אנו את פתיחתו לפירוש הלכות שחיטה וחתימתו, לרוב חשיבות הדברים. בהעתקת הדברים כאן, נפתחו ראשי תיבות, נוספו סימני פיסוק ונעשתה חלוקה לפסקאות. תודתנו להרה"ג אלעד יוחנן שליט"א שהמציא לנו את החומר. הצעיר איתמר חיים הכהן יצ"ו:

בְּשֵׁם יְיָ אֱלֹהֵינוּ

פתיחה

להזכיר מקום שנטו בו מן הדרך בקצת הלכות. והנני אחרי אשר עיינתי בספרי הפוסקים, מהם רבינו יעקב בעל הטורים, ומהם רבינו ירוחם ז"ל, והנה מצוי בהם דקדוקים רבים, מהם להקל ומהם להחמיר: וְאֵתָּהּ עַל פִּי שְׁדַּבְּרִי הַרְמַב"ם ז"ל אֵין לְהוֹסִיף עֲלֵיהֶם, שְׁבַלְלֵם דְּבָרָיו דְּבָרֵיהֶם, עַדִּיין צָרִיכִין אֲנוּ לְמוֹדַעִי לִידַע

אֲמַר הַצֵּעִיר זְכַרְיָא ב"ר סַעְדִּיָא אֶלְצָאֲהָרִי. אַחֲרֵי אֲשֶׁר רָאִיתִי פִּירוּשֵׁי רַבִּים לְהַלְכוֹת שְׁחִיטָה וּבִפְרָט בְּאַרְצֵי הַתִּימָן, וּמִתְחַלְפִּים מַעַט בְּדַעוּתֵיהֶם, מֵהָ שְׁאִין כֵּן כּוֹנֵנֶת הָרַב הַמַּחְבֵּר זֶלְהֵ"ה. וְאֵין צָרִיךְ

עליו, אז יקרב אל המלאכה לשחוט ולבדוק ולאסור ולהתיר. ואם לא כן, מאין לו שיקול הדעת לדון באלו הדינים. ועונו גדול מנשא אם יגש אליה בלא ידיעה. וזה קל וחומר למי שאינו יכול להבין דברי הרב במקומותם. עליו נאמר ועל כיוצא בו, כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפך דם, רוצה לומר דם בהמות וחיות ועופות, מבלי עיון. כי לא די לו אם לא יהיו על פיו יוצאים ובאים, בלי השגה ושקידה אצל מי שגדול ממנו:

ואמנם היערתי על זה, לפי שכבר ראיתי רבים משליכים העיון אחרי גום, ובאין ושוחטין ובודקין מבלי ידיעה. והוא עון פלילי. מכל שכן המקילים בסכין ובדיקתה בלי תיקון יפה, שודאי מאכילים נבלות לישראל. שאף על פי שכבר ידע הדינים על מתכונתם, ואינו מדקדק על עצמו בסכין, מה תועלת בידיעתו אם שחט בסכין פגומה. וכבר אמר הרב^[א], ואפלו היה התלם קטן ביותר. אם כן צריך השוחט להיות ירא שמים עם ידיעתו:

והנה לפניך מה שקיבצתי כפי כוחי וקיצורי. ומי שכוחו מלא עולם, יתן ליעף כוח, כענין שנאמר נותן ליעף כוח ולאין אונים עצמה ירבה. בילא"ו^[א]:

כונתו, כי דבריו סתומים במקצת הלכות. ובקצת מקומות נטה אחרי המחמיר, והוא יחיד בתלמוד ונדחו דבריו. וצריך אותן המקומות לידע בהן, לחולשתינו אנחנו העם השרויים בחשך בארץ התימן, למען יוכל המבין אותן המקומות שהקילו בהן, לאכול בהתר, ולא יאבד ממון ישראל, והתורה חסה עליו בכמה מקומות^[א]:

לפי כך הוצרכתי לחפש אחריהן ולכתבן, להיות שגורים בפי המעיין, לפי שאותן הספרים שזכרתי אינן מצויין ביד כל מבקש אותן. ואף על פי שימצא, סוגייתן ארוכה ודרכם נבוכה. מפני זה העתקתי מה שמצאתי מן התועלת שנכתבה בהן, בלשון קצר, דבר מועט וענין מרובה. ומה שמצאתי וקיבצתי, לעצמי ולבני היכנתי. ולא שניתני דבר ממה שכבר פירשו אחרים, אלא אם יש בו תועלת למעיין:

ובקצת מקומות דברי הרב סתומים, ונתבארו במקום אחר. והוצרכתי להעיר המעיין עליהם מבלי טורח:

ואף על פי שאין ראוי לתלמיד לפשוט ידו לשחוט ולבדוק מבלי הגייה ברוב הדינים במשנה ובחיבור, ואין צריך לומר במקרא כי הוא העיקר שהכל סובב

[א] לפי שהגויים בתימן אינם אוכלים משחיטת ישראל, באופן שלא היו יכולים למכור להם את הטריפות, ומחמת הדוחק הגדול וההפסד המרובה הוכרחו לסמוך על המקילים, עיין למהרי"ץ בזבח תודה סימן ט"ל סק"י ד"ה עוד טען הפר"ח. ושם כתב כן גם בשם מהר"י צאהרי, ויתכן שהדברים לקוחים מכאן, או מגוף הפירוש שאיני תחת ידי כעת. וכן כתבו עוד כמה מרבתינו חכמי תימן, ועיין מה שהאריך בזה מו"ר שליט"א בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן קכ"ו אות י', גם מפי ספרים וסופרים: [ב] הרמב"ם בפרק א' מהלכות שחיטה דין י"ד: [ג] ברוך י"י לעולם אמן ואמן:

חתימה

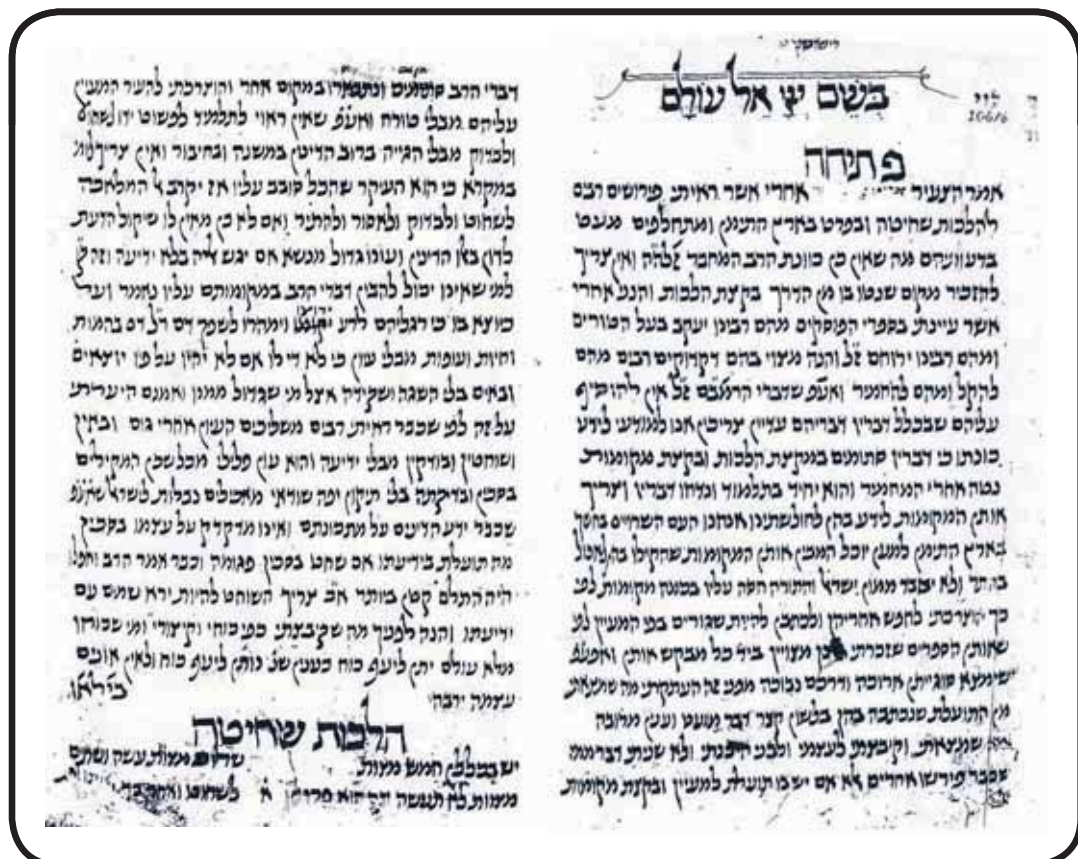
נשלם הפירוש שלהלכות שחיטה בדיני הסכין ודיני הנבלות והטריפות והסרכות, כפי השגת היד. אם כן אל יאשימיני המעיין אם מצא שום נטייה מן הדרך בלא ידיעתי, ידון לכף זכות:

ובאמת שלא כתבתי שיטה אחת ביום, אלא לעתים בלילה, עם לב שאינו פנוי, מעול הזמן ועול המלכות ועול המגדל וצרכיו¹. נוסף על כל אלה, למי שכבר ראה דוחק ישיבתו ומחסורו על ישיבת המדינה ותענוגיה ומחמדיה, ומים מצויין בכל בית, ידע ההפרש בין ישיבתו ומשכניו ובתינו לישני² בתם

ורוחב לבם. אבל החשק הוא הגורם לנו ליכנס לפנים ממחיצתינו. והלב גוזר שאין בזה הפסד, אדרבה תיקון גדול:

ומעתה קל וחומר יבא למעיין לגזור אומר בהביטו מעט חכמה מצויה ביד בני כפרים, יאמר, ומה אלו כן, מכל שכן בני המדינות, כי כפלים לתושייה: **והעיוור** עד עתה, יעזור בעתידות. יסקל המסלה, יישר הדרך, יתן בליבנו אהבה ויראה ודעת ותבונה, להבין סודות התורה, לחשוף מצפוניה, ולהצדיקינו ליום הדין. וכן הוא אומר, ייי חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ברוך ה' לעמל ביהוש³:

[ד] דבריו אלה יובנו על פי מה שכתב בחתימת ספרו צדה לדרך וז"ל, שאני אסור, אני ובני ביתי, לא נצא מפתח המגדל שלא ברשות יעו"ש: [ה] בריך רחמנא דסייען בהדין, הוא ברחמיה יסייען על מה דמשתאר, בריך הוא וברוך שמים:



גאון מחכמי עי"ת צנעא זצ"ל

גט על תנאי

נתן גט על תנאי ולא התנה במעכשיו ולא בעל מנת
וביטל הגט ולא קיים התנאי

השאלה שלפנינו, נידונה בישיבה הגדולה שהיתה בבית הכנסת של-מהרי"ץ בעי"ת צנעא, כמו שכתב ראש הישיבה הגאון מהר"ר יחיא בדיחי (נפטר בשנת ה'תרמ"ח) בשו"ת חן טוב סימן ט"ל סוף אות א'. מסקנת תשובתו שם, היא כמסקנת התשובה שלפנינו. ואם כן יתכן כי בעל התשובה הזו, שלא נודע לנו שם כבודו, היה אחד מחכמי אותה ישיבה. בהעתקת התשובה כאן, נפתחו ראשי תיבות, נוספו סימני פיסוק, נעשתה חלוקה לפסקאות ונוספו ציוני אותיות:

שערוריה ראיתי במעשה אשר לא ייעשה, בראובן שהיה לו אשה, ולא היה לו פרנסה בעירו כי אם בכפרים. ומפני זה תבעה אותו האשה בערכאות של-גוים, שיתן לה ערב קבלן בעד מזונותיה, או שישלם לה מזונות לכל חדש בפעם אחת, או שיגרש אותה. והוא לא מצא ערב, ולא היה לו מעות לשלם לה בכל חודש מושלם. וגם כן לא רצה לגרש אותה, מפני שהיה אוהב אותה:

אחר כך פשרו ביניהם שיתן לה גט על תנאי, שאם לא יתן לה סך כך תוך שלשים יום, שתהיה מגורשת בגט זה גירושין גמורים. ואם יתן לה תוך שלשים, לא יהיה גט. והיה מתנה בתנאי זה קודם כתיבה ובעת מסירה. והיו מסדרי הגט אומרים לו שיאמר בתנאי מעכשיו או על מנת. והוא לא רצה ליתן הגט בתנאי מעכשיו או על מנת, אלא בתנאי אם:

ואחר שנתן הגט בזה התנאי, הלך באותו היום לפני שני עדים, ובטל הגט בפניהם. וכתב בכתב ידו אל עידי מסירה וחתימה, שהוא מבטל הגט. והראה אותו הכתב גם כן לשני תלמידי חכמים:

ובית דין שהם מסדרי הגט, לא חשו לבטלו, באמרם שהגט כשר אם לא יקיים תנאו. מכמה טעמי, אם מצד הזמן שיש בגט, ואם מצד שיש בגט מיומא דנן כדרך כל הגטין, ולפי דעתם כאלו כתוב בתנאי מעכשיו. וכיון שסברו כן, המתינו עד אחר שלשים יום, ולא בא הבעל לקיים תנאו. וכתבו לאשה אחורי הגט, שכיון שלא קיים הבעל תנאו, הרי היא מגורשת גירושין גמורים, והרי היא מותרת לכל אדם. ושהתה יותר מתשעים יום, והלכה ונישאת לשמעון:

כיון ששמעו קצת מחכמי ורבני העיר, רעדה אחזתם, ובקשו להפריש

עליו, וכאלו אמר מהיום ולאחר מיתה. ובגמרא שם, אמר רב הלכה כרבי יוסי. ובגטין בפרק המגרש אמרו דאתקין רב בגט מיומא דנן, לאפוקי מדרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו:

ובהלכות בפרק יש נוחלין מקשים דרב אדרב, דהכא פסק הלכה כרבי יוסי, והתם בפרק המגרש אמר לאפוקי מדרבי יוסי. ויש מרבוותא דתירצו דרב לא פסק כרבי יוסי אלא בממונא, אבל באיסורא לית הלכתא כוותיה. וטעמא דמסתבר הוא, כי היכי דלא תקשי דרב אדרב. ובפרק מי שאחזו כתבו, והלכתא כרבנן, ואין לחוש לדברי רבי יוסי בגטין כלל:

ב

וכן דעת הרמב"ם בפרק ח' מהלכות גרושין כרבנן, שכתב שם שהמגרש על תנאי ולא הזכיר בתנאי מעכשיו ולא על מנת, ומת הבעל תוך זמן התנאי, שהגט בטל ואינה מגורשת. ובפרק אחרון מהלכות זכייה ומתנה פסק כרבי יוסי: **וכבר** הקשה הרב כסף משנה בפרק ח' מהלכות גרושין על הרמב"ם, וכתב, שמאחר שפסק בדיני ממונות כרבי יוסי, הוה ליה לחוש בגט לדבריו לחומרא, ולפסוק שחולצת ולא מתייבמת. ותירץ דאפשר דלא אמר רבי יוסי זמנו של שטר מוכיח עליו אלא במתנה, אבל בגט לא אמר, ואפילו לדידיה צריך בגט מעכשיו או על מנת, ולא מהני הזמן שבגט:

שמעון מזאת האשה, באמרם שכיון שראובן לא רצה לגרש בתנאי דמעכשיו אלא באם, ובטל הגט תוך הזמן, אם כן אינה מגורשת מראובן, ויוצאה מזה ומזה. כדין אשה שהלך בעלה למדינת הים ואמרו לה שמת והלכה ונישאת לאחר, ואחר כך בא בעלה, שהיא אסורה על זה ועל זה, ושלושה עשר דברים בה:

ועכשיו צריך לחקור ולחפש בדברי הפוסקים בדין זה, לפי קוצר ידיעתינו, וכפי מה שיסייעונו מן השמים בעזרת ה' יתברך:

א

הנה לכאורה נראה שזה המעשה תלוי בפלוגתא דחכמים ורבי יהודה נשיאה, הנזכר בגטין בפרק מי שאחזו דף ע"ו ע"ב, באומר הרי זה גטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ולא בא ומת תוך שנים עשר חדש, שאמרו במשנה שם שאינה מגורשת כלל. שכיון שלא הזכיר מעכשיו ולא מהיום ולא על מנת, אינה מגורשת עד לאחר שנים עשר חדש שנתקיים התנאי, וכבר מת הבעל ואין גט לאחר מיתה, ואם יש יבם מתייבמת:

ואמרו בגמרא דרבי יהודה נשיאה התירה לינשא אפילו במקום יבם בלא חליצה, דסבר כרבי יוסי, דאמר בפרק יש נוחלין גבי הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו צריך שיכתוב לו מהיום ולאחר מיתה, רבי יוסי אומר אינו צריך. וטעמא, משום דזמנו של שטר מוכיח

אבל הרב המגיד שם פירש לדעת רבינו, דלא אמר רבי יוסי זמנו של-שטר או של-גט מוכיח עליו, אלא במזכיר פתנאי מיתה, כגון שאומר הרי זה גטך אם מת, או הריני נותן לך מתנה כך וכך אם מת. אבל בשאינו מזכיר מיתה אלא שתולה דבריו בתנאי אחר, כגון שאמר הרי זה גטיך לאחר שנים עשר חדש אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חודש, לא מצינו לרבי יוסי שאמר בזו זמנו של-שטר מוכיח עליו. וליכא מאן דאמר הכי אלא רבי יודא נשיאה, וכבר אמר רבי יוחנן בגמרא דלא הודו לו כל סיעתו:

ג

ולפי פירוש הרב המגיד אליבא דהרמב"ם דרבי יוסי לא פליג על רבנן בזה, וכל שכן לתירוץ כסף משנה שאמר דלא אמרה רבי יוסי אלא בממון אבל לא בגטין. וכן פסק מר"ן בשולחן הטהור בסימן קמ"ג סעיף ב' כדעת הרמב"ם דפסק כרבנן, אף על פי שפסק בחושן משפט סימן רע"ח כשיטת רבי יוסי, מוכח דמה שחילק בכסף משנה בין ממון לגטין, חילוק נכון הוא. ואם כן בנדון דידן הואיל ולא הזכיר פתנאי מעכשיו ולא על מנת, וביטל הגט תוך הזמן, הגט בטל לדעת הגאונים והרמב"ם ומר"ן והרב המגיד:

אבל לדעת קצת מן המפרשים האחרונים אמרו שהלכה כרבי יהודה נשיאה

דסבר לה כרבי יוסי, ולדידהו אשה זו מותרת. אבל הרמב"ן ז"ל פסק להחמיר דחולצת ולא מתייבמת, וכוונתו דמספקא לן בגטין היכי הלכתא. והרשב"א ז"ל כתב דעות אלו ודעת הרמב"ם, והניח הדבר בצריך עיון, כמו שהביא מר"ן בית יוסף בסימן קמ"ד:

וכיון שנחלקו גאוני עולם בזה, זה אומר בכה וזה אומר בכה, פסק הטור ז"ל בסימן קמ"ד דהיא ספק מגורשת. ואחריו מר"ן פסק בשולחן הקצר שהיא ספק מגורשת, עיין סעיף ב' וג', וסימן קמ"ה סעיף א', וסימן קמ"ג סוף סעיף ב'. ועיין בבאר הגולה בסימנים הנזכרים:

ואם כן מי ירים ראשו להתיר נגד כל אלו הפוסקים. שהרי אפילו

הרמב"ן והרשב"א ור"ן, החמירו וכתבו שהיא ספק מגורשת. וכבר כתב הרמב"ם בפרק י' דין ג', שכל מקום שאנו אומרים ספק מגורשת, אם נישאת תצא מזה ומזה והולד ספק ממזר. ומכל שכן לדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים שהם רוב מנין ורוב בנין, דסבירא להו שהיא אשת איש גמורה:

ד

ואם תשיבני הרי כתב כנסת הגדולה בסימן ל"ח בשם תשובת הרשב"א, והעלה אותה בית יוסף בסימן ר"ז, דשטר שיש בו קנין או זמן, כאלו כתוב מעכשיו. והעלה אותו באר היטב גם כן בסימן ל"ח:

ה

ומנה שרצו קצת מן המורים לומר שנדון דידן הגט קיים, מצד שכתוב בו מיומא דנן, ודינו כאלו כתוב מעכשיו, כמו שפירש רש"י ז"ל בגטין דף פ"ה. מכל מקום הרמב"ם ומר"ן וכל הפוסקים לא סבירא להו כן, שהרי סדרו בנוסח הגטין מיומא דנן כמו שתיקן רב, ועם כל זה אמרו שאם אין פתנאי על מנת או מעכשיו אלא תנאי אם, אין הגט מתקיים אלא כשיתקיים התנאי. ונפקא מינה שאם מת הבעל או פטל הגט בתוך הזמן, שהגט בטל:

אלא בודאי הגמור דלא סבירא להו כן. דאם לא כן, לא אשתמיט שום פוסק מלהזכיר ולומר דמה שכתבו הפוסקים דצריך פתנאי מעכשיו, הני מילי כשאין כתוב בגט מיומא דנן. וכיון שכן, ברור הדבר דלא סבירא להו כן:

ואף על פי שמצינו להרב בית שמואל בסימן קמ"ג שתמה על הפוסקים איך לא סמכו על מיומא דנן, מכל מקום לא מפני תמיהתו נפשוט לה ונתיר אשת איש שהיא בחנק:

ובר מן דין, מצינו לו בסימן קמ"ה ס"ק ח' שחזר מתמיהתו ופשיט לה, שכתב שם דלהרמב"ם לא סבירא ליה דמיומא דנן מועיל במקום מעכשיו, עיין שם:

ואם כן, מר"ן ושאר פוסקים גם כן לא סבירא להו כן, מדלא חלקו. זולתי רש"י ובעל העטור דסבירא להו דמועיל

מכל מקום אני אומר לך דלא כתב הרשב"א אלא לענין תנאי שבממון או שבמתנתא הנזכר בחושן משפט סימן ר"ז וסימן רע"ח, שהקנין או הזמן שבשטר הוא כמעכשיו. אבל לענין גט, לא אמר הרשב"א ולא עלתה על לבו. שאם לא תאמר כן, יוקשה לך קושיא עצומה, לומר למה כתב כן בכאן, וגבי תנאי שבגט אם לא הזכיר מעכשיו ספוקי מספקא ליה אם הלכה כרבי יוסי או לאו, ופסק הוא בעצמו לחומרא דחולצת ולא מתייבמת, כמו שהעלה סברתו מר"ן בבית יוסף סימן קמ"ד, והרב המגיד בפרק ח' מהלכות גירושין, עיין שם ושם:

ולא תקשי לך ממה שהעלה כנסת הגדולה ובאר היטב סברת הרשב"א בסימן ל"ח ששם משפטי התנאים של-גטין וקדושין, לפי שכן דרך כל מקבץ דינים, להביא בחבורו כל דין שהוא דומה לאותו ענין, אף על פי שאינו דומה בכל הצדדין אלא בצד אחד, מכל מקום מעלהו. וכהוא מתלא שאמרו חז"ל, משל לְצַיֵּד ושולה דגים מן הים, אשכח רברבי ושקיל, אשכח זוטרי ושקיל:

תדע לך, שהרי כתב כאן שאם יש קנין או זמן בשטר שהוא כמעכשיו, ואם הדין כן בגט, מה שייך קנין בגט, כמו שכתב בעל קרבן נתנאל בפירושו על דברי הרא"ש בגטין פרק ז', עיין שם שכתב שם דלא שייך קנין בגט. ואם כן לא תילף ממה שהעלו סברת הרשב"א בסימן ל"ח, שכן דרך כל מחבר ספר, דוק ותשכח:

מיומא דנן במקום מעכשיו, כמו שהעלה הרב המגיד סברתו בפרק ט' מהלכות גירושין דין כ', ובית יוסף סימן קמ"ה. והרשב"ץ חלק על בעל העטור:

ו

ועיין מה שכתבו הרב המגיד והרב לחם משנה בפרק ח' דין א', דלהרמב"ם מאי דאתקין רב בגטין מיומא דנן, אינו אלא משום גט שכיב מרע, ובשאר גטין אין צריך:

ואנן לא קיימא לן כוותיה אפילו בגט שכיב מרע, שהרי כל מפרשי הרמב"ם נתלבטו בסברתו בדין גט שכיב מרע הנזכר בפרק ט' דין כ'. שיש מהם מי שהכריח שסובר שצריך מעכשיו. ויש מהם פירש שהכפילה שהזכיר גבי גט שכיב מרע שיש בו תנאי, היא במקום מעכשיו:

והרב לחם משנה פירש דמה שלא הצריך הרמב"ם בתנאי של-שכיב מרע מעכשיו, הוא מפני שאין התנאי בדבר אחר אלא במיתה, ואם כן הוה ליה גיטה ומיתת הבעל באין כאחת, כמו שמצינו שאמרו גיטה וחצירה באין כאחת.

הרי שכולם סוברים שדעת הרמב"ם שאין מועיל מיומא דנן במקום מעכשיו אפילו בגט שכיב מרע, כל שכן בשאר גטין. ועיין מה שפירש בית יוסף בסימן קכ"ו על הא דאתקין רב מיומא דנן לאפוקי מדרכי יוסי, לשיטת הרמב"ם.

ולפי זה מה שכותבין בנוסח הגט מיומא דנן, אינו אלא לשופרא דשטרי:

ז

אמנם מה שכתבנו כל זה, אינו אלא לפי מאי דסלקא דעתין מעיקרא, דנדון דידן תלוי במחלוקת רבי יוסי ורבנן והפוסקים הנמשכים אחריהם:

אבל עכשיו שעיינו יפה, נראה וקרוב למרכז האמת, דנדון דידן שביטל תוך הזמן והוא בתנאי אם, כולי עלמא יודו מודים דרבנן, שהגט בטל. ולא נחלקו בתנאי אם, רבי יוסי ורבנן, אלא לענין אם מת תוך הזמן, או אם אבד הגט. אבל אם הבעל עצמו בטל הגט תוך הזמן, לית דין ולית דיין שהגט בטל לכולי עלמא:

והראיה הגמורה, שהראב"ד ובעל העטור פסקו כרבי יוסי דזמנו של-גט מועיל במקום מעכשיו, לענין אם מת הבעל תוך הזמן, שהגט נחשב מעת הנתינה. ואף על פי כן כתבו שאם ביטל הבעל הגט תוך הזמן, שהוא בטל, ואפילו הוא במעכשיו, כמו שכתב הרב פני משה בתשובותיו עיין שם:

ומזה תלמד דלא נחלקו הפוסקים אם יכול הבעל לבטל הגט תוך הזמן דלהרמב"ם ומר"ן אינו יכול לבטל ולהראב"ד ובעל העטור והרא"ש יכול לבטל, אלא כשיש בתנאי מעכשיו או על מנת. אבל בתנאי אם, לכולי עלמא יכול לבטל הגט. ולא מצינו שום פוסק שאמר שאינו יכול לבטל, אפילו אותם שפסקו

ט

אחר כל הטענות שהזכירו מחתימי הגט הזה שרצו להתיר זאת האשה, קול ענות וקול חלושה שמענו משמם, שכשנתן ראובן הגט הזה לאשתו, אמר לה הרי זה גטיך והרי את מגורשת ממני ומותרת לכל אדם. ואחר שנתן הגט לידה וכבר תפשה אותו בידה, התחיל להתנות וכבר נתגרשה גירושין גמורים. וכוונתם שהמעשה קדם לתנאי, ואין לחוש עוד לתנאי שמזכיר אחר כך:

ואם אמת הוא שטענו בזאת הטענה אחר כך, ישתמרו שערות בשר, איך לא חשו לכבוד קונם וחזרו מעדותם הראשונה שאמרו שנתן הגט על תנאי. ומה גם שעשו שטר אחורי הגט, והזכירו בו שראובן גירש אשתו על תנאי כך וכך, וחתמו חתימתם על זה. ואחר שעבר זמן התנאי, כתבו גם כן אחורי הגט ראייה לאשה, והזכירו בו שמאחר שלא קיים הבעל התנאי וכבר עבר הזמן הנזכר בתנאי, הרי היא מגורשת גירושין גמורים ומותרת לכל אדם, וחתמו גם כן על זה. ועכשיו רצו לחזור ולהגיד עדות אחרת, ולבטל עדותם הראשונה, וגם כן לבטל השטר שבאחורי הגט מכוח עדותם האחרונה:

בודאי הגמור שאינם נאמנים לבטל עדותם הראשונה והשטר שבאחורי הגט, דקיימא לן שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כמבואר בחושן משפט סימן כ"ט, וסימן מ"ו סעיף ל"ז,

כרבי יוסי. דוק ותשכח, אם לא תברח. אבל על השם ברוך הוא תבטח, והוא ישיב אותך לבטח:

ח

ועתה נשאר עלינו חובת ביאור לשון התנאי שאמר אם לא יתן לה סך כך וכך תוך שלשים, יהיה גט. ואם לאו, לא יהיה גט:

הנה לכאורה נראה שתנאי זה הלאו קודם להין, שהרי אמר בתחלה אם לא אתן סך כך וכך תוך שלשים יהיה גט. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ו' מהלכות אישות, שכל שחסר אחד מארבעה דברים שצריכים בתנאי, ואחד מהם אם הקדים לאו להין, הרי התנאי בטל והמעשה קיים:

ואם כן בכאן נאמר כן. לאו. שהרי מצינו להרב משנה למלך והרב מעשה רוקח והרב ר' דוד עראמה שכתבו בפירושם להרמב"ם פרק ו' מהלכות אישות, שמה שהצריכו חז"ל שיהיה בתנאי הין קודם ללאו, אינו בתנאי כגון אם אתן ואם לא אתן, אם אעשה ואם לא אעשה. אלא בעיקר המעשה שבשבילו התנו, כגון יהיה גט או לא יהיה גט, הואיל ועיקר קיום התנאי תלוי בקיום המעשה ובטולו. והביאו ראייה לזה מלשון המשנה שאמרה הרי זה גטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש יהיה גט, וכמו כן לשון הרמב"ם בפרק ט' מהלכות גירושין דין ז' עיין שם, ומר"ן בסימן קנ"ד בסדור הגט סעיף צ"ט. אם כן בנדרון דידן התנאי קיים:

וסימן פ"ב סעיף י"ב. וזיל קרי בי רב
הוא:

ומדי חפשי באמתחות הפוסקים ז"ל,
מצאתי הדבר מפורש בהרב כנסת
הגדולה סימן קמ"ג בהגהות הטור אות
י"ב, ושם נאמר, בית דין שחתימתן מעיד
שהגט נעשה בתנאי, ועל פי אותו תנאי
נמסר, וחתימתן ניכרת, אינן נאמנים לומר
שנעשה כן בטעות או כדי לפייס, עד כאן
לשונו בשם רשד"ם אבן העזר סימן ק'.
וגם כן עיין בבית יוסף אבן העזר סימן
קמ"ה בסופו בשם הרשב"א. ואין אני
צריך להעתיק לשון הפוסקים בזה, שהרי
הם מצויים אצל הכל:

,

ואף אם נאמין לדבריהם שהמעשה קדם,
ולא הזכיר התנאי אלא אחר שהגיע
הגט לידה, עם כל זה כיון שהזכיר התנאי
תחלה קודם כתיבת התורף, לפני העדים
והסופר, אף שאחר כך נתנו לה בסתם
ולא הזכיר שום תנאי, אמרינן על סמך
תנאי הראשון נתגרשה, כיון שבפני עידי
הגט סידר תנאו בראשונה. כמו שכתב
הרב פתחי תשובה סימן קמ"ג בשם
הרדב"ז ז"ל, שאם העדים הראשונים אשר
שמעו התנאי מפיו, היו שם בשעת מסירה,
אין ספק שהיא מגורשת על תנאי אף על
פי שמסרו (לו) [לה] בסתם עיין שם:

וכן הדין נמי במי שאמר לסופר ולעדים
שאינו רוצה לגרש אלא על תנאי כך
וכך, ומסדרי הגט טעו ולא עשו התנאי

כהלכתו כתנאי בני גד ובני ראובן. כיון
שהוא אמר להם בהדיא שאינו רוצה לגרש
אלא על תנאי זה, לא אזלינן בתר טעות
מסדר[י] הגט, אלא בתר דעתא דידיה.
ואף על גב דקיימא לן גלויי דעתא בגיטא
לאו כלום הוא, הכא לאו גלויי דעתא הוא
אלא אמירה ממש, שהבעל אמר בהדיא
שאינו רוצה לגרש אלא בתנאי, וסמך על
מסדרי הגט והם טעו, תנאי גמור הוא.
ואם אתה אומר כי מפני טעותם יהיה הגט
[גט והתנאי] בטל, נמצא אתה מגרש
אשתו ממנו בעל כרחו. עיין שם עוד:

ונראה לעניות דעתי לפי זה, שאפילו
אם הבעל בעצמו לא עשה
התנאי כמשפטו, מחמת מיעוט בקיאותו
במשפטי התנאים. כיון שהוא מקפיד שלא
לגרש כי אם על תנאי, ובמו פיו דבר כן,
לא מיקרי גלויי דעתא, אלא תנאי גמור
הוי. דאי לא תימא הכי, נמצאת מגרש
אשתו בעל כרחו:

וגדולה מזו כתב מר"ן בסימן ל"ח סעיף
ד' בשם יש אומרים, דלא בעינן
שיהיה בתנאי ארבעה דברים אלו אלא
היכא דאתי מנייהו חומרא, ולא היכא
דאתי מנייהו קולא עיין שם. וכתב הרב
באר היטב שם, כלומר דאף דאין כאן כל
הארבעה דברים, הוי ספק קידושין וספק
גירושין:

ודברים אלו ברורים ונכונים, כי האמת
יש לו רגלים, לכל מי שיש לו
עינים, ומכוין לבו לשמים. לא כאלו
הרוצים להתיר אשת איש לשוק בלי כוונה
ועיון, ובלי חקירה וחיפוש בדברי

בגט זה, תצא מזה ומזה. וכל הדרכים הנזכרים באשה שהלך בעלה למדינת הים ונישאת ואחר כך בא בעלה, שייכים בה: **ומנה** גם שבזה המעשה הזכירו התנאי קודם כתיבת התורף, דלשיטת רש"י והרמב"ם שהיא ספק מגורשת. ואף על פי שיש מקילים בזה, מכל מקום אתריה דהרמב"ם הוא, ואין לזוז מדבריו. וכבר נשאל הרדב"ז בזה, ואמר, מי שרוצה לפסוק היפך סברתו, נאמר עליו הגם לכבוש את המלכה עמי בבית:

ומי שרוצה להתיר ולעשות קולא וקילקולא בזאת האשה, עליו הראיה, בתנאי בסברא נכונה, ולא בדעתא זעירא וקלושה, ומבולבלת ועקושה, אלא בדעתא שהיא זכה וברורה, זאת חוקת התורה:

הפוסקים הראשונים והאחרונים אשר מימיהם אנו שותים, אלא מפסקי הראש המה מורים, ובכל יום ויום מחדשים חדשים, חדשים לבקרים. וחוזרים ומגידיים, האחרונים משכחים את הראשונים. וא"ל הוא בדברים ועניינים אחרים, אנחנו מחשים, עד יסקיף וירא אלהים חיים, שהוא משגיח על הפרטים. אבל באיסור ערוה, אשת איש החמורה, צריך להוכיח עד הכאה עד נזיפה, ולרדוף עד החרמה, מפני שאין לה תרופה, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא:

יא

הכלל העולה מכל זה, שאשה זאת לא הותרה בגט זה, והרי היא אשת איש גמורה, ואסורה לינשא. ואם נישאת

הגאון כמחר"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל
ראש רבני תימן ומחבר שו"ת דברי חכמים

ביאור דברי רשב"ג בגטין דף ע"ד*

בדבר הסוגיא דגמרא גטין (ע"ד) מה שכת"ר הראה לי ואת ביאורה:

לעניות דעתי נראה לפרש דברי רבן שמעון בן גמליאל באופן אחר. והוא, היות וירושת גוי לאביו דאוריתא, ולפי דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ו' דנחלות שמומר יורש מדאוריתא, ורק אם ראו בית דין לקנוס אותו שלא יירש את אביו ולתת הירושה ליורשים אחרים הרשות בידם. ולדעת הרא"ש משאירים הירושה ביד בית דין, פן ישוב בתשובה:

ולפי דרכנו למדנו כי דין מומר שאינו יורש, חדוש הוא ומטעם קנס. ומנא לן דרבן שמעון בן גמליאל אית ליה האי סברא. לכן יכולים להעמיד דברי רבן שמעון בן גמליאל בענין שהיבם מת כבר. וכמו שבאב אנו אומרים מת ונותנת

לאחיו, כך לגבי אחיו צריך לומר מת הוא ונותנת לקרובים:

ואם תאמר מאי נפקא מינה, הרי בין כה וכה לא צריכה לזה אף אם לא תרצה לשלם, ונאמר שהגט בטל. מכל מקום אחרי מות היבם, אלמנה הויא, ואין לה עוד זיקת יבם ומותרת לינשא. כגון שנתקדשה בחיי היבם (דאיכא בזה פלוגתא דרבי עקיבא ורבנן אי תפשי קדושין בחייבי לאוין) ואחר כך מת היבם. לדעת רבן שמעון בן גמליאל אם תקיים התנאי ותתן לקרובים, אזי תהיה מקודשת למפרע לכולי עלמא ואין צריך לקדשה פעם שניה:

אי נמי אם נבעלה בחיי היבם וילדה בן ואחר כך מת היבם. אם לא תקיים התנאי, הגט בטל והבן ממזר. ואם תקיים התנאי, אזי הבן כשר:

* מתוך מכתב משנת ה'תש"ז, שלא נדפס בספר תשובותיו דברי חכמים. בתחילת המכתב כתוב זה הלשון. ב"ה, תל-אביב, יום כ"ג אייר תש"ז. לכבוד הרה"ג כמוהר"ר איסר יהודה אונטרמן שליט"א, הרב הראשי למחוז יפו ותל אביב. רג"נ [רב גאון נכבד]. פניתי [בעבר] אל כת"ר ואל כת"ר רבינו י"מ טולידאנו שליט"א, בדבר יבמה הזקוקה ליבם מומר, והסברתי לכת"ר חומר המצב שהיבמה עומדת בו, עד כדי המרה, או לעגון כל ימי חייה, כאשר מתארים זאת [השואלים] בשאלתם. תואילו נא רבותינו לעיין שוב, כי תמצאו מזור לאומללה הזו. לתשובתכם הרמתה המהירה, עיניהם צופיות ע"כ. מסיום לשונו מובן כי השואלים דרשו דוקא את תשובת הרבנים הראשיים של-תל אביב, והעבירו את שאלתם באמצעות הרב הכותב:

אי נמי אם היא בת כהן ושבה אל בית אביה כנעוריה. כל זמן שהיא שומרת יבם, אסורה לאכול בתרומה, והרי היא במיתה כזר. ואם אכלה ואחר כך מת היבם, אזי לדעת רבן שמעון בן גמליאל אין דרך הפוטרתה מעונש מיתה על אכילת תרומה בין מיתת הבעל למיתת היבם, אלא שתתן לקרובים, ובזה נפטרת מעונש,

שאם לא כן הגט בטל עד וכו' ומה שאכלה תרומה בנתיים, חייבת:

כל זה נראה לעניות דעתי בישוב דברי רשב"ג. ציוני הדינים וכו' לא הבאתי, כי נהירין ליה למר שבליהון:

ברוב כבוד ויקר
שלום יצחק הלוי

❧ מעלת מעמד הר סיני ❧

אילו קירבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו
הקשה גאון עוזנו מהרי"ץ בעץ חיים ח"ב דף כ' ע"ב, מה בצע בקרבנו אל הר סיני אילו לא היינו משיגים את התורה. ותירץ בשם מהרש"ל ומעיין גנים, כי עצם עמידתנו שם בסיני אשר פסקה זוהמתנו (כדאיתא בעבודה זרה דף כ"ב ע"ב) על ידי הקולות והאש הבורעת, מספקת לנו ודיינו. [ואולי לזה רמז רבינו הקדוש אבא שלום שבזי זיע"א בשירו אם תחפצה בן איש, ברוך אשר זיכה (לשון זיכוך) עדתו לחזות וכו'. כלומר, שעצם המחזה הנורא, זיכך את בני ישראל ופסקה זוהמתם]:

תירוצ נוסף כתב מהרי"ץ, שאמנם היינו משיגים את התורה במעמד הר סיני, אלא שלא היה הקב"ה נותן לנו מפיו בעצמו את עשרת הדברים, אלא על ידי משה כשאר התורה, דיינו:

תירוצ שלישי כתב, שבדאי היינו מקבלים כמה מצוות במעמד הגדול, אבל לא את כל מצוות התורה אלא רק קצתן, כמו שנתן לאדם הראשון שש מצוות, והוסיף לנח אבר מן החי, וליעקב את גיד הנשה, דיינו, עכ"ד [וכן מבואר בתוספות במנחות דף י"ח ע"א ד"ה עד אחת]:

ועוד יש לבאר, עפ"י פירושו של רבינו דוד העדני זלה"ה במדרש הגדול פרשת ואתחנן, על פסוק יום אשר עמדת לפני י"י אלהיך בחורב וכו' אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה וגו' (דברים ד', י'). מגיד שלא בא מעמד הר סיני אלא ללמד לישראל, היאך ייראו את המקום. וכן הוא אומר להם, בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו (שמות כ', י"ז) עכ"ל:

התודה והברכה להרב **אלמוג שלמה** שליט"א, אשר הניף ידו שנית לדלות פנינים ומטמוניות מתורת רבותינו חכמי תימן נע"ג, לשזורם בין בתרי הקובץ אחת הנה ואחת הנה, למען ישוטטו רבים בתורת רבותינו, ובכך תרבה הדעת:

❧ כוונת לימוד התורה בחשק ובהתחדשות ❧

כתב הגאון רבי יהודה גזפאן זלה"ה בספרו מנחת יהודה על פסוק והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך (דברים ו', ו') וז"ל, שמא י"ל שבא הכתוב ללמדנו, שלא יהא עסקו של-אדם בתורה בפיו ובשפתיו, ולבו בל עמו, כעניין שנאמר בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני. אלא צריך האדם כשיעסוק בתורה שיהיו פיו ולבו שווין, והוא שיתבונן בפירוש המלות שמוציא מפיו:

וזהו אמרו, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך, דע מי הוא המצוה בהם, אלהי עולם ה' יודע כל המחשבות, ואם אתה אומרם מן הפה ולחוך, הלא אתה חס ושלום כגונב דעת העליונה, שמראה בזה שאין זה גלוי לפניו, ואז לא די שלא תקבל שכר על לימודך, אלא שגם חס ושלום תיענש בזה. וכל זה הוא לתועלתך, כי אם צדקת מה תתן לו:

ועוד, שצריך האדם כשיעסוק בתורה, שיהא עסקו בה בחשק גדול. וגם אם יהיה תלמיד חכם, יהא דומה עליו כאילו לא למד תורה מעולם, ויהיה הלימוד ההוא בעיניו כדבר חדש:

וזהו אמרו, היום על לבבך, כמו שפירש רש"י ז"ל, שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה וכו'. שאף על פי שכבר עסקת בהם, וידעת פשטם ורמזיהם ודקדוקיהם, מכל מקום לא תעסוק בהם מצות אנשים מלומדה, לומר כבר יגעת בהם ומצאתי און לי. אלא שצריך ליתן דעתך עליהם, כי ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים:

וכל עוד שאתה נותן דעתך עליהם, אתה מוצא בהם דבר חידוש, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (עירובין דף נ"ד ע"ב) על פסוק דדיה ירווך בכל עת, מה הדדים כל זמן שהתינוק ממשמש בהם הוא מוצא בהם חלב, כך דברי תורה, כל זמן שתחזור על לימודך תמצא בו דבר חידוש. וכמו שכתב הרב האר"י זלה"ה, כי על ידי שהאדם חוזר ושונה, הוא מזכך את חומרו, והוא מפשיט ממנו כח הקליפה המעכרת את השכל מלהבין, ואז יפתחו לו שערי בינה, מה שלא זכה בהם מקודם לכן:

ולזה אמרו רבותינו ז"ל, שכשהאדם לומד ואינו מבין, שיחזור על לימודו פעם ושתיים ושלוש. והוא אמרם הפוך בה והגה בה (עיי' מילי דאבות פ"ה מכ"ב) דכולא בה ובה תחזי. והעניין כנזכר לעיל, שעל ידי הלימוד הוא מזכך חומרו וכו' כאמור עכ"ל:

דברי חפץ



דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק



מרח הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

רידוד המצות ע"ג טס מתכת, כשהאש דולקת מתחתיו

ומרדדים בידים. אלא שבדורות שעברו רידדו בתוך התנור עצמו [זולתי אם רידדו על-גבי מכבזה, כמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות לישת המצות ואפייתן סימן פ"ו אות כ"ב ד"ה בדרך], אך זו עבודה קשה מאד לעמוד לנגד האש הגדולה הזאת, ומה גם כשאופים הרבה, על כן חידשתם לרדד ביד את העיסה על גבי טס של-מתכת כמין מגירה נכנסת מבחוץ לפנים התנור, כאשר אש הגז קבועה וחזקה בוערת תחתיה. הרידוד נמשך כעשר שניות בלבד, ומיד מכניסים במסילה את הטס פנימה לתוך התנור שאש חזקה מצויה שם מלמעלה, באופן שבשעת האפייה יש אש מעל הפת ומתחתיה. וכל זה, דהיינו מתחילת הלישה עד הוצאת המצה מהתנור, נגמר תוך כשמונה דקות, והמצות יוצאות רכות וטובות, לא ראיתי כהנה. כמו-כן אינן מנוקבות, לאפוקי מהטעות שהושרשה היום כאילו ההבדל בין חמץ למצה הוא שהמצה מנוקבת בחורים רבים. וזכינו שלא תישכח תורת מצה מישראל. על כן אמרתי נאה ויאה לקרוא להן בשם **מצות אבותינו**. יישר חילכם, וירבו בישראל כמותכם:

ושמחתי גם לשמוע כי כל זה החל בעיקבות מה שכתבתי בס"ד

לק"י, יום שני ה' ניסן ה'תשס"ג, ב'שי"ד.

לקראת יקרת האברכים היקרים וכו' הי"ו.

(א) בראשית אמרי, הנני מקדם בברכה מרובה מעומקא דליבא

את היזמה הנעלה והפעולה הברוכה של-הקמת תנורים משוכללים שיהא אפשר לאפות בהם מצות כעין מנהג אבותינו מדורי דורות, מאז צאתם ממצרים עד לימות הש"ס ועד זמן האחרון בתימן דור אחר דור. הם אפו בתנור עגול של-חרס והדביקו הככרות סביבותיו אל מול פני אש של-עצים, והחום נחלש וצריך לחדשו בתוספת עצים מידי פעם, ומה גם שבזמנינו אין תנורים כאלו מצויים בכל בית כבעבר ולא עוד אלא שצריכים לאפות לכל הציבור מאות ואלפים כן ירבו, ולא רק כל בית לבני המשפחה בלבד. ממילא יסדתם תנור חדש ומשוכלל, באש חזקה קבועה של-גז כאשר ראו עיני. הלישה נעשית כמנהגינו, דהיינו במים רבים כפי הצורך, ונמשכת כמה דקות. והנה האשכנזים נוהגים לערוך ולרדד אח"כ את העיסה, במקלות ארוכים ועגולים (ועיין שתילי זיתים סימן תנ"ט ס"ק י"ד) כיון שהעיסה אצלם קשה, אבל לנו זה אי אפשר לפי שהעיסה רכה מרוב המים כדבר האמור, על כן מנהגינו שמקטפים במים כמבואר בש"ס ופוסקים,

סימן קנ"ג וז"ל, בדבר האיש שאפה מצות על טסי ברזל שהעמיד על גבי האש של-הגז, והרתיח את טסי הברזל קודם שהדביק את המצות, והרבה ערערו עליו וכו'. והנה פשוט שאם הרתיח את טסי הברזל שהיה חם מאד עד שנשרף קש, ואם היה נוגע בידו היה נכוה, חימום כזה הוא אופה ולא מחמיץ וכשר. אבל בפחות מזה אף שהיד סולדת בו, מסתבר שיש לחוש שמחמיץ ואינו אופה מיד, דכיון שהרבה דברים אין מתבשלין בחום כזה, אולי מחמיץ. ואף שנאפה במשך זמן, אולי הספיק להחמיץ עד שלא נאפה. דהא לשון הטור בסימן תס"א בשם רב נטרונאי גאון ולשון השלחן ערוך, מְרַתֵּחַ רְתַח והפת נאפית מיד ואינו בא לידי חימוץ, משמע דאם לא נאפית מיד אף שתיאפה לאחר זמן יש לחוש שתחמיץ קודם שתיאפה. ואין הכוונה שנגמרה האפייה מיד, דזה ליכא ברוב התנורים ואולי גם לא בכל העולם. אלא הכוונה שהתחיל ליאפות מיד. ואם אין החום גדול, אינו מתחיל ליאפות אלא עד שמתחמם הפת, ויש לחוש שיתחמץ קודם שהתחיל ליאפות. ולכן מסתבר שרק בחום שנשרף קש ונכוה ידו בנגיעה מתחלת המצה ליאפות מיד, אבל בחום פחות מזה לא מתחלת ליאפות מיד ויש לחוש שתתחמץ קודם:

ולא ידוע לי היכן מצא כתר"ה שביד סולדת בו אופה ולא מחמיץ, דבחזון איש סימן י"ט שהביא כתר"ה אין כוונתו שהתנור חם כשיעור יד סולדת,

בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות לישת המצות ואפייתן סימן פ"ז אות כ"ב. ובפרט ובעיקר מלח מה שהעליתי בס"ד במאמר כיצד אפו מצות בתימן, שנדפס בשנת ה'תשנ"ח בקהל יהודה גליון ג', ששם הרחבתי בנושא, וקראתי לציבור, הבה ונחדש עטרת מסורתנו הנאמנה, אל נא תקטעו את השרשרת בדור הזה. עוצו עצה לשימור המסורת הנכונה. אל תחכו שיהא מאוחר מדאי ח"ו, שלא יהיה כבר ממי ללמוד זאת עכ"ד. קריאה זו שיצאה מן הלב, נכנסה מאז באזניכם ונתתם אותה אל ליבכם, וראיתם ולמדתם אופן העשייה הלכה למעשה מן הזקינות הבקיאיות. ומהזרעים שנזרעו אז, זכינו כיום כעבור חמש שנים שצמחו הפירות לתפארה. ונתקיים בנו מקרא שכתוב (ויקרא י"ט, כ"ה) ובשנה החמישית תאכלו את פרי, דרך מליצה. מזה וכיו"ב יש לנו ללמוד לעניינים נוספים, כי הגם שהוזנחו על-ידי רבים מבני קהילתנו אם מתוך ייאוש, ואם מתוך חוסר ידיעה והבנה, מכל מקום אם נשתדל ניתן לחדשם. כי הבא ליטהר מסייעים אותו מן השמים. ונזכה שיתקיים בנו גם המשך הפסוק (שם) להוסיף לכם תבואתו וגו'. ר"ל שבשכר קיום המצוה, ישלח ה' ברכתו בתבואה, כן ירבה וכן יפרוץ אכ"ר:

(ב) מעתה נבוא אודות שאלתכם אם תצטרכו להוסיף ארגז לכסות את הטס הנזכר בשעת הרידוד, על פי המבואר באיגרות משה להגרמ"פ ח"א

ובנדרון שאלתא דידן הנה התנאי הראשון קיים, אך לא התנאי השני. אבל נראה לענ"ד פשוט שאינו צריך, דשאני הכא שאין המצה נאפית על גביו. ואף שיכולה להיאפות שם אם תישאר במקומה, מכל מקום הרי מיד בגמר הרידוד מכניסים אותה לתנור ושם הוא עיקר ורוב אפייתה, שמסתיימת שם מיד תוך דקה אחת, משא"כ בחוץ יקח חמש דקות בערך, ובזמן הרידוד אינה אלא מתחילה להיאפות. [ועיין חק יעקב סימן תס"א סק"ז מה שדן באופן שאין האור שולט במצה מיד אלא רק קודם שיעור מיל]. והחום שעל הטס בחוץ לא הוצרך אלא כדי שלא תחמיץ בשעת הרידוד, משום הא דאיתא בסימן תנ"ט סעיף א' שלא יתקרב ללוש אצל פי התנור מפני חום התנור. ומה גם שכבר נתעסקו בבצק ונתחמם בידים יעויין שם בסעיף ב', אמנם שם המדובר שאם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, משא"כ בנדון דידן שמתעסקים בו גם בהיותו על הטס למתחו ולרדדו. ובזמן קצר כזה שהוא כעשר שניות, בודאי אין שום חשש:

ג) ברם אעיקרא איכא למשדי נרגא אפילו בנדון האיגרו"מ שכל משך האפייה הוא על הטס, שאין זו אלא שיטה דחוויה של-הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם פ"ו מחמץ ומצה הל"ו לגבי אַלְפֶס. ויסוד הדברים נובע מהגמרא פסחים דף לז. פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש אם אפה באלפס על-ידי שהדביק הבצק תחילה ואח"כ הרתיח, אם גם כן

אלא על המצה שכשהיא חמה שהיד סולדת בה לא תתחמץ, ואף זה לא ידוע לי מקור לדבריו. אבל בתנור חם רק כשיעור יד סולדת, מסתבר לע"ד שיש לאסור. ואם רוצה לאפות מצה על טסי הברזל, יראה להסיק אש הגז עד שישרוף קש על הטס. וגם נראה שלא תהיה מגולה לאויר, כי אף שמתחתיו הוא חם בשיעור שיאפה, מ"מ למעלה האויר מקרר ואפשר שתתחמץ עד שלא תתחיל ליאפות גם למעלה. לכן צריך שיעשה גם גג וכותלים:

ועל גבי קרקע שהוזכר בטור בשם בעל הלכות גדולות, איירי שהוא בקרקע הכירה, דזהו טרוקנין שפירש רש"י בברכות דף ל"ז ד"ה כובא דארעא, שעושה מקום חלל בכירה, וכן הוא בשלחן ערוך סימן קס"ח סעיף ט"ו, ובמשנה ברורה סק"ט כאן איתא שהוא טרוקנין שבסימן קס"ח, ואם כן אינו מגולה לאויר, וכן יש לפרש בטפ"קא:

זהו בירור הלכה זו למעשה, וכדכתב החיי אדם בכלל קכ"ח סעיף כ"ז שצריך שיהיה חם מאד. וכן הוא פירוש מרתח רתח שבטור ושלחן ערוך, שזהו חום שיותר גדול מיד סולדת. כמו במים רותחין שהוא חם יותר הרבה מיד סולדת דהוא מעלה רתיחות. ולכן אם האיש ההוא הסיק עד שהיו טסי הברזל חם טובא עד שנשרף קש, ועשה מטסי הברזל כמין תיבה בגג וכותלים שלא היתה המצה מגולה לאויר, שפיר עבד. ואם לא היה חם כל-כך או שהיתה המצה מגולה לאויר, לא עשה כהוגן ושפיר ערערו עליו עכ"ל האיגרו"מ:

וזה נראה דעת הרב המגיד שלא השיב על דברי הראב"ד בזה, כי סמך על מה שהקדים כבר שזה מחלוקת וכו'. ורק על מה שכתב הראב"ד לכפות כלי על האלפס לכסותו, השיב עליו הרב המגיד שזו סברת עצמו, ולא מצא אחד מהמפרשים שסובר כן. ואחרי שדחה ראייתו מהגמרא, סיים שודאי אין לדבריו עיקר יעו"ש"ב. וע"ע בדברינו לקמן ד"ה ובשלחן:

ומהרמב"ם עצמו לכאורה אין ראייה דפליג על הראב"ד בפרט זה, שי"ל דאינו מוכרח לפרש זאת כיון שגם בגמרא לא נזכר, וכשם שיאמר הראב"ד כי מה שלא הזכירו זה בגמרא אינו אלא כיון שלכל אלפס יש כסוי, ולרוב פשיטותו לא הזכירוהו, כן יתכן לומר ברמב"ם. אך מרבנו מנוח מוכח שהבין דהרמב"ם אינו מצריך כסוי, וכדלקמן אות ד' ד"ה ורבינו:

וי"ש להוסיף כי הגם שכופים עליו את המכסה, מכל מקום צ"ל שאינו אטום. שאם לא כן, יש מקום לדון בזה שלא ייחשב לחם כי אין זו דרך אפייה ודינה כמעשה קדירה, מצד שמתבשל עם הזיעה, דקיימא לן זיעת משקין הרי הוא כמותן. וכמו שמצינו לגבי כובאנה והארכתי על זה בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות ברכת המוציא ס"ק קל"ב מדף צ"ג, ובתשובתי דלעיל חלק א' סימן ק"מ אות ב':

ובבית יוסף העלה מרן תמצית דברי הרב המגיד דלעיל. וכתב עליו, אבל בסמ"ק כתוב שאסור לאפות מצות

נחשב לחם. וכבר דנתי בסוגיא זו בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות ברכת המוציא ס"ק קל"ב מדף ק"ד ואילך. ואם נוסיף ונרחיב כאן בשיטת הגמרא והפוסקים בזה, יארכו הדברים מאד. על כן לבוא אל המכוון בדרך קצרה, נעלה את דברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה שם וז"ל, אחד מצה שנאפית בתנור או באֶלֶפֶס, בין שהדביק הבצק באלפס ואח"כ הרתיח, בין שהרתיח ואח"כ הדביק, אפילו אפאה בקרקע, הרי זה יוצא בה ידי חובתו ע"כ. ואלפס הוא כלי שמשמים בו התבשיל להתבשל, כמ"ש הרמב"ם [בפירוש המשנה] פ"ג דשבת משנה ה'. ולפעמים אופים בו כמ"ש בכף החיים סימן תס"א סק"כ. ועיין לקמן בסמוך ד"ה ומהרמב"ם:

ומבואר מדברי הרמב"ם שפסק כי לאו דוקא בתנור נחשב אפייה, אלא אף באלפס הגם שיש הפסק בין הבצק לבין האש. ולא רק כשעשה כדרך אפיית תנור שמסיקין אותו תחילה, אלא אפילו הדביק כשהיה צונן והסיק. וכר' יוחנן. והראב"ד בהשגותיו שם כתב דאע"ג דלחם הוי, מכל מקום לגבי חמץ חיישינן, אא"כ הסיק תחילה את האלפס וכיסויו יפה יפה ונתן את הלחם באלפס וכפה עליו את הכסוי [ויש שם חסרון לשון בהרבה דפוסים]. ויעו"ש שהביא ראייה לדבריו מהגמרא, ומובן משם שהוא חושש שיחמיץ תוך כדי האפייה כיון שהמים עוברים ממקום למקום:

ויתכן שהראב"ד פוסק כריש לקיש, כמו שיש מן הגאונים שפסקו כמותו.

תחת טרפא [מין כסוי שהשתמשו בו לאפייה בזמנם. ועיין לקמן בסמוך. יב"ן] משום שאין האש שעל-גבי הטרפא שולטת מיד בעליוניתה של-מצה ואתי לידי חימוץ וכו' [ומבואר מלשון אָבֵל דנקט הב"י, שזה היפך דברי הרב המגיד. ר"ל שהסמ"ק מסייע להראב"ד דבעינן כסוי. אך לכאורה יש לחלק דשאני טרפא שהאפייה מתחת האש, וטבעה לעלות למעלה כידוע על כן סבירא ליה דאסור, אבל בנדון הרב המגיד שהאש תחת האלפס יודה דלא בעינן כסוי, וצ"ע. ובדוחק יש לומר שלא נתכוון הב"י אלא שמבואר בדבריו סברא כעין סברת הראב"ד, שאין האש שולטת מיד בעליונית המצה, ר"ל אף שבחלק התחתון שלה הדבוק לטרפא שולטת, אך לא בעליוניתה שהוא רחוק מן האש, וכמו-כן יש לומר באלפס לגבי החלק העליון, הגם שיש לחלק בין הנושאים כדבר האמור. ומה-גם שבדברי רב עמרם גאון שהביא הטור איתא, כלל זה יהא בידכם, כל שמסיקין תחתיו או על גביו ואח"כ מדביקין בו הפת, אינו בא לידי חימוץ וכו' ע"כ. והלא זה כשיטת הראב"ד דבעינן להסיק תחילה, והשוה תחתיו לעל גביו]. וסיים הב"י להביא לשון הרשב"א בתשובה, שראוי לחוש לדברי הראב"ד הואיל ונפק מפומיה, אעפ"י שלא שמענו זו לאחד מגדולי הראשונים ולמחברי ספרים והלכות ע"כ. ולכאורה לא מפורש אם הרשב"א חושש לדברי הראב"ד לגבי הא דבעי הסקה תחילה כריש לקיש, או לגבי הא דבעי כסוי. אך מתוך מה שכתב

שלא שמענו זה לאחד מגדולי הראשונים וכו' מתבאר דמיירי לגבי כסוי, כי לגבי הסקה תחילה הרי נחלקו בכך הגאונים והביאם הרי"ף, וא"כ בודאי לא נעלם זה מעיניו של-הרשב"א:

ובשלחן ערוך סימן תס"א סעיף ב' העלה מרן דלהדביק תחילה ואח"כ להסיק, יש אוסרים, וטוב ליזהר. וביארו הפרי חדש (ד"ה ומ"ש יש) והגר"א (ד"ה אבל להדביקו) כי יש אוסרים אלו, הם הגאונים רב נטרונאי ורב עמרם והראב"ד אליבא דר' יוחנן [וזה היפך מה שציידנו לעיל ד"ה ויתכן, שהראב"ד פוסק כריש לקיש. ועיין מאמ"ר סימן תס"א סק"ה ד"ה אבל], שלדעתם ר' יוחנן איירי רק בדיעבד, ולכתחילה מודה שאסור. ולגבי דעת הראב"ד שצריך לכסות האלפס, כתב הפר"ח שם (סוד"ה ומ"ש בין באלפס) שהיא חומרא יתירה שאין לחוש אליה, ויפה השיב עליו המגיד משנה ע"כ:

ומובן שזוהי דעת מרן השלחן ערוך שלא הזכיר כלל שצריך כסוי, אף שבב"י העלה דברי הסמ"ק והרשב"א כדלעיל. ומובן גם שכן היא דעת כל מפרשי השלחן ערוך ושאר האחרונים, שלא העלו זה על דל שפתותיהם. ושור' שכן מפורש במאמר מרדכי סק"ה, דלענין הלכה נראה שדעת מרן להקל בדיעבד כהרמב"ם שהיא ג"כ דעת הרי"ף והרא"ש, וליזהר לכתחילה משום חומרת איסור חמץ. ומיהו מה שהחמיר הראב"ד להצריך עוד כסוי מלובן על האלפס, לא חשש לו אפילו לכתחילה יעוש"ב:

שמענין מכל האמור שכמעט לית דחש לשיטת הראב"ד, וכן הלכה רווחת דלא כוותיה, וממילא נילף להאיגרו"מ שכיוון לדברי הראב"ד מדעתו. וגם זה עצמו פלא דאשתמיטתיה. הגם שעדיין יש הפרש ביניהם, כי להראב"ד צריך גם להסיק את המכסה תחילה. מכל מקום עיקר עניין הכסוי מקורו מהראב"ד, ולא יוכל להתעלם מלהזכירו. גם הפר"ח כשהזכיר שיטת הראב"ד, הזכיר רק את הכסוי עצמו ולא את מה שהצריך גם להסיקו, וכדלעיל ד"ה ובשלחן:

ובשערים מצויינים בהלכה על קיצור שלחן ערוך סימן ק"י סק"א דף ט"ו הביא בשם שו"ת לבושי מרדכי מהדו"ג סימן מ"א שנהג לאפות מצות על מין תנור העשוי מפח דק ואש דולק מתחתיו, והוסיף על זה שצריך ליזהר שיהא מכוסה כמ"ש הראב"ד לעניין מצה שאפה באלפס וכו' יעו"ש, ושפיר עבד שהזכיר עכ"פ את הראב"ד שהוא מארה דשמעתא. אבל גם עליו תעבר-כוס התמיהה, ששיטתו נידחה קראו לה הפוסקים כדבר האמור. רק אולי זו מדת חסידות עפ"ד רבינו האר"י שיש להחמיר בפסח כל החומרות כמו שהביא שם בשערים מצויינים בהלכה סימן קי"ז ס"ק י"ז דף צ"א ע"א ד"ה כתוב, וע"ע מה שצינתי בזה בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן פ"ב אות י"ד:

(ד) **ובמגדל** עוז מפורש אליבא דהראב"ד דבעינן כסוי האלפס משתלשל מארבע דפנותיו [כסגנון

האיגרו"מ בנדונו שיעשה מטסי הברזל, כמין תיבה, בגג וכותלים], אך גם הוא דחה את דבריו ואת ראייתו מהגמרא. [אבל מה שהוסיף להוכיח דאי לאו הכי אפייה דשרא רחמנא היכי משכחת לה, הרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת יעו"ש, לפום רהטא לא הבנתי מאי קאמר מר, דשפיר משכחת לה בכסוי, אי נמי בתנור וצ"ע. וע"ע שו"ת מהר"י שטייף סימן ק"ה ד"ה והנה]:

ורבינו מנוח גם הוא מסכים להרמב"ם, כמובן ממה שכתב בזה"ל, כדברי הרב משמע, דלא גרע אלפס מבוביא ע"כ. כי "הרב" דנקט, היינו הרמב"ם, שכן סגנונו תמיד. ועיין לעיל אות ג' ד"ה ומהרמב"ם. ובוביא היינו טפ"קא שהזכירו הגאונים בנדון דידן, והובא בטור ובשלחן ערוך סעיף ב', כמבואר בפוסקים [וכדאיתא התם במשנה ברורה סק"ו, ובכף החיים ס"ק י"ט. וע"ע מדרש שכל טוב פרשת שמות דף ק"ו שכתב שני פירושים בזה, והועתק באוה"ג למסכת פסחים דף כ"ו הערה י"ג]. ורבינו מנוח נתכוון למה שהעלה זאת לעיל מינה התם פרק ה' הלכה כ"ב, וכוונתו להוכיח מזה שהזכירו הגאונים לאפות בה אף שאין לה כסוי [אכן צ"ע שס"ת שם שצריך להסיק הבוביא תחילה, ולא הזכיר שלדעת הרמב"ם בפרק ששי אינו כן]:

ולדבריו אולי יש לדון דבוביא ואלפס יש להם עכ"פ דפנות, אך טס שגם דפנות אין לו, אולי גרע טפי, הואיל והאור שולט בו אף מן הצדדים. אך אין לנו לבדות חילוקים מדעתנו. והכי משמע

סולדת בו מסתבר שיש לחוש שמחמיץ ואינו אופה מיד, ולכן צריך חום שישרוף קש, כמ"ש בטור בשם רב נטרונאי והובא גם בשלחן ערוך סימן תס"א סעיף ב' מְרַפָּח רְתַח וְהַפֵּת נֹאפֵית מִיד וְאִינוּ בֹא לִידֵי חִימוּץ, משמע שאם לא נאפית מיד אף שתיאפה לאחר זמן יש לחוש שתחמיץ קודם שתיאפה ע"כ, שאינו מובן לענ"ד כי מסתברא שרב נטרונאי לא כתב זה אלא כלפי מאי דמסיים שאם הדביק תחילה ואח"כ הסיק אסור יעו"ש, ומטעם דחיישינן שיחמיץ קודם שיסיק כיעויין בלבוש ובמגן אברהם שם סק"ד ובשאר אחרונים. הרי דדוקא בכי האיי גוונא שעדיין לא הסיק כלל [ואפילו בזה לא פסק השלחן ערוך לאסור רק שיש אוסרים וטוב ליזהר כדלעיל אות ג' ד"ה ובשלחן, ולקמן אות ו' ד"ה נמצאנו]. אם כן אין להרחיק לכת כל-כך לומר דכשהסיק תחילה בעינן חום גדול. כי גם בחום מועט מתחילה להיאפות מיד, וכלפי התחלת האפייה נקט מיד, לא לגבי גמר האפייה:

וכל-שכן בחום שהיד סולדת בו, ולכן נקט החזון איש כן בפשיטות אגב הילוכו בסימן ק"כ אות י"ז, ומיושבת הערת האיגרו"מ דלעיל שאין ידוע לו מקור לדברי החזו"א. וע"ע שערים מצויינים בהלכה סימן ק"י סוף ס"ק י"א דף כ"א. ועוד יש לומר שדייק החזון איש כן מלשון חז"ל "הרתיח" ולבסוף הדביק, שזהו כמו שמצינו בהלכות בישול בשבת, שרותח היינו יד סולדת בו. ועיין מה

מדין אפייה בקרקע שסיים בו הרמב"ם שגם כן יוצאין בו ידי חובת מצה, ומסתימת הדברים משמע דלאו דוקא כשהעיסה בתוך חפירה עמוקה. וכן מוכח מדברי שו"ת חוט המשולש (שבסוף שו"ת הרשב"ץ) בטור השלישי סימן כ"ח שביאר דברי הרמב"ם פ"ג מברכות הל"ט לגבי ברכת עיסה שנאפית בקרקע כמו שעושים הערביים שוכני המדברות, דהיינו ששוטחים גחלים "על גבי" קרקע ושופכים עיסה עליהם יעוש"ב, ובמ"ש בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות ברכת המוציא ס"ק קל"ב דף צ' ד"ה ומבואר:

ומה שכתב האיגרו"מ כי על גבי קרקע שהוזכר בטור בשם בעל הלכות גדולות, איירי שהוא בקרקע הכירה, דזהו טרוקנין שפירש רש"י בברכות דף לז: שהוא כובא דארעא, וכן יש לפרש בטפא קנז"ל, ר"ל שמדובר גם-כן באופן שיש סביבותיה כסוי. מכל מקום אין זה הכרח, כי אשכחן להרמב"ם שמפרש הדברים כפשוטן כובא דארעא היינו בקרקע ממש כדרך שאופים הערביים שוכני המדברות כדלעיל, והארכנו בזה בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הנז' לעיל, ובדף צ"ט ד"ה ואחר. ושפיר טפי לפרש כן דברי בה"ג דהיינו על-גבי קרקע ממש, וכן טפא קנז"ל שהזכיר רב נטרונאי, שהם בלא כסוי, דאי לאו הכי הוה להו לפרש. והא ניחא אלפס דמיירי ביה הראב"ד שדרכו להיות כסוי על גביו:

(ה) עוד יש להעיר לגבי מה שכתב האיגרו"מ דבחום שהיד

שהארכתי בס"ד בכגון דא בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות חליטת הבשר סימן קל"ב אות כ':

ולטענת האיגרו"מ שזהו פירוש מרתח רתח, ונראה שמדייק כפל הלשון שמורה על החיזוק ומשמע אם כן דהיינו רתיחה חזקה, לענ"ד שמא יש לומר איפכא שלא בא אלא לומר שאעפ"י שאין שלהבת עולה על גבה, מכל מקום מרתח רתח, ר"ל רתיחה זו נחשבת רתיחה, הגם שאין רתיחתה כתנור שהאש באה אל פני המצה. וע"ע הסגנון בערוך השלחן סימן תס"א סעיף ד':

והראיה שהביא האיגרו"מ לדבריו ממה שכתב החיי אדם כלל קכ"ח סעיף כ"ז שצריך שיהיה התנור חם מאד כדלעיל, לכאורה תמוהה טובא, כי בחיי אדם שם מדובר כשאפו שם תחילה אנשים שספק אם היו נזהרים ובפרט שרובם אינם מהדרים, לכן כתב להכשיר התנור כדין מחמץ למצה כמבואר בהלכות הגעלה, ויהיו הגחלים מהלכים על פני כולו, ויהיה חם מאד עכ"ל, ואם כן מאין יש ראיה לדין תנור חדש שאינו צריך הכשר, שבזה הוא נדון האיגרו"מ. וכנראה הבין שסיום זה ויהיה חם מאד, הוא דין כללי ומטעם שמא יחמין קודם שיספיק להיאפות, הגם שזה לא מסתבר שלפתע פתאום בסוף הסעיף יעבור לנושא אחר. מכל מקום אולי נראה לו להגרמ"פ לפרש כוונתו כן, ממה שהוסיף שם החיי אדם במוסגר בזה"ל, ואני חושש אם התנור אינו מחומם הרבה, שהרי יש מחמירים שלא יתן מצה

במקום שכבר אפו בו מצה אחת עיין בח"י, וכל שכן בזה עכ"ל. ודין זה נמצא כבר באליה רבה הובא במחצית השקל סימן תס"א סק"ד, ומפורש שם הטעם שכבר נצטנן אותו מקום על-ידי מצה ראשונה ותחמין השנייה טרם שתיאפה ע"כ [וע"ע בספר מצות מצוה פרק שמיני דף רי"ב רי"ג הערה נ"ב מה שהרחיב בנדון זה. ולפום רהטא יש לדון בדבריו מה שהחשיב שם שני טעמים, ואינם אלא אחד, וקיצרתי במובן למעיין שם]. אבל אין מזה הכרח. ובקיצור שלחן ערוך סימן ק"י סעיף י"א העתיק עניין זה מהחיי אדם, והשמיט הסיום שיהיה חם מאד יעו"ש. משמע דלא חש לזה אפילו לגבי הכשר. ואין לומר דאדרבה ממנו ראיה שסיום זה הוא דין כללי, ולכן השמיטו כאן, שאם כן עכ"פ היה לו להביאו גבי שאר אפייה. וע"ע בספר מצות מצוה פרק ח' דף רי"ג אות נ"ד, ובשו"ת יבקש תורה (שבט ה'תשס"ב) סימן כ"ח, ובקונטרס מצות מכונה לאור ההלכה (ה'תשס"ג) דף י"א י"ב:

(ו) נמצאנו למדים לנדון דידן, שמעיקר הדין לדעת רבינו הרמב"ם וסיעתו אפילו הדביק כשהטס צונן ואח"כ הסיק, לית לן בה, והמצה כשרה לכתחילה [כי אף שמתחמם לאט לאט, אין זה חום המחמין, ואדרבה זו דרך אפייה]. והכרעת מרן השלחן ערוך ד"טוב ליזהר" להסיק תחילה, ומשמעות הלשון שזו רק חומרא, ולא שדוקא בדיעבד. ולשון דיעבד דנקטו הפר"ח והגר"א, כדלעיל אות ג' ד"ה

בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר יו"ד הלכות חליטת הבשר סימן קל"ב אות י"ד ד"ה ומצינו. מיהו להרמב"ם גופיה שמתיר לכתחילה להדביק ואח"כ להרתיח, לא קשיא מידי, דאיהו פליג על דברי הרא"ש דלעיל וסבירא ליה שגם לאחר שנתעסקו בו בידים אינו מחמין עד שיעור מיל, וכן דעת עוד הרבה פוסקים, כמו שהוכיח הביאור הלכה שם ד"ה ואחר:

ובמציאות השאלה שלפנינו, שהטם מוסק היטב מתחילה קודם ההדבקה בחום חזק, לית מאן דפליג שמותר לכתחילה, ואין צורך לכסוי גג וכותלים אפילו להאיגרות משה, כי אין חשש שיתחמץ אז בזמן הרידוד שהוא קצר מאד, וכמו שהקדמנו. ומעיקר הדין אם היד סולדת בטם, ודאי שפיר דאמי. כל שכן וקל וחומר שדברי הפוסקים אמורים במצות עבות כמו שהיו נוהגים בזמניהם, משא"כ בדורות האחרונים שכבר נהגו לעשותן רקיקים דקים ככל האפשר וכידוע:

זהו מה שהשיגה דעתי החלושה בשאלתכם, להפיק רצונכם הטהור ולהשיבכם דבר בכתובים. הגם כי מתוך רוב טרדותי לא יכולתי להוסיף ולעין הדק היטב אלא כחותה על הגחלים, וגם על זאת אודה ואשבח לו יתברך כאשר רוממו לאל ושיבחו גאולים,

הצ' יצחק בן כמהר"נ רצאבי יצ"ו

ובשלחן, היינו רק אליבא דהיש אוסרים גופייהו שהביא מרן תחילה. אבל לדידיה דמרן גופיה, אין זו אלא חומרא. ובמשנה ברורה ס"ק י"א וכף החיים ס"ק כ"ה העלו דעת החק יעקב והגר"ז שאפילו בדיעבד נכון להחמיר שלא לאכלה אם אפשר לו יעו"ש, אבל ברור שאין זו דעת מרן [וכן שאר אחרונים זולתי הח"י והגר"ז הנז"ל שהם מיעוטא דמיעוטא]. ואפילו לגבי אפיית תַּרְרוֹת בְּרִמָּץ דהיינו אפר חם, נמנע מרן בסוף הסעיף מלפסוק בסכינא חריפא אלא נקט בלשון של-זהורי"ת, יש מי שאומר שראוי למחות שלא יעשו חררות ברמץ, והכף החיים ס"ק כ"ז ביאר דנקט הכי לפי שהיא סברא יחידית וכו' יעו"ש, ובשאר דוכתי פירש הכה"ח שיחתו דנקיט ואזיל ככמה רבוותא דס"ל דמכל מקום הדין מוסכם, אבל דעת כמה רבוותא וכן מהרי"ץ הא דנקט מרן הכי בא להורות שאין הדין מוסכם:

והגם שכבר פסק מרן לעיל סימן תנ"ט סעיף ב' כדברי הרא"ש שאחר שניתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק "מיד" יחמין ע"כ, ואם כן איך יתכן שיתיר כאן מעיקר הדין אף בהדביק ולבסוף הרתיח. הנה תהא מכאן ראייה למה שצידד המאמר מרדכי שם והובא במשנה ברורה ס"ק י"ח וכף החיים ס"ק ל"ה דמיד לאו דוקא אלא ר"ל שיעור מועט. ואין זה דחוק, כי מצינו בהדיא בכמה דוכתי כי האיי גוונא, וכמ"ש בס"ד

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

תשובות קצרות בעניינים שונים^[א]

א. שליח ציבור שאינו נשוי

הרב שליט"א כתב בדיני שליח ציבור (שלחן ערוך המקוצר או"ח סימן י"ג סעיף י"ח) אבל מנהגינו שאין מעמידים להיות שליח ציבור כלל אלא מי שהוא ג"כ נשוי, זולת לתפילת ערבית ע"כ. ובבארות יצחק הלכות ברכות השחר ס"ק ע"ה הביא שבדור האחרון נהגו להקל בתימן להעלות מי שאינו נשוי למנחה, ושכן הורה הרב יוסף שמן זצ"ל:

ועל כן ברצוננו לשאול, בדורנו זה שבו אין רגילות לבני הישיבות להתפלל מידי יום בבתי כנסת תימנים, אלא בישיבות הקדושות, ואף בשבתות בדרך כלל נמצאים בישיבות, ואינם מגיעים לבתייהם אלא לעתים רחוקות. האם יש מקום להקל יותר להעלותם, לפי שיש בכך חשיבות רבה שיתרגלו לעלות ולהתפלל כפי מנהגנו, כי העולה כש"צ חייב לדקדק יותר בקריאתו ותפילתו,

ומתוך זה ירגילו לשונם בצורה מדוקדקת טפי. ואם כן באלו תפילות:

תשובה אין הכי נמי, ואפילו בשחרית דחול, וכן גם ערבית דליל שבת^[ב]. שחרית דשבת לא נראה^[ג], ובפרט מוסף^[ד]. כדי לא לפרוץ גדר, לקבוע שבעוד כשנתיים ידונו בעניין שוב אם להמשיך:

ב. שליח ציבור מאורס

מה דין בחור מאורס, האם דינו כנשוי לענין זה ואפשר להעלותו:

תשובה לא נחשב כנשוי^[ה]:

ג. טעם אמירת מודים דרבנן בלחש

האם מודים דרבנן שנהגו לאמרו בלחש, הוא בכוונה כדי לשמוע הש"ץ, או לאו דוקא:

תשובה לא^[ו]:

[א] נערכו על ידי הרה"ג נתנאל עומיסי שליט"א, מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, והיו למראה עיני מרן שליט"א. ועל כך ישא ברכה מאת ה'. חלק מהתשובות נתקבלו ממכון שמושה של-תורה, ויישר כחם. ובזאת נקרא לכל מי שיש תח"י תשובות קצרות בכת"י ממרן שליט"א, שיואיל בטובו לשלוח אותן למערכת, ויפורסמו בל"נ בגליונות הבאים: [ב] עיין שלחן ערוך המקוצר סימן נ"ח הערה ל"ו: [ג] דשם צריך להיות בקי ורגיל בנעימותיה, וכן מחמת אריכותה: [ד] דחשובה יותר: [ה] כיון שהטעם לש"ץ נשוי הוא מפני שמחשבתו טהורה טפי, אין שייך זה אלא בנשוי שפת בסלו: [ו] היינו שאין

ד. כריעה באמירת באו נשתחוה וכו' ו. טעם אמירת אר"א אר"ח ת"ח מרבים שלום וכו' פעמיים בסוף התפילה

בסוף התפילה לאחר שיר של-יום, אומרים אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים וכו', ולאחר פיטום הקטורת חוזרים ואומרים אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים וכו', ונתקשינו מדוע צריך לכפלו:

תשובה כיון שטעם אמירתו כדי לחתום בשלום כמבואר בעץ חיים^[ט] בהרחבה, יועיל זה להממהרים לצאת אחרי קדיש תתקבל, שגם להם תהא חתימה בשלום^[ט]:

ז. הציצת וזלין בנטילת ידים

האם כשאני נוטל ידים המטרה היא רק לשפוך על היד את השיעור, או שיגע ממש ביד, ונפקא מינה לגבי וזלין, שכשאני נוטל ידים אחרי שמרחתי וזלין, יש לי על היד כמין בועות כאילו לא נטלתי ידים. שאלתי היא האם הוי נטילה או לא:

תשובה זה חוצץ^[ט]:

מנהגינו בשעה שהש"ץ מגביה ספר תורה להראות לציבור, אומר וזאת התורה וכו', והציבור כורעים ואומרים באו נשתחוה וכו'. והעניין תמוה, היאך נאמר נשתחוה וכו' לפני ה' עושנו על הספר תורה, וכי חס ושלום כמה רשויות יש. ומהרי"ץ בעץ חיים ביאר ההלכה שמותר להשתחוות כנגד הספר תורה, אך על הנוסח שאומרים לא דן כלל:

תשובה כיון שאומרים לפני ה', אין צד של-שתי רשויות. ועושנו פירושו עושה אותנו:

ח. אמירת הקהל וזאת התורה וכו'

עוד יש לברר אם יש עניין לקהל באמירת וזאת התורה וכו', ונפקא מינה למי שנמצא אצל קהילות שהש"ץ לבדו אינו אומר אלא כולם יחד, האם יש עניין לומר עמהם, או לומר רק בואו נשתחוה וכו', או תרוייהו:

תשובה תרוייהו^[ט]:

הציבור צריכין לשמוע את הש"ץ בשעה שאומרים מודים דרבנן, אך מ"מ צריך הש"ץ לומר מודים בקול כשאר חזרת הש"ץ. ומקור לאמירת מודים בלחש נמצא בירושלמי (ברכות פרק א' הל"ה) והובא בערוך (ערך דד): ^[ז] ואף אצלנו בסידורים נזכר פסוק וזאת התורה שיאמרוהו הציבור אחר אמירת בואו נשתחוה ונכרעה, ומי שאינו אומר הוא שלא בדקדוק: ^[ח] ח"א דף פ' ע"א: ^[ט] עיין מה שכתב מו"ר בש"ע המקוצר ח"א דף ק"ו הערה ל"ד: ^[י] ודוקא וזלין וכדו' שהוא עב ויש בו ממשות על היד, אך קרם ידיים מצוי שנספג בעור. וכן כשהידיים יבשות אף שאין המים נאחזים בידים, מ"מ כיון ששפך על היד את השיעור הראוי, הויא נטילה. כך אמר לי מו"ר שליט"א, ודלא כבן איש חי (שנה שנייה פרשת שמיני סעיף ט"ו):

ח. שינוי מקום מבית לבית המוקפים מחיצות

בישיבתינו מתחם הישיבה קטנה מוקף כולו במחיצות, ויש בו כמה בניינים של-פנמייה וחדר אוכל ובית המדרש, האם יש דין שינוי מקום כשיוצא תחת כיפת הרקיע כמו מבית לחצר, או נחשב כמחדר לחדר (על פי שלחן ערוך סימן קע"ח ומשנה ברורה ס"ק ל"ז ועוד שם):

תשובה לא נחשב שינוי מקום^[א]:

ונהגו העולם לברך על המחיה, משום שזה מצטרף לעיקר העיסה יעו"ש. ומהרי"ץ כתב להדיא שמצטרף. אמנם בני אשכנז נהגו למעשה לברך על המחיה. האם יש לחוש לסברת המשנה ברורה מעיקרא שלא לברך אלא בורא נפשות, או לסמוך על מהרי"ץ ועל מנהג העולם שכתב המשנה ברורה ולברך על המחיה: **תשובה** לברך^[ב]:

י. כפילת הפסוקים שבסוף ההלל

מנהגינו לחלק פסוקי ההלל בסופם לשניים ולכפול כל חצי בפני עצמו. ובישיבה כולם אומרים יחד פסוקי אלי אתה וכו' והודו לה' וכו'. ושאלתינו אם צריך לומר חצי ולכפול, או לומר עם הציבור את כל הפסוק ולכפול:

תשובה אין קפידא^[א]:

ט. בצק המעורב בתבלין ואין כזית דגן **המשנה** ברורה (סימן ר"ח ס"ק מ"ח) כתב דאם העיסה מעורבת במיני תבלין, אין לברך על המחיה אלא בורא נפשות, אם אין שיעור כזית דגן.

[יא] כיון שמוקף מחיצות. ובנדון זה אם מהני היקף מחיצות להיות מקום אחד אפילו מבית לחצר, נחלקו פוסקי הדור. דעת הגרש"ז אורבך (שמירת שבת כהלכתה פנ"ד הערה ל"ג) דנחשב מקום אחד, אך דעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק נר שבת פ"כ סימן ד' סק"ג) שמבית לחצר הוי שינוי מקום אפילו שמוקף מחיצות, כיון שאינו תחת קורת גג אחד. ודעת מו"ר שליט"א דלא נחשב שינוי מקום: [יב] על המחיה, אף כשאין בתערובת כזית דגן בכדי אכילת פרס. אך כשיש בה כזית דגן בכא"פ, אף שהעלה מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן פ"ב) שיברך המוציא וברכת המזון, מ"מ כבר הורה מו"ר (בארות יצחק הלכות ברכת הפירות ס"ק קפ"ד) דנכון שלא לברך אלא על המחיה, לצאת מידי ספק יעו"ש: [יג] ודוקא כדי לא לשנות מן הציבור שנמצא ביניהם. אך במקום שאומרים פסוקים אלו כולם ביחד ולא ניכר שמשנה מהם, אין לשנות ממנהג אבותינו בזה. כך אמר לי מו"ר שליט"א. וטעם שינוי המנהגים, תלוי בדברי הראשונים וטעמיהם. דעת רש"י (סוכה דף לח. ד"ה לכפול) שכופלים כל פסוק ופסוק, והטעם מפני שכל הפרשה כולה כפולה יעו"ש. אך דעת הרמב"ם (פרק ג' מהלכות חנוכה הי"א) דכופלים כל דבר ודבר, וביאר הערוך לנר (פסחים דף קיט). דסבירא ליה להרמב"ם הטעם כפירוש הרשב"ם (שם ע"ב ד"ה כופל) דמשום כבוד ישי ושמואל ודוד ואחיו כופלים אותם. וכיון שלפי המבואר שם בגמרא הפסוקים חלוקים לשניים, לכן גם אנו כופלים אותם באופן הזה:

הרה"ג שמריהו יונה שליט"א

מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

בדין לשמה באפיית מצות

(ג) ונמצא דלדעת הרי"ף הרמב"ם יש כאן קולא וחומרא. קולא,

דלא צריך כלל אמירה ועשייה לשמה. וחומרא, שצריך לשמור את המצות של-כל חג הפסח, ולא רק המצות שאוכל בליל יום טוב ראשון. משא"כ לדעת רש"י ודעימיה, צריך לשמה רק במצות של-ליל יו"ט ראשון. ולשאר ימות החג יכול ליקח מצה סתם אף שאינה שמורה. ואת המהלך הנז"ל כתב הרב ערוך השולחן סי' תנ"ג:

וצריך להבין, אם כך היא דעת הרמב"ם, היאך כתב שם בפ"ו ה"ט, חלות תודה ורקיני נזיר שעשו אותן לעצמן, אין יוצאים בהן, שנא' ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאים בה, אבל זו משתמרת לשם זבח:

ואם כל ענין השמירה הוא רק מחימוץ, מאי איכפת לן אם הן ריקני נזיר או ריקנין סתם הנעשין בלא כוונה, סו"ס שמור הוא לענין חימוץ. ואולי היה אפשר לתרץ דשאני ריקני נזיר שבהם מתכוון לשם דבר אחר, ולכן לא מהני, וזה נקרא בלשון הפוסקים כוונה הפכית, דהיינו שמתכוון שלא לשם ריקני נזיר. משא"כ כשעושה מצה בסתם, בה אין שום כוונה:

אך מה נענה על הא דכתב הרמב"ם בפ"ח הלכה י"ג, מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה

גדר לשמה במצה, אם הוא שימור מחימוץ או כוונה לשמה

(א) בגמ' פסחים דף מ. ושמרתם את המצות, אמר רבא להני דמהפכי כיפי, כי מהפכיתו הפיכו לשם מצה. ופי' רש"י דלמצה של-מצוה שימור לשמה בעינן. ולפי' רש"י דין זה הוא ככל הדברים דבעינן לשמה, כמו בגט שנאמר וכתב לה, לשמה. וכן קלף של-ספר תורה שצריך עיבוד לשמה:

ורדין זה הוא רק במצת מצוה הנאכלת לשם מצוה בליל יום טוב ראשון. אך בשאר הימים אין דין לשמה. ובדרך זו הלכו התוס' והרא"ש ועוד ראשונים:

(ב) אמנם שיטת הרי"ף והרמב"ם אינה כן, דלא הזכירו כלל בלשונם ענין לשמה. שכן כתב הרי"ף, הפיכו לשם מצה, כלומר הזהירו בהן שלא יבוא עליהם מים. דהיינו שפירש את ענין ושמרתם, ליזהר שלא יבואו מים על החיטים:

וכן הרמב"ם בפ"ה מחמץ ומצה ה"ט, משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, לפי-כך אמרו חכמים צריך ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר וכו'. הרי מפורש דהרמב"ם פירש דין ושמרתם, שמירה מחימוץ, ולא הזכיר כלל ענין לשמה:

שואמרים כל מה שאעשה וכו' יהיה לשמה, אלא כיון שעומד ועושה מצה לפני הפסח וכ"ש בתוך הפסח, הרי זה לשמה, מדין סתמא לשמה. ובכלל השימור מהחימוץ נכלל שימור לענין מצה, ושלא יהיה שימור לשם רקיקי נזיר וכדו'. וממילא אם יאפה מצה ע"י חש"ו או גוי, גם לדעת הרמב"ם לא יועיל:

האם צריך עשייה לשמה או שימור לשמה (ד) והנה בגמ' פסחים ל"ח איתא, חלות תודה ורקיקי נזיר, עשאן לעצמו אין יוצא בהן יד"ח. מנה"מ, ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לשם מצה. ופרש"י ושמרתם, עביד ליה שמירה לשם מצה. כל שימור שאתה משמרה, התכוין בה לשם מצה של-מצוה ע"כ. ומלשוננו מבואר שאין חיוב עשייה לשמה במצה, אלא חובת שימור לשמה:

וכן שם דף מ. גבי בציקות של-גויים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, פרש"י שאינו יוצא בהן, משום דלא הוי שימור לשם מצה יעו"ש. ושפתיו ברור מללו, דהחובה היא לשימור לשמה, ולא לעשות לשמה:

וכן הריטב"א שם, לענין לש הגוי וישראל עומד על גביו, כתב, ואני דנתי לפני מורי הרא"ה דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי, דכל היכא דבעינן לשמה, גוי אדעתא דנפשיה קעביד. אבל מורי הרא"ה היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו, דלא בעינן עשייה לשם מצה רק שימור לשם מצה יעו"ש:

משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ע"כ. ואם כל דין ושמרתם הוא מחימוץ, האם יש הבדל בחשש חימוץ בין מצת החג לשאר מצות. והאמת שהרב המגיד בפ"ה ה"ח הביא דברי הרמב"ם הללו, וכתב, מבואר מדבריו דמצה צריכה שימור לשם מצת מצוה:

מה גם דמהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סי' קל"ה, הביא דברי הרמב"ם הללו, כתשובה על שאלת הרשב"ץ שהצריך הגאון רק שימור מחימוץ ולא שימור לשמה, והוכיח מדברי הרמב"ם גבי רקיקי נזיר שצריך שיהיה לשמה:

וכן הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם הוסיף וכתב דלהרמב"ם יש שני גדרי לשמה, חדא שימור מחימוץ, ועוד דין שיחול בה שם משומרת לשם מצה, והוכיח זה מדין רקיקי נזיר, ואמר זה בדעת הרמב"ם:

ועל כולנה, דאם כך היא דעת הרי"ף והרמב"ם, היאך לא העלה סברתם מרן בשולחנו הטהור להלכה, והיאך פסק בסי' ת"ס אין לשין מצת מצוה ולא אופפין אותה ע"י גוי ולא ע"י חרש שוטה וקטן, וכתב המשנ"ב סק"ג דכתיב ושמרתם את המצות, ומשמע מצה שמורה זו שאתה משמרה שלא תחמיץ, התכוין בה לשם מצה של-מצוה, וגוי וחש"ו לאו בני שימור נינהו ע"כ, והתעלם מרן לגמרי מדעת הרי"ף והרמב"ם ופסק כדעת הרא"ש:

ואשר יראה דגם דעת הרי"ף והרמב"ם דצריך לשמה, אלא שאין צריך אמירה שיהיה לשמה כפי שנהוג היום

ועי"כ גורם הפעלה תמידית של-התנור, מהני. [וביותר חידש, שהאופה בשבת בתנור כזה, אינו חייב מדאורייתא. וגם חידש שלענין בשולי גויים יש להקל בתנור חשמלי, כיון שהדלקת הגוי אודא לה וכעת זהו כח חדש]:

והנה מחמת דענין זה מעשי מאוד, ורבים הם אשר אופים בתנורים של-חשמל, ובפרט המצות דידן שנעשות בתנור עם מסוע העובד על חשמל. על כן נבאר ענין זה. כי רבות יש לתמוה על דבריו. דבשלמא לישא ועריכה, שהיא פעולה של-גיבול קמח ומים, ומתחיל אז ענין ושמרתם, ע"ז צריך החלת דין לשמה. אבל אפייה, הלא גם בתנור של-עצים, התנור הוא זה שפועל את פעולתו, והאדם כל מעשהו באפייה מסתיים בהכנסה לתנור ותו לא. א"כ מה איכפת לן אם חום התנור נוצר ע"י עצים או ע"י כוח חשמלי:

וגם כתב השלטי גיבורים שהאופה מצה בחמה, שמה אפייה, אלא דאין יוצא בה ידי חובה, משום שאינו לחם. והרי בחמה מקור האש הוא חיצוני ולא מעצם התנור:

גם אין שום ראייה ממ"ש השו"ע בסי' ת"ס שצריך אפייה ע"י ישראל, דזה מדבר על הנתינה לתנור, שבזה יש דינים לשמה. אבל מרגע זה ואילך, התנור עושה חלקו ולא האדם, ותמיד מעשה מכונה הוא. [עיי' מה שכתב בזה הגאון מהר"ח כסאר זצוק"ל בפירושו שם טוב על הרמב"ם פ"ה מחמץ ומצה דין ט"ו, ובתשובותיו החיים והשלום חלק אר"ח סימן ק"נ. המגיה]:

מבואר יוצא דלדעת הרא"ה הכוונה הנדרשת היא רק שמירה לשם מצה, ולא עשייה לשם מצה. ולפי-כך אם לש הגוי וישראל עומד על גבו ומשגיח שלא יחמיץ ומכוין לשמה מהני:

ה) וא"כ היום שהמנהג לומר כל מה שאעשה בעסק המצות יהיה לשמה, נוסח זה כולל את השימור, כי לא אומרים שרק השימור יהיה לשמה, אלא לחומרא שגם העשייה תהיה לשמה:

ונוראות נפלאתי על ת"ח אחד הרב ש"ל יצ"ו, שכתב בספרו שכשאומרים נוסח כל מה שאעשה וכו', אין יוצאים במצות אלו יד"ח, וברכת על אכילת מצה היא לבטלה. וח"ו לומר כן, אלא אדרבה נוסח כל מה שאעשה וכו' הינו תוספת על הנצרך, דלא רק כל מה שאשמור וכו', שע"ז היה מועיל עשיית גוי ושמירת ישראל וכמ"ש הרא"ה, אלא כל מה שאעשה וכו', ולחומרא, כדעת הריטב"א שלא מועיל ישראל עומד ע"ג, וכמו שמבואר לעיל. ומה גם שנוסח זה הנאמר היום כל מה שאעשה וכו', הוטבע ע"י החזו"א זצ"ל, כמובא בפסקי תשובות (סי' ת"ס אות ט' בהערה):

ו) והנה דבר חידוש ראיתי בספר אור לציון ח"ב תשובה ו', שאם לש וערך ועשה הכל ביד, ואפה בתנור חשמלי או גריל ביתי שעובד על חשמל, דלא מהני, דאין כאן מעשה אדם אלא מכונה, וכמו דלא מהני מעשה מכונה בכל ענייני המצה, כך גם באפייה לא מהני. ורק אם ילחץ הישראל כל הזמן על המתג

הרה"ג מאיר ליאור לוי שליט"א

מח"ס אור ההלכה ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, ירושלם

עטיפת טלית בברכת המזון בליל שבת

עטיפת טלית בליל שבת

בענין מנהגינו להתעטף בטלית בהקפלת שבת ובתפילת ערבית ליל שבת, מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א הביא לכך מקורות בשו"ת עולת יצחק חלק א' סימן נ"ב, ואלו הם:

איתא בגמרא שבת דף כה: מנהגו של רבי יהודה בר' אלעאי ערב שבת מביאין לו עריבה מליאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות וכו'. עוד שם דף קיט. רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה וכו'. רבי ינאי לביש מאניה ואמר בואו ונצא לקראת שבת כלה:

ובמאמץ לכל המחנות סימן י"ח ס"ק י"ז הביא, שבילקוט הגרשוני על שלחן ערוך או"ח סי' י"ח כתב, שעכשיו בימינו נתפשט המנהג בין הרבנים והצדיקים, להתעטף בערבי שבתות וימים טובים בתפילת ערבית, ולא ידע על מה סמכו נגד דברי מהר"י גיקאטיליא. והעיר על זה שכן היה מנהג בעל מנחת אלעזר (ובהקפות על השולחן היה עליו הטלית לא על ראשו אלא על כתיפו) וגם אביו בעל דרכי תשובה זצ"ל,

ועוד אבותיו הקדושים מלפניו, וכן נהגו כל חסידי מהרצ"ה מזידטשוב. ואסור להרהר אחריהם [נראה שגם מנהגם זה נתייסד עפ"י הרה"ק חמדת ימים בענין שבת פ"ו אות פ"ה שכתב, ואחר כך יכנס לביתו ויתעטף בטליתו, ויקיף השולחן סביב לה ויאמר וכו' עכ"ל. וע"ע שהזכיר זאת לעיל מינה פ"ד אות ט"ו, ואף הוכיח את המתרשלים ומזלזלים בזה. וע"ע לקמן בשם הראנ"ח. אלמוג]. ובשו"ת שם משמעון (למהר"ש פולאק) סי' א' האריך בזה, והביא שיש סיוע למנהגם מתלמוד בבלי וירושלמי. ומסיים, האיי מאן דבעי למהוי חסידא, יתעטף בציצית כד עייל שבתא:

ומנהגינו שלא רק בהקבלת שבת ובתפילת ערבית, מתעטפים ומכסים הראש בטלית, אלא אפילו בלכתינו לבית הכנסת (וכ"כ בארבעה קניינים) ובחזרתנו עושים כן, והוא דרך מורא ולכבוד שבת מלכתא, לבלי הסיח הדעת לפנות כה וכה. ובפרט נמצא סמך לעטיפה בחזרה, ממ"ש מהרי"ץ בעץ חיים (ח"א דף קי"א) בשם הרב חמדת ימים וז"ל, אחר צאתו מבית הכנסת ליל שבת, אל יסיח דעתו מקדושת היום אפילו רגע קטן. והחכם עיניו בראשו לידע במעמד הקדוש, אשר בעת ההיא מלאכי עליון

וכבר הזהיר על זה בספר גדי מקולס שכן ראוי לנהוג בכל ליל שבת, שלא יסיר הבגד העליון שלבש כדי לילך לביהכ"נ לערבית, עד אחר שיגמור הקידוש יעו"ש:

עטיפת טלית בפעודת ליל שבת

עוד הוסיף הראנ"ח שם, מה ששמע שהראשונים קדמונינו, היו נוהגים להיות מעוטפים בטלית לבן כל זמן הסעודה, ויושבים באימה ויראה כמלאכי אלהים, ויש שורש ויסוד למנהג זה ג"כ בספר ענייני שבת וכו' ע"ש נברור שהכוונה לסה"ק חמדת ימים, שכן דבריו לקוחים כמעט מילה במילה, מדברי החמ"י בעניין שבת פ"ז אות ה' ובפ"ח אות י'. ונראה שהסתיר את שמו מיראת המלעיזים, כיעויין למהר"י מנזלי זלה"ה בהקיצו ורננו פרק פ"ט מאות ט' ולהלן, ובשו"ת עולת יצחק ח"ב סימן ר"ס, ובמקו"א הארכתי בס"ד. אלמוג]:

וכן רבים נוהגים במשך כל סדר לילי פסחים, להיות עטופים בטלית. וז"ל מהר"ח פלאגי בהגדה של-פסח חיים לראש דף כ"ה ע"ב, יתן דעתו שלא יסיר הבגד העליון, כי אם אחר שיגמור הסדר:

לבישת כובע וחליפה בעת ברכת המזון ובמסכת ברכות דף נ"א ע"א איתא, א"ר זירא א"ר אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של-ברכה, טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף וכו'. ופירשה הגמרא,

משני צדדיו, והשכינה למעלה מהן וכו' יעו"ש:

ואין להקשות מהא דקיימא לן דלילה לאו זמן ציצית, דהכוונה היא שפטור מציצית, אבל אין איסור ללבוש אז ציצית. וגם ליכא בהכי משום נראה כמוסיף, אפילו אם לובשו במיוחד כדי לברך ברכת המזון בלילה. ואדרבה כן הוא דרך החכמים כמו בשאר כל התפילות להתפלל עטופים, ובכיוצא בזה יעשה כל אדם עצמו תלמיד חכם. והטעם כדי לעמוד לפני ממ"ה ברוך הוא, בכובד ראש והכנעה, ולא יפן לכאן ולכאן:

עטיפת טלית בקידוש ליל שבת

בעל מאסף לכל המחנות עצמו הביא מקור מפסיקתא דרב כהנא (פרשה כ"ג עשרת הדברות סימן ו') זכור את יום השבת לקדשו, קידשו בעטיפה. ולשון עטיפה לא מצינו לגבי בגדים, אלא שייך בטלית של-מצוה, ויהיה מכאן סמך להצדיקים הקדושים שהיו מתעטפים גם בשעת הקידוש, כי מפסוק זה זכור את יום השבת לקדשו ילפינן (בגמ' פרק ערבי פסחים) קידוש על הכוס, וגם דרשינן עטיפה, על כן מקיים שניהם יחד יעו"ש עוד:

והמודקדקים נוהגין, שלא להסיר הטלית אחר הקידוש מהא"י טעמא, כמו שכתב הראח"נ בענף חיים על עץ חיים שם דף י"א אות ח', ושכן נהג זקינו מהר"י בדיחי (בעל שו"ת חן טוב, ולחם תודה על שערי קדושה):

וההזדמנות בעלמא, שהוא בכלל ואם תלכו עמי בקרי וכו' (בדברי התוכחה בפרשת בחוקתי):

וגם בשאר ברכות, ובפרט ברכת מעין שלוש, ראוי להקפיד על לבוש נאה, וגם כובע על ראשו, אבל בברכת המזון הוא חיוב מדינא:

ועוד פסק בשלחן ערוך המקוצר (סי' ל"ב ס"ו) וז"ל, לא יברך מעומד, ולא מהלך, אלא מיושב. ואפילו היה הולך בתוך ביתו כשאכל, או שהיה עומד או מיסב, צריך הוא לישב בזמן ברכת המזון, כדי לכוון דעתו ביותר. וגם לא יהא מיסב, שהוא דרך גאווה, אלא ישב באימה. אבל אם היה מהלך בדרך ואוכל, א"צ לישב, לפי שאין דעתו מיושבת עליו. וראוי לירא-שמים ללבוש אז מלבוש העליון, וגם יניח הכובע בראשו, כדי שיהא מורא שמים עליו, ויעורר הכוונה. ואין להתעסק בשום דבר בשעה שהוא מברך, אפילו לפנות דברים מהשולחן, או להחזיק תינוק על ברכיו אז. וכן הביא ביל"י (ח"ג עמ' ער"ב) וז"ל, אף שמעיקר הדין אין חיוב לחבוש כובע ומעיל (חליפה) בעת שמברך ברכת המזון, מכל מקום טוב ונכון לנהוג כן:

עטיפת טלית בברכת המזון בליל שבת ונסיים בדבריו הנלהבים בחיזוק המנהג, של-הרה"ג רבי שלמה שירוי זצ"ל (מתוך הקלטה) וז"ל, היום לצערינו השתנה המצב אצלינו התימנים, השתנה

עיטוף, רב פפא מעטף [בטליתו. רש"י] ויתלב, רב אסי פריס סודרא על רישיה ע"כ. וכן פסקו כלשון הגמרא הרי"ף דף ל"ח ע"א, והטור בסימן קפ"ג:

וזה לשון המשנה ברורה (סי' קפ"ג ס"ק יא), כתב המג"א בשם הב"ח, ירא שמים לא יברך במצנפת (כיפה), רק ישים הכובע על ראשו, ויש נוהגין ג"כ להתעטף בבגד עליון, דכל זה בכלל עיטוף וכו'. וכן נהגו כהיום בישראל בעת ברהמ"ז, שמשימין הכובע על ראשיהן אפילו כשהוא מברך ביחיד בלא כוס. [וקרוב לזה פסק גם השתילי זתים שם סק"כ בשם השל"ה, והוב"ד בשערי שלמה עמוד תקמ"ח הערה ס"ב. ואף עד"ה יש בזה עניינים גבוהים, כיעויין למהר"ש הקרחי בספר סגולות פרק ה' (אות י"א, במהדורת הרב אלמוג שלמה אכלופי)]:

והוסיף בפסקי תשובות (אות ז') וז"ל, כי דימו ברכת המזון לתפילה שמונה עשרה (אלא שזה בישיבה וזה בעמידה), ולכן צריך לשבת באימה וביראת שמים ולעורר הכוונה. ויהיו הכובע שעל ראשו והמעיל העליון (חליפה, וכדו') מסודרים ונקיים, כעומד לפני המלך. ויש שהקפידו ג"כ לחגור עצמם באבנט, כעין עמדם בתפילה:

ומכאן תוכחת מגולה לאלו אשר בשאט בנפש אוכלים ומברכין ברהמ"ז בחוף הים, וכיוצא באלו המקומות, ללא כיסוי גופם כהוגן, וכדין המבואר הכא בפוסקים. והרי גם זה בכלל דבריו החמורים של-הט"ז (סי' קצ"א סק"א) שלא יהיו המצוות אצלינו על צד המקרה

מעשה נפלא סיפר הר"ר שלום אפרים הכהן זלה"ה באחד מבני משפחת קארה שנהג באופן קבוע לברך ברכת המזון על הכוס אפילו כשהוא יחידי. לימים ירד היהודי מנכסיו, ופעם אחת קנה ענבים בהקפה מאחד הגוים באמצעות סרסור יהודי, והכין מהם יין. מפני מצבו הדחוק נתעכב בפרעון חובו ולא פרע את כספו לגוי בזמנו. הלה כעס ופנה לסרסור היהודי בדרישה שימציא לו את כספו. השיב לו הסרסור בוא עמי לבית הקונה. הלכו שניהם ומצאוהו מברך ברכת המזון על כוס יין כשהוא עטוף בטלית ואחוז שרעפים. פנה היהודי לגוי ואמר לו, תראה, היהודי מברך כעת את כרמך. הגוי שהתפעל מאוד ממראה עיניו, נרגע ומחל על חובו. (הובא בזית רענן על שת"ז סימן קפ"ב סק"ד):

העולה מכל האמור, ראוי להחזיר עטרה ליושנה, ובכל לילי שבתות וימים טובים לברך ברכת המזון עם טלית גדולה מצוייצת, ולפחות יתעטף בה המברך בקול רם, כמנהגינו שמכבדים את הגדול שבחכמה בין המסובין לברך ברכת המזון. ובודאי שהדבר יועיל למברך להתרכז בברכות, ואף ישפיע לסובבים אותו, מעלת וחשיבות ברכת המזון:

המצב לגמרי לגמרי. ואף אחד לא יכול להגיד, לא נכון. היום לצערינו אנחנו לא הולכים בדרכי אבותינו, לא. אפילו דתיים ואפילו שיהיה מה שיהיה, סוטים לדרך אשכנזי, לדרך ספרדי, לדרך הודי, לדרך אמריקאי. זה דרך זה, זה ישיבה זו, זה ישיבה זו. אנחנו צריכים לקיים דבר אחד, **מעשה אבותינו בדינו**. אבל לצערינו, אין. היום אתה תראה רק אחדים אחדים אחדים, שהולכים בליל שבת עם הטלית, למרות שכל התימנים, תשאל תימנים מסוף התימן ועד סופו, לא הולך תימני בלי הטלית, לא ביום ולא בלילה, ולא בבוקר ולא בערב, ולא בשוק ולא ברחובות, הולכים עם הטלית תמיד תמיד, בעבודות, בכל, היו הולכים רק עם הטלית. היום אתה תגיד לו, הוא יצחק עליך. זאת אומרת, אם אתה מתעטף בטלית והולך ביום השבת ממקום למקום, הוא עושה ממך צחוק. בתימן היינו מקדשים, אני מאמין שבכל ערי התימן, מקדשים בליל שבת עם הטלית. נכנסים בליל שבת ואומרים שלום עליכם ואשת חיל, מזמור לדוד, ואומרים הכל עם הטלית, עד שגומר לקדש מעביר הטלית. **בברכת המזון אחרי הסעודה, מתעטף בטלית**. הוא לא יברך ברכת המזון והוא ככה, אלא מתעטף בטלית, ע"כ:

הרה"ג יואל סיאני שליט"א

ראש ישיבת נחלת אבות ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, ירושלם

דין רוב תשמישו בהכשרת כלים

וכתב ע"ז הר"ן שהרי"ף לגבי דברים שהשתמש בהם על ידי האור דמלבנן, לא חילק בין חמץ לשאר איסורין, ומשמע דס"ל דאף לענין חמץ דינן כן. כלומר דחמץ חשיב איסורא בלע, משום דשמו עליו קודם שנבלע בכלים, וכמ"ש הרמב"ן הנז"ל בדברי הר"ן ורק קדשים שבשעת הבליעה לא היה שם איסור עליו, שעדיין לא נקרא נותר, חשיב התירא בלע ואינו צריך ליבון, כמבואר בע"ז (ע"ו ע"א). וכי בעו מיניה מרב אשי (בפסחים שם) סכיני דפסחא היכי עבדי להו, לא לענין חמץ בלבד שאלו, אלא ה"ה לכל האיסורים. אלא לפי שהיו עסוקים בהל' פסח, שאלו כן. וממילא מסקנת הגמ' דמגעילן ברותחין בכלי ראשון, היא בין בחמץ ובין בשאר איסורין:

וא"כ אע"פ שהסכין לפעמים משתמשים בו ע"י האור, מ"מ סגי ליה בהגעלה, משום דאזלינן בכל כלי בתר רוב תשמישו. שהרי צלוחיות וכדו' דשנינו בהן מדיחן, א"א שלעתים רחוקות לא ישתמש בהן בחמין, ואפ"ה סגי להו בהדחה, עכת"ד הר"ן:

גם הב"י הביא דברי הרי"ף הללו, וכתב דס"ל שכל כלי הולכים בו אחר רוב

כתב השו"ע (סי' תנ"א ס"ו) כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו. הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירווי שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן ע"כ. וכתב הרמ"א, ויש מחמירין להגעיל הקערות בכלי ראשון, וכן הוא המנהג. וכן בכל דבר שיש לחוש שמא משתמש בו בכלי ראשון, כגון כפות וכדומה לזה ע"כ:

מקור הדין

הרי"ף בפרק כל שעה (פסחים ל' ע"ב) כתב, נקוט האיי כללא בידך, כלים שהשתמש בהם חמץ כל השנה בכלי ראשון, צריך להגעילם בכלי ראשון. ואלו שהשתמש בהם בכלי שני, כגון קערות וכיו"ב, משהו אותם במים חמים בכלי שני. ואח"כ הביא דברי הגמ' בע"ז לגבי הלוקח כלי תשמיש מן הגויים, דברים שלא השתמש בהם כל עיקר, מטבילין והן טהורין. ודברים שהשתמש בהם ע"י צונן, כגון כוסות צלוחיות וקיתוניות, מדיחן ומטבילין והן טהורין. ודברים שהשתמש בהם ע"י חמין, כגון יורות וכדו', מגעילין ומטבילין והן טהורין. ודברים שהשתמש בהם ע"י האור, כגון שפודין ואסכלאות, מלבנן ומטבילין והן טהורין, עכ"ד:

דעת האוסרים

המור כתב בשם אבי העזרי שצריך להכשיר כל הקערות בכלי ראשון, לפי שפעמים כופין אותן במחבת כשהוא על האש. וכתב הב"י שכן היא דעת התוס' בע"ז (ע"ד ע"ב) והמרדכי בפרק כ"ש. וכן פסק הרמ"א:

טעם המתירים

בטעם הא"י דינא דאזלינן בתר רוב תשמישו ואין מחמירין כמו המיעוט, כתב החזו"א (או"ח סי' קי"ט סקט"ו) בשם הרמ"ע, דכיון שידוע שבתוך מעת לעת לא השתמשו בו חמין אלא קודם מעל"ע, ומן התורה מותר להשתמש בו בלא הגעלה שהרי נטל"פ מותר, ורבנן אסרו נטל"פ לכתחילה (דהיינו לא להשתמש בכלי ללא הכשרה), והקילו לזה שרוב תשמישו בצונן. וכן משמע מתשובת הרשב"א הנז"ל וז"ל, כל שאינו בן יומו מותר, ולפיכך לא הלכו בהם חכמים אלא אחר רוב תשמישו ע"כ:

והוסף החזו"א, דאם יש לו ספק אם נשתמש בו חמין בתוך מעת לעת, וכ"ש אם נשתמש בודאי בתוך מעל"ע, צריך הגעלה. גם המשנ"ב (סקמ"ו) כתב דאם ידוע שבתוך מעל"ע השתמשו בו חמין בכלי ראשון ממש, אע"פ שעיקר תשמיש שלו תמיד הוא ע"י עירו או בכל שני, צריך הגעלה בכלי ראשון דוקא אליבא דכו"ע. ואם ע"י אור, צריך ליבון עכ"ד. והעיר ע"ז החזו"א

תשמישו, ושכך הם דברי הרמב"ם (חו"מ פ"ה הכ"ד) שכתב כדברי הרי"ף:

ויש להעיר דהראיה שהביא הר"ן מסכין דסגי ליה בהגעלה משום דאזלינן בתר רוב תשמישו, אינה ראייה לדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם ס"ל דחמץ מיקרי התירא בלע, וכמו שהוכיח המ"מ (בפ"ה הכ"ג) מדהזכיר כאן בסכינים הגעלה, ואלו בלוקח סכין מן הגוי הצריכו ליבון (הל' מאכ"א פ"ז ה"ז), ובהל' חמץ ומצה לא הזכיר ליבון כלל, ומשמע דס"ל חמץ התירא בלע, דלא כדעת הרמב"ן והרי"ף כפי שביאר הר"ן, ובהתירא בלע לא בעי ליבון כלל אף היכא דבלע ע"י האור, כמבואר בע"ז (ע"ו ע"א):

גם הרשב"א בתשובה (הוב"ד בב"י סוס"י תנ"א) נשאל בענין כוסות של-מתכות שמשמשין בהן כל השנה, אם יספיק בהם הדחה, או נחוש כי לפעמים מניחין אותן על האש לחמם בהם יין ונותנים שם לחם ויצטרכו הגעלה. והשיב דמשורת הדין נראה שאינו צריך אלא הדחה, כמו ששנינו בברייתא כוסות וצלוחיות מדיחין ומטבילין והן טהורין, שאע"פ שפעמים עושין כן כמו שאמרת, כל שאינו בן יומו מותר, ולפיכך לא הלכו בהם חכמים אלא אחר רוב תשמישו. ומ"מ עכשיו נהגו להגעיל את הכל, משום חומרא דחמץ עכ"ד. ומבואר דס"ל דמעיקר הדין הולכים אחר רוב תשמישו. נמצא דדעת הרי"ף הרמב"ם הר"ן והרשב"א, דאזלינן בתר רוב תשמישו. וכן פסק השו"ע:

(קכ"ב סק"ד) דגם בספק יש להחמיר, והרמ"א כתב, וי"א דאפילו אינה בת וכמ"ש כאן:

ואלו לקמן (סי' ק"ג ס"ו) כתב השו"ע שאם שמו פלפלין בקדירה של-איסור שאינה בת יומה, הכל אסור, דחורפיה משויא ליה לשבח. וכבר תמה ע"ז הט"ז (סי' צ"ו סק"י). והפמ"ג (במש"ז צ"ו סק"י) כתב בדעת השו"ע לחלק בין התירא לאיסורא. דבהתירא יש תרתי לטיבותא, נ"ט בר נ"ט ואינו בן יומו, ולכך החמיר השו"ע דוקא בבן יומו. משא"כ באיסורא (סי' ק"ג) דנ"ט בר נ"ט דאיסורא אסור, החמיר השו"ע אף באינו בן יומו, עכ"ד. ולפי הפמ"ג אין חילוק בין בלע בדרך בישול לבלע בדרך של-דוחקא דסכינא. וא"כ לפי"ז למ"ד דחמץ חשיב התירא בלע, יהיה מקום להקל לסמוך על רוב תשמישו אף היכא שנשתמש בדבר חריף. אבל למ"ד דחמץ חשיב איסורא בלע, וכמו שפסק השו"ע (סי' תנ"א ס"ד) לענין כלים שמשתמשים בהם ע"י האור שצריכים ליבון, אין להקל כשמשמש בדבר חריף, ויש לחשוש למיעוט תשמישו, וכמ"ש החזו"א:

אמנם בחידושי הרע"ק (סי' צ"ו ס"ג) כתב חילוק אחר בדברי השו"ע, והוא, דיש חילוק בין בלע בדרך בישול לבין בלע בדרך של-דוחקא. ומשום כך בסי' ק"ג החמיר השו"ע אף באינו בן יומו, משום דאיירי בבישול, וכלשון השו"ע שם, שאם שמו פלפלין בקדירה של-איסור, וכתב הש"ך בבישול. משא"כ היכא דבלע על ידי דוחקא, כתב השו"ע

בספר מגן האלף כתב סברא אחרת בזה, דמסתמא ישתמש בפסח כדרך רוב תשמישו בכל השנה. דהיינו שאם רוב תשמישו בכלי שני ומיעוטו בכלי ראשון, מסתמא ישתמש בו בפסח בכלי שני, ולכך מהני ליה הכשרה בכלי שני. ובזה רצה ליישב לפוסקים האוסרים נותן טעם לפגם בפסח (הרמ"א סימן תמ"ז סעיף י'), דלסברת הרמ"ע צריך לחשוש למיעוט תשמישו. ולדבריו ניחא, משום דלא חיישינן שישתמש בפסח כמיעוט תשמישו:

דבר חריף

עוד כתב החזו"א דכיון דכל רוב תשמישו הוא על יסוד נותן טעם לפגם, א"כ אם משתמש בדבר חריף בקדירה זו שאינה בת יומה, נפל ההיתר הזה וצריך להחמיר להכשירו כמו המיעוט, עכ"ד:

והנה דין זה תלוי לכאורה בפלוגתא דרבוותא קמאי הנז"ל האם חמץ חשיב איסורא בלע (כשיטת הרמב"ן, וכן הרי"ף לפי ביאור הר"ן) או התירא בלע (כשיטת הרמב"ם). דהנה ביורה דעה (סי' צ"ו ס"א) סתם השו"ע שצנזן שחתכו בסכין של-בשר בן יומו, אסור לאכלו בחלב, וי"א דה"ה לאינו בן יומו. ושם בס"ג כתב שתבלין שנידוכו במדוכה של-בשר בת יומה, אסור לאכלם בחלב.

כלל בעניין אם רוב הבליעות היו היתר ומיעוט איסור:

חידוש לקולא שכתב מהרי"ן

מהרי"ן בשו"ת פעולת צדיק (ח"א סימן (קע"ד) קע"ב, מהדורת הרשי"ה) נשאל לגבי הכלי שמבשלים בו את היין שרוף, ולפעמים מבשלים בו דייסא או לשין בו עיסה של-חטים, כיצד תהיה הכשרתו. והשיב וז"ל, נלע"ד דהדבר תלוי ברוב תשמישן. אם רוב תשמישן בדבר שיש בו חשש חמץ, בודאי צריך להגעילו. ואם אין רוב תשמישן בחמץ, אין לחוש, דהא אפי' להשתמש בו בפסח א"צ להגעלה, עכ"ד בנוגע לעניננו:

ומבואר דס"ל דאזלינן בתר רוב תשמישו להקל גם לענין אם רוב תשמישו בהיתר ומיעוט באיסור, דא"צ הכשרה כלל. ונפקא מינה למיחם של-מים, שלפעמים נותנים עליו לחם וכדו' לחמם, דמאחר ורוב תשמישו הוא למים, יכול הוא להשתמש בו בפסח ללא הכשרה כלל, וכן בכל כה"ג. משא"כ לפי מ"ש החזו"א, בודאי צריך להגעילו בחמין. וכבר כתבנו לעיל שמדברי הראשונים מתבאר כדברי החזו"א. אמנם מצד הסברא שכתב הרמ"ע (הנז"ל בדברי החזו"א) דטעמא דאזלינן בתר רוב תשמישו הוא משום דנטל"פ מותר מן התורה, ורק רבנן אסרו לכתחילה והתירו בזה לילך אחר רוב תשמישו, יש מקום לומר ג"כ שהקילו לילך אחר רוב תשמישו אף היכא שרוב תשמישו בהיתר ומיעוט

(סימן צ"ו ס"א) לגבי צנזון שתי דעות, ולגבי תבלין (שם בס"ג) הכריע השו"ע להקל באינו בן יומו, בצירוף הפוסקים דס"ל דרך בצנזון דוחקא וחרף מפליט ולא שאר תבלין, עכ"ד. ולפ"ז יש לחלק בין אם בישל דבר חריף בקדירה שאינה בת יומה, דבזה אמרינן שנפל ההיתר של-רוב תשמישו, ויש להחמיר בו כמו המיעוט. לבין אם הניח דבר חריף בכלי בלי בישול או אפי' ע"י דוחקא, דיש להקל באינו בן יומו לילך אחר רוב תשמישו:

חילוק נוסף בדין זה

כתב החזו"א (שם) דלא אזלינן בתר רוב תשמישו אלא בחילוף צונזן וחמין, או בחילוף בישול ותשמיש ע"י האור, ובזה הקילו חכמים להכשירו כמו רוב תשמישו. (דהיינו, כלי שרוב תשמישו בצונזן ומיעוט תשמישו בחמין, די לו בהדחה וא"צ הגעלה. וכן כלי שרוב תשמישו בחמין ומיעוט תשמישו ע"י האור, די להכשירו בהגעלה וא"צ ליבון). אבל כלי שרוב תשמישו בהיתר ומיעוט באיסור, ודאי צריך הכשר אפי' אינו בן יומו. ולכן לא שייך להתיר מדוכה שנידך בה חמץ פעם אחת משום שרוב תשמישה בתבלין עכ"ד:

ובאמת הכי משמע מדברי הר"ן והרשב"א הנזכרים לעיל שכתבו דין זה על אופן הבליעה אם בצונזן או בחמין או על ידי האור, ולא דיברו

באיסור, ומסתברא דע"ז סמך מהרי"ץ
בחידושו:

חידוש לחומרא שכתב החכמת שלמה

בדרכי תשובה (סי' קכ"א סקפ"ג) הביא בשם החמודי דניאל בעובדא דכלי של-בדיל שנפל נר חלב עם אש לתוכו ונשתהה קצת ונטף חלב ממקום האש על הכלי, וכתב דלכאורה כיון שהאש שורף במקום החלב לא מהני הגעלה, דהוי בולע ע"י האור. והביא ג"כ בשם הפמ"ג (בשפ"ד סי' צ"ב סק"ח) בכה"ג שצריך ליבון. וכ"כ בשו"ת בית אפרים. וכתב ע"ז בדרכי תשובה דמבואר בדבריהם שאף שדרך הכלי להשתמש בו תמיד ברותחין ולא באור ורק פעם אחת אירע שנבלע בו ע"י האור, צריך ליבון. ויעו"ש שהביא בשם ספר מנחת יצחק (ממאהליב) שתמה ע"ז, דמאחר ונבלע בו חלב פעם אחת ע"י האור, הולכין אחר רוב תשמישו וסגי בהגעלה. וציין לעיין בחכמת שלמה שהסכים עם הפמ"ג דצריך ליבון, עכת"ד:

ודברי החכמת שלמה הביאם הדרכי תשובה (שם סק"ד) שראה בספר אחד שתמה על דברי הפר"ח במ"ש שאם נפל נר של-חלב דלוק על כלי עץ דהוי תשמישו ע"י האור דאין לו תקנה בהגעלה ואסור להשתמש בו אפי' צונן. ותמה ע"ז הרי רוב תשמישו אינו ע"י האור, וא"כ סגי ליה בהגעלה. והחכמת שלמה דחה דבריו, דזה לא דמי להא דאמרינן בעלמא

דהולכין בתר רוב תשמישו, דשם אמרינן הכי בכלי שנאסר בלא"ה אף שלא ע"י האור, ומשו"ה אמרינן דמהני ליה הגעלה, דמיגו דמהני ליה הגעלה להפליט האיסור שנבלע בו שלא ע"י האור, מהני ג"כ למה שנבלע בו ע"י האור, כיון דהוי רק מיעוט תשמישו. משא"כ היכא שלא נאסר הכלי רק השתא ע"י האור, לא שייך הגעלה, שהרי לא בלע איסור שלא ע"י האור, ולמה שבלע ע"י האור לא מהני הגעלה וצריך ליבון עכת"ד:

ולענ"ד זהו חידוש גדול בהבנת כלל זה. ולדבריו יוצא דמה שכתבו הראשונים (הרשב"א והר"ן) דאזלינן בתר רוב תשמישו, הוא דוקא בכי האיי גוונא שהשתמשו בכלים כל הזמן בחמץ אלא דלפעמים השתמשו באופן אחד ולפעמים באופן אחר דאז אזלינן בתר רוב תשמישו. ולולי דברי החכמת שלמה מסתברא דמה שהחמירו האחרונים (חמודי דניאל, פרי מגדים ופרי חדש) הוא משום דלא סבירא להו באיסורים דאזלינן בתר רוב תשמישו, אלא חיישינן למיעוט ולכך צריך ליבון:

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קט"ז אות ג') הביא בקצרה דברי הדרכי תשובה, וסיים דכן מורה סתימת הפוסקים יעו"ש. ותמוה הוא, דלכאורה סתימת הפוסקים אינה כן. וגם מלשון הרשב"א הנז"ל שנשאל לגבי כוסות של-מתכות שמשתמשים בהם בצונן ולפעמים מניחין אותן על האש לחמם בהם יין ונותנים שם לחם, וכתב דאזלינן בתר רוב תשמישן

ולפי הר"ן דס"ל דאזלינן בתר רוב תשמישו, אין חילוק בין חמץ לשאר איסורים:

אבל השו"ע פסק (סי' תנ"א ס"ו) דאזלינן בתר רוב תשמישו, ומ"מ לגבי סכינים חילק. בהל' פסח (שם ס"ג) כתב דסכינים מגעילין בכלי ראשון ומותרים, וביו"ד לענין שאר איסורים (סי' קכ"א ס"ז) כתב שסכינים מלבנן אם רוצה להשתמש בהם בחמין (ובשלמא לפי הרמב"ם שגם חילק כה"ג, לא קשה מידי, כיון דס"ל דחמץ מיקרי התירא בלע). ועיין בגליון מהרש"א (ביו"ד שם) שדן בדברי השו"ע, ונשאר בצ"ע:

ובמשנ"ב (ס"ק י"ט) העיר בדעת השו"ע בעניין סכינים, דבפסח פסק שמגעילין ובשאר איסורים פסק שמלבנן, וכתב דהשו"ע היקל בסכינים בפסח, משום שי"א שאפי' כלים הבלועים מחמץ ע"י האור א"צ אלא הגעלה משום דס"ל דחמץ מיקרי התירא בלע, וגם י"א שסכינים אין להם דין בלע ע"י האור כיון שרוב תשמישן הוא אינו ע"י האור ואזלינן בתר רוב תשמישו, עכת"ד:

ולפי דברי המשנ"ב מתבאר דמה שפסק השו"ע דאזלינן בתר רוב תשמישו, הוא דוקא בחמץ, מפני שיש לצרף דעת האומרים דחמץ התירא בלע (אע"פ שהשו"ע עצמו ס"ל דחשיב איסורא בלע כנז"ל). אבל בשאר איסורים דודאי איסורא בלע, לא ס"ל לשו"ע להקל לילך

וא"צ הגעלה, לא משמע כדברי החכמת שלמה:

והנע עצמך, כלי שבדרך כלל מבשלים בו ירקות וכדו' (לא חמץ), ולפעמים משתמשים בו חמץ ע"י האור, דלפשוט דברי הפוסקים כלי זה טעון הגעלה ולא ליבון, כיון שרוב תשמישו הוא בחמין. ואלו לפי החכמת שלמה כלי זה טעון ליבון אף למ"ד דאזלינן בתר רוב תשמישו, מאחר ומה שרגילים לבשל בו ירקות אין זה חמץ וא"צ הגעלה כלל, והכלי נאסר לפסח רק בגלל שבלע חמץ ע"י האור, ולזה לא מהני הגעלה, וא"כ כלי זה צריך ליבון. וזהו חידוש גדול:

ויותר מזה, חידושו של--מהרי"ץ וחידושו של-החכמת שלמה מנוגדים זה לזה מן הקצה אל הקצה. דלפי מהרי"ץ כלי זה לא יצטרך הכשרה כלל, מאחר ורוב תשמישו הוא בהיתר. ואלו לפי החכמת שלמה כלי זה טעון ליבון. ולפי הבנת שאר הפוסקים כלי זה טעון הגעלה. נמצאנו למדים דעכ"פ דין זה טעון ליבון:

אם יש חילוק בין חמץ לשאר איסורים

לפי השו"ע, חמץ מיקרי איסורא בלע, שהרי כתב (סי' תנ"א ס"ד) דכלים שמשתמשים בהם ע"י האור צריכים ליבון, וכדעת הרי"ף והר"ן, ודלא כדעת הרמב"ם שלא הזכיר ליבון בהל' חמץ ומצה, משום דס"ל דחמץ מיקרי התירא בלע (וכמ"ש המ"מ חו"מ פ"ה הכ"ג).

בש"ע. ותלת מילי מעלייתא נתחדשו
בזה:

א. חידושו שלמהרי"ן, שהולכים בכלי
אחר רוב תשמישו גם היכא שרוב
תשמישו בהיתר ומיעוטו באיסור,
וממילא בכה"ג א"צ הכשרה כלל:

ב. חידושו שלמהכמת שלמה, דהיכא
שמשותפים בו בהיתר ומיעוטו
באיסור ואפי' רק פעם אחת, צריך
להכשירו באופן החמור שלמהמיעוט,
מאחר והתשמיש שלהיתר אינו נכנס
בחשבון כלל:

ג. חידושו שלמהמשנ"ב בדעת השו"ע,
שכלל זה הוא רק בחל' פסח, דאז יש
לצרף דעת הסוברים דחמץ חשיב התירא
בלע, וממילא בשאר איסורים יש להחמיר:

בתר רוב תשמישו. וזהו חידוש גדול
לדינא (וזה ג"כ שלא כדעת הר"ן הנז"ל.
מה גם שבשו"ע יו"ד סי' קכ"א ס"ג כתב,
דיני הגעלה וליבון הלא הם כתובים בהל'
פסח ע"כ, ומשמע דגם דין רוב תשמישו
שייך ליו"ד לענין שאר איסורים):

ועוד צ"ע, לפ"ז מדוע הרמ"א אינו חולק
על השו"ע לגבי סכינים ואומר
שצריך ללבנן, שהרי הרמ"א חולק (בס"ו)
וס"ל דלא אזלינן בתר רוב תשמישו, וא"כ
לדבריו סכינים צריכים ליבון וכמו בשאר
איסורים. והדבר צריך תלמוד:

לסיכום

נקיטין לדינא, דכל כלי הולכין בו אחר
רוב תשמישו, כמבואר

❦ מצות ולמען תספר ❦

הגאון רבי נסים רצאבי זלה"ה סיפר, שנהגו בקהילת רצאבה ללמד את ילדי
המדרש, בין פורים לפסח, פיסקא אחר פיסקא מההגדה, וקראו ללימוד זה
תַּפְּלָלוּ, על שם שלומדים מה שכתוב בַּתְּפִלָּא, כמו שכתב בנו הגאון רבי
יצחק רצאבי שליט"א באגדתא דפסחא פרי עץ חיים אות קע"ד:
בקהילת רדאע נהגו שלאחר סעודת חול המועד, ישבו בני הבית מסובים
בצוותא חדא, שחים בדברי תורה, ומסבירים לנשים ולקטנים את דיני החג
בצורה מוחשית, עניין הסוכה בסוכות, ועניין ניסי יציאת מצרים בפסח, כמו
שתיאר ר"ש עמיהוד הי"ו בסידור שיח שפתותינו ח"ב דף תקל"א:

דברי חפץ



חקרי הלכה



הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א
אב"ד ורב הגבעה הצפונית, מודיעין עילית

שיטת הרמב"ם בגדר ברכת האילנות ונוסחתה

בהן בני אדם, דהיינו שהאילן ניתן כדי ליהנות ממנו בפירות, ומברכין בתחילת הפריחה. אבל לגירסת להתנאות בהן, מה ברכה היא זו:

והנראה בס"ד דז"ל הרמב"ם ברכות פ"י הי"ג, הרואה בריות נאות ומתוקנות ביותר ואילנות טובות, מברך שככה לו בעולמו. היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים, מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם. ובהוצ' פרנקל הנוסח, כדי להתנאות* בהן בני אדם:

והנה הרמב"ם הביא הלכה זו עם ההלכה של-הרואה בריות נאות ואילנות טובות שמברך ברוך שככה לו בעולמו, וע"ז הביא דהיוצא לשדה וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך וכו', ומשמע שאף ברכה זו היא על עצם הנאת המראה הטוב של-הפריחה והניצנים, כמ"ש קודם לגבי הרואה בריות טובות ונאות ביותר, וכמ"ש הטור סי' רכ"ה בשם הראב"ד, הביאו בהגמ"י שם אות ח', דומיא דבריות נאות שיש הנאה לרואה ע"כ, כך גם כאן הברכה היא על הנאת המראה. והרואה

(א) **בגמ'** ברכות מ"ג ע"ב, האיי נרקוס דגנוניתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, דדברא בורא עשבי בשמים. אמר רב ששת, הני סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים. אמר מר זוטרא, האיי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא, אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות. אמר רב יהודה, האיי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, מנין שמברכין על הריח, שנאמר כל הנשמה תהלל יה וכו'.

והנה כל הסוגיא הזאת עוסקת בברכת הריח, ובתוכה ישנה למימרא זו דרב יהודה דברכת האילנות. וצ"ב מה ענין זה לפרק זה ולסוגיא זו, הלא עניינה ברכת הראייה, והיה לו לשנותה בפרק הרואה, ומהו זה שהובאה מימרא זו בפרק זה באמצע ברכות הריח. [ורב יהודה לא הוזכר כלל במימרות הקודמות]:

עוד צ"ב נוסח הברכה בגירסא דגמרא דידן, להתנאות בהן בני אדם. דבשלמא הנוסח שאנו אומרים כדי ליהנות

* וז"ל מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף קע"ו סוף ע"א, להתנאות וכו', כן גירסת הרמב"ם כת"י והתכאליל, והוא כמו ליהנות ע"כ, ואכמ"ל. יב"ן:

אילנות טובות שמברך שככה לו בעולמו, הברכה היא על האילן הנאה בפירותיו או בענפיו הנאים ביותר. ואלו כאן הברכה היא על מראה הפריחה והלבלוב, כלשון הרמב"ם אילנות פורחות וניצנים עולים:

וזהו הנוסח אילנות טובות **כדי להתנאות בהם** בני אדם, דהיינו בנויו של-אילן ולא בהנאת המאכל, וזהו ליהנות בהם דייקא, באילנות עצמן:

ואתי שפיר דברכה זו נמצאת כאן בסוגיא בהדי ברכות הריח, ולא בברכות הראייה בפרק הרואה, משום דהכא היא מעין ברכות הנהנין, וכמו שמברכים על הריח משום כל הנשמה וכו', כך מברכין על הנאת המראה, וכמ"ש חז"ל בפסחים דף כו. קול ומראה וריח, מעילה הוא דליכא, אבל איסורא איכא [ועיין ברכות דף נז. שלושה דברים משיבין דעתו של-אדם, קול מראה וריח]. והיינו משום עצם הנאת המראה כמו בריח. וזהו דמייתי לה הכא, דהוא דבר שהנשמה נהנית ממנו. [אך אינו דומה לברכת הריח, שהיא הנאה חדשה בכל פעם שמריח, אבל כאן עיקר הנאת המראה היא בפעם הראשונה שיוצא לשדה ורואה מראה זה]:

ובזה נראה דלפי זה לא סגי בפרי אחד או שנים, אלא כלשון הרמב"ם אילנות פורחות וניצנים עולים, וכלשון הגמ' אילני דקא מלבלבי, שרואה מראה טוב בריבוי הפריחה והניצנים, ולא שמחפש פרח אחד או שנים שיהא לברכה על מה לחול:

(ב) ואמנם הטור סי' רכ"ו כתב, היוצא בימות ניסן ורואה **אילנות**

שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם. ואם איחר לברך עד אחר שגדלו פירות, לא יברך עוד ע"כ. הרי דסגי בהוצאת פרח, ולא כלשון הרמב"ם שראה אילנות פורחים וניצנים עולים:

והנה מקור דברי הטור הוא בדברי מהר"ם הלכות ברכות, ומשם במרדכי [תלמיד מהר"ם] פרק כיצד מברכין רמז קמ"ח וז"ל, וחזי אילני דמלבלבי, בפעם ראשונה בשנה שמוציאין פרח. וכתב ה"ר יוסף דה"ה אם לא ראה עד כי גדלו הפירות שצריך לברך כך ע"כ. וכ"ה גם במהר"ם שם, דאם גדלו הפירות צריך לברך. והיינו דס"ל דהברכה היא ברכת השבח והראייה, על שהקב"ה ברא בריאה כזו של-אילן המוציא פירות, ליהנות בהן בני אדם. ולכן ס"ל דאף בגדלו הפירות שעדין עיקר הנאתן קיימת, מברכים. וזהו דס"ל למהר"ם דמברכים אף בפרח אחד, שהרי אין הברכה על הפרח, אלא הוא רק לסימן שזה האילן מוציא פירות בשנה זו:

ולא כן נראה שיטת הרמב"ם שמברך על הנאת המראה מהאילן המלבלב, לא סגי בפרח אחד, אלא כלשון הגמ' והרמב"ם אילנות פורחות וניצנים עולים. ומעתה אין לדון כלל ביצאו הפירות שיברך ברכה זו, שהרי לא נתקנה הברכה אלא על מראה הפרחים הנאים [ומטעם זה מסיק הטור דלא יברך כשגדלו הפירות]. אלא מברך על אילנות טובים וגמורים על המראה שלהם, ברוך שככה

פרחים שבגנות, שהן ניצנים עולים, וכפי שנתבאר דהברכה היא על המראה הנפלא שבפרחים, ולכן הביא הרמב"ם הברכה גם על הגנות ששם גדילין הפרחים:

וב"ה להדיא בספר הפרנס סי' שצ"ו, וחזי אילני דמלבלבי, שמוציאים ריח טוב ע"כ. ולהאמור הדברים מאירים, דזהו שבא דבר זה בסוגיין גבי ברכות הריח, לומר שמברכים ברכה זו על פרחים אלו המוציאים ריח טוב:

(ד) וישו"ר יותר מזה להיעב"ץ במור וקציעה סי' רכ"ה ד"ה והוא, שכתב, דהא לא מברכין [שהחיינו] על חידוש ציצין ופרחין הנאים במראה ואין עשויין אלא לנוי ויפוי הגנות. אמנם ברכת שלא חיסר בעולמו [ברכת האילנות] אולי י"ל שמברכין עליהן כשרואה אותן בתחילה ביומי ניסן בעת חידושן, כדרך שמברך על אילני סרק דמלבלבי אע"ג דלא חזו לאכילה גם לא לריחא, אלא אחזותא הוא דמברך ע"כ. הרי דס"ל דברכה זו היא על המראה, ולכן מברכים אף על אילני סרק ופרחים, ואף לא בעינן פרחי ריח:

מ"מ לדידן דנקטו האחרונים דלא יברך על אילני סרק רק על אילני מאכל, וכמ"ש המשנ"ב סי' רכ"ו סק"ב, משום דחיישינן לשיטות שלא נתקנה הברכה אלא רק משום ההנאה מאילני מאכל [ולשיטה זו אף אחר שגדלו הפירות מברכין, עי' משנ"ב שם סק"ד]. ואמנם לדידן לחומרא נקיטין דאין לברך אחר שגדלו הפירות, ולא על אילני סרק. ומ"מ יש לחזר אחר ריבוי אילנות ופריחה, ליהנות מהמראה, וכמו שנתבאר:

לו בעולמו, כמו שהביא הרמב"ם קודם, ומברך אותה תמיד, או משלושים יום לשלושים יום, הואיל וזהו המראה הנאה שלהם הקבוע. אך על פריחת האילן שהיא זמנית, כמו ריח, מברך רק ביומי ניסן בראשונה, שלא חיסר בעולמו כלום, אפי' להנאת פריחה זו:

(ג) והנה הגרע"א ז"ל בגליון הש"ע סי' רכ"ו נסתפק אם על אילנות ערלה מברכין, כיון שלא ניתנו ליהנות בהן [והספק הוא אם מברך על מנהגו של-עולם, או על עץ זה]. וסתימת הפוסקים משמע שמברכים. ואמנם להאמור דהברכה היא על הנאת ראיית הפרחים, הלא הנאה זאת מותרת אף בערלה, וא"כ בודאי אף בשל-ערלה מברכין. ושו"ר כן במקור חיים להחזו"י סי' רכ"ו, דלכן מברכין אף בא"י על אילן ערלה, משום דנהנים בראיתו:

והנה האחרונים דנו על כמה אילנות מברכין, שנים או שלושה, או דביעבד סגי בפרח אחד. ולהאמור כפי המוכח מהגמ' והרמב"ם, עיקר הברכה על נוי הפריחה והא אילני דקא מלבלבי. וזהו כשיטת שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' כ"ח שאין לברך אלא על ריבוי אילנות, והביאו הברכ"י סי' רכ"ו סק"ב. א"כ עדיף לעולם להמתין עד שעה שיהא אילן נאה בפרחיו וניצניו ויברך עליהם, ולא באופן שצריכין לחפש ולבדוק אחר הפרחים שבאילן:

והנה מלשון הרמב"ם היוצא לשדות או לגנות וראה אילנות פורחות וניצנים עולים, משמע דמברכין לעולם על

הגאון רבי חיים מגורי שליט"א

ראש ישיבת עטרת שלמה ורב ביהמ"ד בית מהרי"ץ, נתיבות

בגדר מצות תשביתו

דפליגי תנאי בגדר מצות תשביתו, אי הויא מצוה בקום עשה להשבית חמץ, או דהויא בגדר איסור עשה להשהות חמץ ברשותו. שלדעת רבי יהודה דס"ל שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הויא מצות תשביתו בקום עשה, ולכן שייך ע"ז נעשית מצותו, ואפרו מותר. אבל חכמים דס"ל דהשביתו בכל דבר, גדר תשביתו הוא דהוי איסור עשה, שאסור להשהות החמץ ברשותו. ולכן לדעת חכמים אין שייך בחמץ נעשית מצותו, ואפרו אסור:

אכ בדברי המנחת חינוך מבואר דגם לצד דהמצוה היא בשב ואל תעשה, אין הביאור דהויא בגדר איסור עשה, אלא הויא מצוה קיומית שמקיים כל רגע ורגע במה שהחמץ מושבת ואינו ברשותו. דעיין שם שכתב דנפקא מינה נמי לעניין אי בעיא הך מצוה כוונה, לדעת הסוברים מצוות צריכות כוונה. דאי הויא המצוה בקום עשה, בעיא כוונה. ואי הויא מצוה בשב ואל תעשה, לא בעיא כוונה, כדין כל המצוות שהן בשב ואל תעשה. והנה אי הויא מצות תשביתו בגדר איסור עשה, פשיטא שאין לדון כלל לעניין כוונה לצאת יד"ח:

והנה המנחת חינוך כתב עוד לדון לעניין נשים במצוה זו. דאי המצוה היא בקום עשה, יש להסתפק אי

כתב החינוך (מצוה ט') במצות השבתת חמץ, להסיר כל לחם חמץ ממושבותינו ביום ארבעה עשר בניסן, שנאמר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתכם. ופירוש ראשון, קודם לפסח ע"כ:

עיי במנחת חינוך (שם) שחקר בגדר עשה דתשביתו, האם המצוה היא בקום עשה להשבית חמץ, או דילמא המצוה היא בשב ואל תעשה במה שהחמץ מושבת מרשותו, שאין ברשותו חמץ:

ועיי שם שכתב דנפקא מינה לכמה עניינים. א' אם יש לו לאדם לחזור אחר חמץ כדי שישביתו ויבערו. ב' לעניין אם אחד רוצה לבער חמצו בפסח, ובא אחר וחטפו ממנו, אם צריך לשלם לו עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחברו המבואר בחו"מ (סי' שפ"ב ס"א). שאם המצוה היא בקום עשה, צריך לשלם עשרה זהובים. ואם המצוה היא בשב ואל תעשה, אינו צריך לשלם. ג' כשהשבית החמץ בפסח ע"י שאכלו, אם המצוה היא בקום עשה, א"כ הויא מצוה הבאה בעבירה. אבל אם המצוה היא בשב ואל תעשה, כיון דסוף סוף אין חמץ ברשותו קיים את המצוה:

והנה עיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (פ"א מהלכות חמץ ומצה) שכתב

חייבות בה, משום דהויא מצות עשה שהזמן גרמא. אבל אי המצוה היא בשב ואל תעשה, אף הנשים חייבות בה]:

ועיין שם במנחת חינוך שכתב דפליגי רש"י ותוס' בחקירה הנז"ל. דהנה בפסחים דף ד: כתב רש"י (בד"ה בביטול בעלמא) שבביטול מקיים מצות תשביתו. והתוס' (שם בד"ה מדאורייתא) הקשו דמצות תשביתו מקיים רק לאחר חצות, ואלו ביטול חמץ אינו אלא קודם חצות, דאחר חצות אין החמץ ברשותו לבטלו. ועיין ברמב"ן שתירץ שיטת רש"י, שמצות תשביתו היא רק שיהא החמץ מושבת אחר שש שעות:

ומוכח דפליגי רש"י והתוס' בחקירה הנז"ל, דלתוס' המצוה היא בקום עשה להשבית החמץ, ואלו לרש"י גדר המצוה הוא שיהא החמץ מושבת:

ועל פי זה נראה לבאר היטב מחלוקת הראשונים בלאו דבל יראה ובל ימצא, אי הוי לאו הניתק לעשה, שדעת התוס' בפסחים (דף כט: ד"ה רב אשי, ודף צה. ד"ה בפרטיה) שאין לוקין על לאו זה, כיון דהוי לאו הניתק לעשה, כמבואר בפסחים (דף צה.). ואלו לרמב"ם (בפ"א מחמץ ומצה ה"ג) מבואר שבקנה חמץ, שעשה מעשה, לוקין על לאו זה:

והנה בחידושי הגר"ח שם ביאר בשיטת הרמב"ם, דבדבר זה פליגי רבי יהודה וחכמים, אי לאו דבל יראה הוי בגדר לאו הניתק לעשה. שלרבי יהודה דס"ל דמצות תשביתו הויא מצוה בקום עשה, לדידיה הוי לאו הניתק לעשה. ואלו

לרבנן דס"ל דגדר מצות תשביתו הויא בגדר איסור עשה, לא הוי הלאו בגדר לאו שניתק לעשה. והסוגיא בפסחים דף צה. דמבואר שם דלאו דב"י הוי לאו הניתק לעשה, היא לרבי יהודה, דהסוגיא שם אליביה:

ובדעת התוס' י"ל דהא דס"ל דלאו דב"י הוי לאו הניתק לעשה, זהו לשיטתם שכתבו (פסחים דף כז: בד"ה ביעור חמץ) דהלכה כרבי יהודה. וכן ביאר בדברי יחזקאל (סי' י' ס"ק י"ח) באופן אחד. ורק להרמב"ם דס"ל כרבנן שהשבתו בכל דבר, לא הוי לאו דב"י ניתק לעשה:

אכן למבואר במנחת חינוך בשיטת התוס' דס"ל דגם לרבנן מצות תשביתו הויא מצוה בקום עשה, נמצא דפליגי הרמב"ם והתוס' גם בדעת רבנן אי הוי לאו דב"י בגדר לאו הניתק לעשה. שהתוס' דס"ל דגם לרבנן הויא מצות תשביתו בקום עשה, שפיר הוי הלאו דבל יראה בגדר לאו הניתק לעשה. אבל להרמב"ם דס"ל בדעת רבנן דמצות תשביתו הויא בגדר איסור עשה, לא הוי הלאו דבל יראה ניתק לעשה:

אכן עיין במנחת חינוך (שם) שהקשה על שיטת התוס', דאם המצוה היא בקום עשה, נמצא שבזה שתיקנו חכמים לבער החמץ קודם זמן איסורו, והיינו מתחילת שעה ששית, עקרו חכמים מצות עשה מן התורה, דהא לאחר חצות אין בידו חמץ לקיים מצות תשביתו בקום עשה. ואף שמצינו שיש כח ביד חכמים

לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, וכמו בשופר ולולב בשבת, מ"מ אין כח ביד חכמים לעקור המצוה לגמרי, דבשופר ולולב לא עקרו אלא כשחל חיובם בשבת, ולא מצינו שעקרו תקיעת שופר בכל יו"ט דראש השנה שמא יתקן כלי שיר, וזהו משום שאין יכולים לעקור מצוה לגמרי, ומאי שנא הכא שעקרו לגמרי:

ועיין שם שכתב לחלק, דבמצוה חיובית כגון שופר ולולב, אין יכולים חכמים לעקור לגמרי, כיון **שכבר** חל חיובם. אבל במצוה קיומית יכולים חכמים לתקן **שלא** תחול עליו המצוה, ולכן במצות תשבתו שהיא מצוה קיומית, שרק באופן שיש ברשותו חמץ צריך לבערו, יכולים חכמים לתקן שלא יהא חמץ ברשותו, כיון שבכך אינם מפקיעים חיוב שחל כבר, אלא מונעים שלא יחול עליו חיוב השבתה וביעור:

אבל בקהילות יעקב (פסחים סי' א' אות ב') כתב דגם לתוס' עיקר המצוה הוא אך שיהא מושבת ממנו חמץ. וכשאין לו חמץ, מתקיימת המצוה ממילא. ומ"מ מה שכתבה התורה תשבתו, היינו שכתבה התורה את הכשר המצוה, שיעשה ההשבתה בשביל שיהא החמץ מושבת מרשותו. וכמו שמצינו במזוזה שנאמר בה וכתבתם, שכתבה התורה את הכשר המצוה, וה"ה הכא. ומזה שאמרה תורה שהתשבתו הוא אחר חצות, מוכח שאין זה ביטול חמץ יעו"ש:

אלא דלביאור זה צ"ע אמאי לשיטת התוס' הוי לאו דבל יראה בגדר

לאו הניתק לעשה. וצריך לומר כמו שכתבנו באופן הראשון בשיטתם, דהא דהוי ניתק לעשה, הוא לשיטתם דפסקו כרבי יהודה, ולרבי יהודה דס"ל שאין ביעור חמץ אלא שריפה פשיטא דהויא המצוה בקום עשה, ושפיר הוי לאו דב"י לאו הניתק לעשה:

עכ"פ נתבאר בקה"י דאף לשיטת התוס' י"ל דמצות תשבתו הויא בגדר מצוה קיומית המתקיימת בשב ואל תעשה, ותשבתו אינו אלא הכשר המצוה: **אכן** יש מקום לומר בשיטת התוס' דס"ל דתשבתו אינו אלא איסור עשה. ומה שכתבה התורה תשבתו, היינו שיעשה ההשבתה כדי שלא יעבור על איסור עשה. ודו"ק:

בעשה דתשבתו במקום מצות מילה

והנה בפסחים דף מט. במשנה, ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו, מבטלו בלבד:

ועיין במגן אברהם (סי' תמ"ד ס"ק י"א) שכתב שאחר זמן איסורו שאינו יכול לבטלו, יחזור ויבער, אף שמתבטל ממילת בנו. ובטעם הדבר כתב וז"ל, משום דהאיי עשה והאיי עשה, ועשה דתשבתו חמיר טפי, דכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה ואינך, ע"כ. ותמה במחצית השקל, דהא גם במילה עובר

בכל רגע, ומאי אולמה דמצות תשביתו ממצות מילה:

ובביאור דברי המגן אברהם נחלקו האחרונים. דהנה בדבר אברהם (ח"ב סי' א' אות ב') כתב שדברי המגן אברהם הם רק במילה בזמנה. וביאר טעם הדבר, דעל תשביתו עובר מאחר חצות בכל רגע, ואלו על מצות מילה אינו עובר אלא פעם אחת, ברגע האחרון של-היום השמיני. ועוד ביאר בשם מהר"מ חלאה בפסחים (שם) שכתב וז"ל, דאחר שש דלא מצי לבטל, השבתה קודמת לפסח ומילה. דאע"ג דבפסח ומילה איכא כרת, לאו דחמץ עדיף, דקדים איסוריה. עכ"ל. והדבר אברהם ביאר דבריו, דאע"ג דחיוב מילה חל קודם בתחילת היום, ואיסור חמץ בא רק עם חצות, מ"מ איסורא דמילה בביטולה בא רק ברגע האחרון מן היום, אבל כל היום אינו עובר, דאכתי זמנה הוא. ובחמץ משהגיע חצות עובר באיסור מיד אם אינו משיבתו. ונמצא לפ"ז שגם למהר"מ חלאה אין זה אלא במילה בזמנה. אבל במילה שלא בזמנה, אדרבה קדם איסורה, שכבר בתחילת היום עובר, משא"כ בתשביתו שאינו עובר אלא מחצות ואילך:

אכן עיין בשער הציון (סי' תמ"ד ס"ק כ"ד) שביאר דברי המג"א דגם במילה שלא בזמנה עשה דתשביתו עדיף, ובטעם הדבר כתב וז"ל, וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מ"מ לא דמי לעשה דתשביתו, דלעניין חמץ דכתיב אך ביום הראשון וגו', ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות

היום של-ערב פסח עד כלות שבעת ימי הפסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות. משא"כ במילה, סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה ששהה מלקיים. עכ"ל. והיינו דתשביתו עדיף, משום דתשביתו הוי איסור עשה, משא"כ במילה אף שלא בזמנה, שאינו אלא משהה מלקיים העשה. ועיין בדבר אברהם מה שהעיר בדברי השעה"צ:

ובביאור מחלוקת השעה"צ עם הדבר אברהם ומהר"מ חלאה נראה, דהנה הבאנו לעיל מחלוקת בגדר מצות תשביתו, דהגר"ח כתב בדעת הרמב"ם דלרבנן תשביתו הוי בגדר איסור עשה, ואלו המנחת חינוך כתב דהוי בגדר מצוה, אלא שהביא דפליגי הראשונים אי הויא בגדר מצוה בקום עשה או בשב ואל תעשה. וי"ל דהשעה"צ ס"ל כדכתב הגר"ח בדעת הרמב"ם, דתשביתו הוי איסור עשה. ומהר"מ חלאה והדב"א ס"ל כהמנחת חינוך, דתשביתו הוי בגדר מצוה קיומית [בקום עשה או בשב ואל תעשה]. ועיין לעיל במה שצדדנו גם בשיטת התוס' דיש מקום לומר דס"ל דתשביתו הוי בגדר איסור עשה:

והנה בשיעורי רבי שמואל (פסחים שם) הקשה אמאי צריך לחזור ולבער, והרי העוסק במצוה פטור מן המצוה, והיינו שכיון שהולך לעשות את המצוה של-מילה, וכתוב ובלכתך בדרך, ודרשינן בלכת דידך הוא דמחייבת, הא דמצוה פטירת, שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה. א"כ למה צריך לחזור ולבער

ס"ל דאחר חצות אינו עובר בבל יראה
אלא בתשבייתו. וע"ע שעה"צ סי' תמ"ג

ס"ק ב':

והנה המגן אברהם (סי' תמ"ג ס"ק א')
כתב כדעת הסוברים דאחר חצות
ליכא לאו דבל יראה, ולשיטתו אין לתרץ
כדעת בעל המכתם. אכן בדעת מהר"מ
חלאה י"ל דס"ל דאחר חצות איכא לאו
דבל יראה, ושוב אף אי נימא דגדר
תשבייתו אינו איסור עשה אלא מצוה
קיומית, תו לא שייך לומר בזה פטורא
דעוסק במצוה פטור מן המצוה:

והנה בעצם מ"ש בשיעורי רבי שמואל
דכאן אין דנים דין עוסק במצוה
שפטור מן המצוה כיון דתשבייתו הוי
איסור עשה, וכן מה שהבאנו בשם ספר
המכתם דהכא איכא לאו ועשה, יש לדון,
דהנה מבואר בב"ק (דף נו:) ובעוד כמה
דוכתי, דעוסק במצוה כגון בהשבת
אבידה, פטור ממצות צדקה. והקשו
האחרונים דבצדקה מלבד מצוות עשה
דנתון תתן ופתוח תפתח, איכא נמי תרי
לאוי, לא תקפוץ ולא תאמץ, ובזה לכאורה
אין לפטור משום עוסק במצוה. ועיין
בקובץ שיעורים (בב"ב אות מ"ח) שתירץ
עפ"י יסוד הרמב"ן (קידושין דף לד.)
דאיכא לאו שכל עניינו לזרז על קיום
העשה, ובאופן דפטור מן העשה אין כאן
לאו. ועפ"ז גם כאן כיון שפטור מן העשה
דצדקה משום דעוסק במצוה, הרי הוא
פטור גם מן הלאו, דכאמור כל עניינו
של-הלאו הוא רק לזרז על העשה,
ובדליכא עשה ליכא גם לאו:

החמץ, והרי העוסק במצוה פטור מן
המצוה:

ועיין שם שתירץ דכיון דתשבייתו הוי
בגדר איסור עשה, על כן לא
אמרינן בזה דעוסק במצוה פטור מן
המצוה. אכן כל הביאור הנז"ל הוא רק
לדעת הסוברים דגדר מצות תשבייתו הוא
איסור עשה. אבל לדעת הסוברים דגדר
מצות תשבייתו הוא מצוה, דהויא מצוה
קיומית בקום עשה או בשב ואל תעשה,
הדרא קושיא לדוכתה:

ונראה לומר בזה עפ"י מ"ש בספר
המכתם (בפסחים שם) שבעבר
זמן איסורו יחזור ויבער ואפילו אם יפסיד
מילה בזמנה, משום דאין עשה דוחה לא
תעשה ועשה, דהיינו דאין עשה דמילה
דוחה את לא תעשה של-בל יראה ועשה
של-תשבייתו. ומעתה כיון דאיכא איסורא
דבל יראה, אין שייך בזה פטורא דעוסק
במצוה:

אכן נראה דבדעת המג"א אין לתרץ כן.
דהנה לבד מהמבואר בדברי המג"א
דהא דיתחזר ויבער הוא משום דתשבייתו
עדיף, ולא משום בל יראה, הנה מה שכתב
בספר המכתם דאחר חצות איכא לאו דבל
יראה, בדבר זה פליגי הראשונים. דהן
אמנם להרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ג
ה"ח) לפי מ"ש הראב"ד (בהשגות שם)
בשיטתו, ולרש"י (פסחים דף ד. ד"ה בין
לר"מ, וב"ק דף כט: ד"ה משש שעות)
עובר בבל יראה כבר מאחר חצות. מ"מ
הראב"ד (שם), והמגיד משנה (שם) בדעת
הרמב"ם, והמאירי (פסחים דף ו:) ועוד,

באופן זה אין לומר שיבער החמץ ואח"כ יעשה פסחו, שהרי הפסח הוא מצות עשה שיש בה כרת ויש להקדימה לביעור חמץ:

ועיין בצל"ח שכתב שאדרבה הדבר ברור שיקדים לבער החמץ למצות הפסח, משום דאיכא לאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי, שאי אפשר להקריב הפסח והחמץ קיים. ועיין שם שכתב דאין לומר שיבוא עשה דפסח וידחה לא תעשה דלא תשחט על חמץ דם זבחי, שהרי כל עניינו של-הלאו אינו אלא לומר שלא יקיים מצות עשה דפסח באופן דאיכא חמץ, ועל כן גם באופן שע"י שיבער החמץ יבטל העשה דפסח, לא אמרינן בזה דאתי עשה ודחי לא תעשה:

אכן עיין בתוספות רעק"א (על המשנה פסחים אות י"ג) שהביא מחלוקת האחרונים בזה, שדעת הצ"ח הוא כנו"ל דגם באופן שיתבטל העשה לא אמרינן בזה עשה דוחה ל"ת. אבל מדברי הטורי אבן נראה דבכהא"י גוונא אמרינן עשה דוחה ל"ת, שהגם שכל אזהרת הלאו באה במקום המצוה ואינו ככלאים בצצית דאיתא למצות ציצית בלא לאו דכלאים, מ"מ באופן שתתבטל המצוה נדחה הלאו. דהנה כתב הטורי אבן לעניין עשה דראיית פנים בעזרה, שבאופן שיתבטל העשה אם לא יבוא לעזרה, והיינו באופן דאי אפשר לו להביא קרבן, בזה דחי עשה דראיית פנים את הלא תעשה דלא יראו פני ריקם: **ונראה** דבזה פליגי המגן אברהם והאבן העוזר. שהמג"א ס"ל כהצל"ח

אכן כל זה הוא לשיטת הרמב"ן. אבל לשיטת התוס' (קידושין שם) דמוכח מקושייתם דלא ס"ל כיסוד הרמב"ן, אין לתרץ כן:

ועיין בקובץ שיעורים שם שתירץ לשיטתם, דשמא ס"ל דלעניין עוסק במצוה פטור מן המצוה אין חילוק בין עשה ללא תעשה, אלא בין קום עשה לשב ואל תעשה. וכיון דעובר על הלאו והעשה דצדקה בשב ואל תעשה, שפיר אמרינן בזה דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפ"ז צ"ע הכא, דמה בכך דתשביתו הוי איסור עשה, וכן מה בכך דאיכא לא תעשה ועשה, מ"מ אמאי לא נימא בזה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שעובר על לא תעשה דבל יראה ועל עשה דתשביתו בשב ואל תעשה:

ושמא י"ל לשיטתם, שכל הנדון במשנה בפסחים הוא שהחל לעסוק במצות מילה רק לאחר חצות, שכבר חל עליו איסורא דחמץ. אבל אה"נ אם עסק במצות מילה קודם שחל עליו איסור חמץ, וכמו בעוסק במצות השבת אבידה קודם שבאה לידו מצות צדקה, שפיר אמרינן בזה דעוסק במצוה פטור מן המצוה ויעסוק במצות מילה. ועדיין צ"ת:

בעשה דתשביתו במקום מצות פסח

הנה הבאנו דברי המגן אברהם שדייק מהמשנה דבאופן שאינו יכול לבטל חמצו יחזור ויבער חמצו. ועיין באבן העוזר שהקשה, דבמשנה מבואר דין זה גם בהיה הולך לשחוט את פסחו, והנה

וְעִירֵי שֵׁשׁ שתירץ דכל יסוד הצל"ח הוא רק במקום שכל עניינו של-הלאו לא נאמר אלא במקום מצוה, כגון בפסח שהמצוה היא לשחוט הפסח והאזהרה באה שלא לעשות מצוה זו על החמץ, וכן בנדון הטו"א שהמצוה היא ראיית פנים והאזהרה היא שלא יעשנה ריקם. אבל בשבירת עצם המצוה היא אכילת הפסח, ולא נאמר על מצות האכילה שלא יאכלנו ע"י שבירת עצם, אלא הוא דין בפני עצמו בחפצא של-קרבת פסח שלא ישבור בו עצם, ובזה לא נאמר יסוד הצל"ח, ושפיר שייך בו עשה דוחה ל"ת:

שגם באופן שתתבטל מצות פסח, יבער חמצו. ודעת האבן העזר כהטו"א שבאופן זה אמרינן דדחי עשה דפסח לאיסורא דלא תשחט על חמץ דם זבחי: **והנה** בקה"י (בהוספות לזבחים סי' ה' אות י"ד) הקשה על הצל"ח מזבחים דף צז: דמבואר שם דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, מדאסרה תורה שבירת עצם בפסח בשביל עשה דאכילת פסח, הרי דלולי הכלל דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, הייתי אומר דעשה דאכילת פסח דוחה ל"ת דשבירת עצם אע"פ שהלא תעשה נאמר על עשה זה:

❧ ארבעה חייבים להודות ❧

אמר רבי יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא (ברכות דף נ"ד ע"ב, ונלמדים ממזמור החג):

ומהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן רכ"ט הקשה בשם תלמידי רבינו יונה וז"ל, נשאל מרבינו האיי גאון, למה לא אמר אותן כסדר שכתובין במזמור [מדבר, חבוש, חולה, ים]:

והשיב, שרצה למנות תחילה אותם שהם מסוכנים יותר. שיורדי הים והולכי מדברות הם בסכנה יותר מהחולה, שרוב החולים לרפואה [עיין גטין דף כ"ח ע"א רוב חולים לחיים]. וחבוש רוב הפעמים הוא חבוש בעבור ממון, ואין סכנתו כל כך. אבל במזמור הזכיר המצויים יותר תחילה:

הגאון רבי עזרי עמרני שליט"א
מודיעין עילית

חוב תרו"מ בייץ-צימוקים

מודעא רבה לאורייתא, שהדברים נכתבו להלכה, אולם למעשה כ"א ישאל לרבו:

שאלה: צימוקים המצויים שהם מיובאים מחוצה לארץ ופטורים מתרומה ומעשרות, מה דינם אם עושים מהם בארץ יין על ידי ישראל, האם מתחייבים בתרו"מ כיון שנגמרה מלאכתן בישראל:

תשובה

א. חוב פירות חוצה לארץ הנכנסים לארץ בתרו"מ

כתב הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א הכ"ב, פירות א"י שיצאו חוצה לארץ, פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין, בחוצה לארץ פטורין. ואם יצאו לסוריא, חייבין מדבריהם:

וכן פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ, חייבין בחלה, שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוצה לארץ. ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ, חייבין במעשרות מדבריהם ע"כ:

הלכה זו ששנה הרמב"ם כאן שפירות היוצאים פטורים והנכנסין

חייבים, כלומר שחיוכם בין לענין חלה ובין לענין תרומה ומעשר תלוי במקום שהם בשעת חיוכם שהיא שעת גמרם, שנאה גם בהלכות ביכורים פ"ה ה"ו לענין חלה. ובאמת שם מקומה, שלא נשנית במסכת חלה פ"ב מ"א אלא רק לענין חלה, ולא נזקק לה הרמב"ם כאן אלא רק כדי לומר שה"ה תרומות ומעשרות. [עייין מלאכת שלמה במסכת חלה שם. אחר כתבי, האירוני שבנוסח המשנה כת"י הרמב"ם הגירסא לענין הנכנסים, חייבין בחלה ובמעשרות. ואמנם זה מיישב מנין להרמב"ם שחייבים במעשר. אולם מאידך מקשה מנא ליה לחלק שחלה חיובה מדאורייתא ואלו מעשרות מדרבנן. ויתכן שהוקשה לו מקור וטעם החיוב במעשר, ולכך הבין שהוא מדרבנן. והגר"א בשנו"א לא גרס כן במשנה (כמו בספרי וכדלקמן), וכ"נ מביאורו שלא ציין זאת כמקור]:

ומקור הדברים דה"ה לתרו"מ, לא נתברר. כי אמנם בגליון הרמב"ם (מהדורת פרנקל) כתבו שנוסח הספרי חייבין בחלה ובמעשר, וכ"ה בדפו"ר [ונציה] ובמדה"ג. אבל הגר"א

למעשר ביד ישראל חייבים במעשרות מדבריהם, משמע כפירוש א', וכפי שהבין הכס"מ מתחילה, שהפטור ביוצאים הוא גם בתרו"מ, ואלו החיוב בנכנסים הוא מן התורה רק בחלה. גם קשה לפירוש ג', שאם אף כשנגמרו בחוצה לארץ שהוא מקום פטור חייבים מדבריהם, ע"כ הטעם הוא משום שנכנסו לארץ, ואם כן למה דוקא בנגמרו ביד ישראל. וכן קשה שלשון אחר שנכנסו לארץ, א"א לפרשו ואחר נכנסו, בלי הגהה:

ובשולחן ערוך יו"ד סי' של"א סי"ב פסק, ופירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ, חייבים, אם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ ע"כ, ולא כתב שחיובם מדבריהם. הנה אם כוונתו כפי' ג' הנז"ל שכשנקבעו בארץ חייבים מן התורה ומ"ש הרמב"ם מדבריהם הוא בנקבעו בחוצה לארץ, קשה למה השמיט דין זה שאפילו נקבעו בחוצה לארץ חייבים מדבריהם. ובהכרח שאם נקבעו בחוצה לארץ פטורים, כפי' א' ופי' ב' הנז"ל. וכן הבין הגר"א בדעת השו"ע, ופי' שמה שהשמיט מדבריהם, הוא משום דלא נפק"מ בזה"ז. [ומדבריו מוכח שחיוב חלה מן התורה כפי' א']:

נמצא לפ"ז שהשו"ע הכריע כפי' א' ופי' ב' הנז"ל שהנכנסים חייבים רק מדבריהם, וחזר בו מפירוש שני שכתב בכס"מ. ומסקנת הדברים, שלדעת הרמב"ם והשו"ע חיוב הנכנסים במעשרות הוא מדבריהם. [ולפ"ז מ"ש בשו"ת הרמב"ם סימן קכ"ט שחיוב המעשרות אינו נחשב לפי חישוב מקומות

מחק תיבת ומעשר, וכן בנוסח של"ב"א [אולי הוא מכת"י] אינו, וכן בפסיקתא ובילקו"ש. ומהרמב"ם עצמו מוכח שלא גרס כן, שהרי הוא פוטר הנכנסים מן התורה. [ובזרע אברהם הוכיח ע"פ גירסא זו כפירוש שני של"כס"מ. עכ"פ לפי מה שמוסכם באחרונים ונראה בדעת הרמב"ם כפירוש ראשון, מוכח שלא כגירסא זו]. ומפירוש רדב"ז וכס"מ נראה שהרמב"ם למד כן מסברא, שיש להשוות תרו"מ לחלה. מ"מ קשה מנ"ל שהנכנסים חייבים מדבריהם, ממה נפשך, אם הם בכלל הפסוק יתחייבו מן התורה, ואם לאו מנין שחייבים מדבריהם:

ובגוף דברי הרמב"ם בדין הנכנסים, נאמרו שלושה פירושים. א' הרדב"ז והגר"א ועוד, פירשו שחיובם בחלה מן התורה, ובתרו"מ מדרבנן, ושניהם דוקא כשנגמרו בארץ. וכן פירש הכס"מ בתחילת דבריו, אלא שנתקשה לחלק בין חלה לתרו"מ, שאם הושוו להקל ביוצאים, כ"ש להחמיר בנכנסים. ב' הכס"מ פירש שחלה ותרו"מ שווים גם בדין הנכנסים, ושניהם חיובם מדבריהם. ג' בפירוש שני כתב הכס"מ ששניהם חייבים מן התורה. ומ"ש הרמב"ם מדבריהם, הוא כשנגמרו בחוצה לארץ:

ולשון הרמב"ם מורה שהשוה תרו"מ לחלה רק לענין היוצאים ולא לנכנסים. שביוצאים כתב פטורים מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, ואלו בנכנסים כתב חייבין בחלה, והביא לזה המקרא, ורק אח"כ כתב שאם נקבעו

בחוצה לארץ והוקבע בארץ גם הוא פטור, דבעינן שגם יהיה גידולי חיוב. ולזה הביא הדרשה השניה, ללמד שלחיוב חלה אין צריך להיות גידול של-מקום החיוב. ומכך שהרמב"ם כתב כן כאן ולא בהל' ביכורים, משמע שלענין חלה לא נפק"מ אם נלמד מדרשה אחת או שתי. אבל לדין תרו"מ צריך לידע שהן שתי דרשות ושני דינים, שכל אחד הוא בפני עצמו:

והיינו שאם הם דין אחד, א"א היה ללמוד מחלה שהיוצא פטור מתרו"מ, כי י"ל שסיבת הפטור בחלה היא משום שחיובה תלוי רק בגלגול או בקרימה, ולכך כדי להתחייב מחמת הגלגול צריך שיהיה במקום חיוב [ומקום הגידול לא מעלה ולא מוריד. ש כמו שהגדל בחוצה לארץ יכול להיות חיוב, כך הגדל בארץ פטור, כי אין הגידול סיבת חיוב]. אבל תרו"מ דודאי מקום הגידול הוא סיבת חיוב, וכדי להיפטור צריך סיבה המפקעת את החיוב [כמו דיגון גוי המפקיע חובת הקרקע], אין להוכיח מחלה שגמרו בחוצה לארץ הוא סיבה לבטל החיוב שמחמת מקום הגידול [כעין זה הקשה חזו"א שביעית סי' ב' אות א']:

אבל אם הם שני דינים שאינם תלויים זה בזה, נמצא שגם לולא הדרשא דשמה לחייב את הנכנס, והיה הנכנס פטור מחלה משום שאינו גידול הארץ [שמוכח מזה שמקום הגידול הוא סיבת חיוב כמו בתרו"מ], למרות כן היוצא היה גם הוא פטור, מדרשא דאשר אני מביא אתכם שמה, ע"כ הוא משום שגמרו בפטור מפקיע את החיוב של-מקום

גידול הפירות, אלא לפי חישוב מקומות מציאותם, ולכן פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין ע"כ, הוא מדרבנן:

ב. טעם הדין שהנכנסים פטורים מן התורה, והטעם לחיובם מדרבנן

את קושיית הכס"מ מאי שנא נכנסים מיוצאים, תירצו רבים שחיוב חלה תלוי רק בגלגול או בקרימה, ולכן אם היו הגלגול או הקרימה במקום חיוב חייבים, כמו שאמר ר"ע בירושלמי חלה פ"ב ה"א (הובא בר"ש על המשנה שם) שכשנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמחין ובצקות, שהם חייבים בחלה יעו"ש. אבל תרו"מ חיובם תלוי בגדולי הארץ, שנאמר דגנך, ונגמר חיובם בגמר מלאכתם, שנדרש דיגונך. ולכך אינם חייבים [מן התורה] אלא אם יתקיימו שני תנאים אלה, שיהיה גם גידולם בחיוב וגם גמרן:

ואומית בזה כי יש לדקדק שבהלכות ביכורים פ"ה ה"ו בחיוב חלה, כתב הרמב"ם את שתי ההלכות יחד, שהיוצאים פטורים והנכנסים חייבים, ועל שתיהן אמר שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה. ואלו כאן הביא להן שתי דרשות נפרדות. את הפטור למד מדכתיב אני מביא אתכם שמה, ואת החיוב מדכתיב שמה, ומשמע דשמה דרשה נוספת, שהיא ייתור ממה שלא נאמר שם. ומבואר בזה שמהדרשה הראשונה לומדים הדין שצריך להיות חלות החיוב [שהוא הקביעות לחלה] במקום החיוב, ואם נקבע בחוצה לארץ פטור. ועדיין הייתי אומר שאם גדל

ג. שיטת הגר"א והראב"ד בפירות חוצה
לארץ הנכנסים לארץ

והגר"א אחר שפירש דעת הרמב"ם כהרדב"ז, כתב, אבל דבריו צ"ע, מאי שנא בחלה דמחייב מדאורייתא ובמעשרות מדרבנן, דהא מחד קרא נפקי, וכן תמה בכ"מ ע"כ. וקיצר בלשונו, כי קושייתו אינה מאי שנא [מעשר] מחלה וכו' דמחד קרא נפקי, שלא מצינו בדין מעשרות דנפיק מקרא, וגם כס"מ לא הקשה כן. אלא כוונתו מאי שנא נכנסים מיוצאין, דמחד קרא ילפי לפטור ביוצאין ולחייב בנכנסים [והאמת דלאו מחד קרא נפקי, כמו שנתבאר לעיל באות ב'], ואם למדנו מעשר מחלה להקל, כ"ש להחמיר. וכך היא אמנם קושיית הכס"מ:

והנה הכס"מ לא עלה על דעתו לנטות מדברי הרמב"ם, רק שרצה לפרש כן בדבריו. וטעם הדבר הוא, שלולי דברי הרמב"ם הנז"ל, לא מצינו כלל מקור ללמוד מעשר מחלה, לא בנכנסים ולא ביוצאים. ואם באנו לחלוק עליו, היה עלינו לפטור הנכנסים ולחייב היוצאים. אבל דעת הגר"א לקבל דברי הרמב"ם במה שהשוה מעשר לחלה לפטור היוצאים, ולדחות מה שפטר הנכנסים מן התורה. וצ"ל שהגר"א למד כן מסברא דיליה, לדרוש כן בין ביוצאים בין בנכנסים. ולפי דבריו לכאורה הגדל בפטור ונגמר בחיוב, חייב במעשר כמו בחלה, ולא צריך לחיוב מעשר שיגדל בחיוב:

הגידול, וא"כ יש ללמוד דה"ה לתרו"מ היוצא פטור, שדיגון חוצה לארץ פטור כמו דיגון גוי, כיון שהם דיגון בפטור. אבל אי אפשר ללמוד מחלה לחייב את הנכנסים בתרו"מ, דחיוב חלה תלוי רק בגלגול ואין בהם תנאי שיהיו גידולי הארץ, ואלו חיוב תרו"מ הוא רק בגידולי הארץ. [ומדברי כס"מ נראה שהבין שדרשא אחת היא, ולכך הקשה מה שהקשה]:

ומטעם זה יתכן שחייבים בתרומות ומעשרות מדבריהם, אף שלא מצינו דין זה מפורש, כי אולי נלמד מהגדל בקרקע גוי למאן דאמר יש קנין לגוי להפקיע מתרו"מ, שמדאורייתא פטור משום שגדל בפטור, ומכל מקום אם גמרו ישראל חייב מדרבנן [עיי' מנחות דף ל"א ע"א ותוספות ד"ה קסבר], כמו כן הגדל בחוצה לארץ בפטור ונגמר בארץ בחיוב, חייב:

ואם כן הוא, אין כמובן חילוק בגדל בחוצה לארץ בין אם גדל בקרקע של-גוי או של-ישראל [עיי' אחיעזר ח"ב סי' ל"ט אות י"א שחילק בזה], כי אין האיסור משום שמדרבנן קרקע חוצה לארץ חייבת במעשרות, אלא משום שדיגון ישראל מחייב [מדרבנן] גם את הגדל בפטור:

נתבאר אם כן שפירות שגדלו בחוצה לארץ ונקבעו בא"י, פטורים מן התורה הוא משום שגדלו במקום פטור, וחיובם מדרבנן הוא משום שנגמרו במקום חיוב:

אלא שהאחרונים ז"ל [עיינן ישועות מלכו ורש"ש, מובא בספר הליקוטים שברמב"ם מהדורת פרנקל] הקשו ע"ז מסוגיות רבות המוכיחות שחוב תר"מ מותנה בגידול במקום חוב [אילן שמקצתו בארץ, ספינה גוששת, עציץ שאינו נקוב או ע"ג יתדות, קרקע של-גוי או הקדש בא"י]. והגר"א עצמו הקשה מאילן שמקצתו בארץ, והשיב דאיירי בפירות שאין להם גורן ובתלישתם נגמרו. ולפי האמת הוא דוחק גדול להעמיד הכל באוקימתא שלא נזכרה בשום מקום, ובפרט שדין עציץ מפורש בדגן שיש לו גורן [בברכות מז: שאין מזמנין על טבל של-עציץ שאינו נקוב, ובפסחים לה: שאין יוצאים בזה במצה. כ"ה בדרך אמונה תרומות עמ' דף י"ט ע"ב בביה"ל: **ולחומר** הענין, אולי יש לבאר שלא נאמר דין זה אלא בחוצה לארץ, שכל הארצות נטפלות לא"י הגבוהה מכולן וברכתה משפעת עליהן, וגידוליהן חשיבי כיונקים מן הארץ וגדלים בחיוב, ולכך אם נגמרו בארץ חייבים ונקראים גידולי הארץ. ואולי הוא הטעם גם בקמח חוצה לארץ שנעשה עיסה בארץ, דחשיב לחם הארץ. וטעם זה לא שייך אלא בגדל בקרקע של-חוצה לארץ. אבל בעציץ או בספינה, אינו יונק מהארץ. וכן בא"י גופה לא שייך טעם זה. ולכך אם יש קנין לגוי להפקיע שדהו נפטר, כיון שאין לה יניקה ממקום אחר. ולפ"ז אין קושיא רק מאילן שמקצתו בארץ כמו שהקשה הגר"א, ולזה י"ל דאיירי בפירות שאין להם גורן:

ויתכן שלפי טעם זה, הגדל בקרקע של-גוי בחוצה לארץ יהיה פטור אף אם נגמר בארץ [כן צידד אדמת קודש ח"א או"ח סימן ג. וכ"כ אחיעזר שם אות ו'. ולפ"ז יש להבין מה שכתב האד"ק שם שאם נגמרו בארץ מברכים עליהם על הארץ ועל פירותיה, דחשיבי גידולי הארץ (ומ"מ אם נגמרו בחוצה לארץ לא, דלא ניכרת יניקתם מן הארץ, ורק בצירוף שנגמרו בארץ מהני). אבל אם חובם רק משום גמור, לא מוכן למה ייחשבו פרי הארץ לענין ברכה] דאזלינן בתר גוף הקרקע שגדל בה, ויש בכח קנין הגוי להפקיע החיוב שמהיניקה. או שמא כיון שהחיוב מחמת יניקת א"י שאין לגוי קנין בה, אין בכוחו לפטרו:

ומ"מ צ"ע שעל כרחנו חלוק חוב תר"מ מחיוב חלה, שבחלה נתחייבו מיד כשנכנסו לארץ, ואלו בתר"מ לא נתחייבו עד שחילקו. ואף אם נאמר שקודם חלוקה לא נתקדשה לתר"מ, מ"מ אחר חלוקה היה להם להתחייב מיד גם בפירות שגדלו קודם. ואמנם זה קשה רק אם נפרש שהחיוב תלוי רק במירוח. אבל לפי הנז"ל שגם בחוצה לארץ בעינן, וחשיב גידולי חיוב, ניחא, שהגדל לפני שנתקדשה לא גדל בחיוב. רק שעיקר החילוק שנתקדשה לחלה ולא לתר"מ צ"ע. גם מלשון הגר"א נראה שלא הכריע בדבר:

ויש שהבינו מהשגת הראב"ד שגם הוא סובר כן, שהנכנסים חייבים מן התורה [רש"ש הובא בליקוטים שם, דרך אמונה שם בד"א ס"ק ר"ז. וז"ל הראב"ד, פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ וכו'. א"א ולי נראה

בשדה גוי פטור מתרו"מ, והביאו הגר"א
בס"ק ו' ובס"ק כ"ח:

וכתב המבי"ט [הובא בשו"ת אבקת
רוכל סי' ז'] שבזמן הזה הואיל
וחיוב תרו"מ מדרבנן, פירות שגדלו בארץ
בשדה של-גוי אפילו נגמרו ביד ישראל,
פטורים מן המעשרות. וכתב בזה שני
טעמים. האחד, על פי ספר התרומה שקנין
הגוי מפקיע החיוב, וכיון שעיקרו מדרבנן
לא חייבו כשלא גדלו בחיוב. והשני, שגם
לדעת הרמב"ם פטור, משום דהוי גזירה
לגזירה:

וצ"ב למה חשיב גזירה לגזירה.
דלכאורה מ"ש בספר התרומה
שקנין גוי מפקיע החיוב, הוא רק לשיטתו
שקדושה שניה בטלה. אבל לשיטת
הרמב"ם שלא בטלה, אין חילוק אם
החיוב עתה מן התורה או מדרבנן, כיון
שהקדושה לא פוקעת ע"י קנין הגוי למאי
דקי"ל אין קנין לגוי להפקיע מיד תרו"מ.
וא"כ כשנגמרו ביד ישראל, אינם פטורים
מן התורה אפי' בזמן הזה אלא משום
שאינן יושביה עליה, ואין כאן רק גזירה
אחת אטו יושביה עליה:

ואמנם מרן הב"י [שם בשו"ת אבקת
רוכל סי' ח'] חולק בזה וסובר
שאם נגמרו ביד ישראל חייבים מדרבנן,
ודייק כן מהרמב"ם:

ונראה שעיקר דין זה תלוי בפלוגתא
הנז"ל אם קדושה שניה בטלה
או לא. שאם בטלה ועיקר החיוב מדרבנן,
מסתברא דכעין דאורייתא תקון, ובעינן
גדל ונגמר בחיוב, ולא גזרו עוד לחייב

שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא בזה, אלא בחיוב
תורה ובפטור תורה, דר"א אזיל בתר גמר פרי,
ורבי עקיבא אזיל בתר [מקום] קביעות למעשר
דהיינו מירוח, אבל מדרבנן מיהא אע"פ שיצאו
חוצה לארץ ונמרחו שם חייבין מדרבנן, משום
דלא גריעי [מפירות] שנער ומצרים ועמון ומואב.
ועוד, שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין
בטבלם. ומי שאינו מודה בזה טועה ע"כ. אמנם
אין לזה שום משמעות בדברי הראב"ד,
שכל דבריו אינם אלא לענין היוצאים,
דלכו"ע הוא דין תורה שפטורים, אלא
שמשמע מהרמב"ם דלר"ע פטורים גם
מדרבנן אף שגדלו בארץ בחיוב, וע"ז
משיג הראב"ד שלא נחלקו ר"א ור"ע אלא
רק מדין תורה, אבל מדרבנן מודה ר"ע
שחייבים. ולענין הנכנסים לא דיבר כלום.
וודאי שהוא כן, שהרי במשנה לא נחלקו
כלל בנכנסים:

סוף דבר, שאין מקור לחייב מן התורה
את הנכנסים, וברמב"ם ובשו"ע
מבואר שפטורים, רק הגר"א מצדד כן
מדיליה ולא ברירא ליה:

ד. גדל בפטור ונגמר בחיוב בזמן הזה

דעת רוב הראשונים שבזמן הזה חיוב
מעשרות אינו מן התורה, אלא
שנחלקו בטעם הדבר. שלדעת בעל
התרומה, קדושה שניה בטלה, ולכך אין
בזה חיוב תורה. והרמב"ם סובר שלא
בטלה, אלא שאין חיוב תרו"מ אלא בזמן
שכל יושביה עליה. עוד כתב בעל
התרומה, שבזמן הזה שהחיוב מדרבנן,
יש קנין לגוי להפקיע אותו החיוב, והגדל

בנגמר בחיוב לבד. אבל אם לא בטלה, הו"ל גדל ונגמר בחיוב. ולפ"ז לדעת בעל התרומה פטורים, ולהרמב"ם חייבים:

להרמב"ם חייב, ולבעל התרומה יתכן שפטור:

ויתכן היה לומר שעד כאן לא חלק מרן הב"י על המבי"ט אלא משום שקדושה שניה לא בטלה, ואין קנין הגוי מפקיע החיוב, ונמצא שהפירות גדלו בחיוב ונגמרו בחיוב, ולכך גם עתה שחיוב תרו"מ מדרבנן חייבים. אבל אם גדלו בפטור ורק נגמרו בחיוב, יודה מרן שאף אם בזמן של-חיוב תורה היו חייבים מדרבנן, עתה שעיקר החיוב מדרבנן לא החמירו אלא בדבר שראוי להתחייב מן התורה, כלומר שגדל ונגמר בחיוב. אבל אם רק נגמר בחיוב שאינו מתחייב מן התורה, גם מדרבנן בזמן הזה פטור, שזה הוי כגזרה לגזרה כמ"ש המבי"ט:

ה. **ענבים שנגמרו לאכילה ביד גוי ונעשו יין ביד ישראל**

עוד כתב המבי"ט, שענבים שגדלו ברשות גוי וגמרם הגוי לאכילה [שגמר מלאכתם לאכילה הוא כשאר פירות], וקנאם ממנו ישראל ועשה מהם יין, שגמר מלאכתו משיקפה [עיין רמב"ם הלכות מעשר פ"ג הלכות י"ד] פטורים מתרו"מ. שאע"פ שגמרם ליין ביד ישראל, כיון שקודם כבר גמרם הגוי לאכילה ונפטרו, מאין בא ליין חיוב. והוי כמו החיטה שאנו קונים אותה מן הגוים אחר מירוחן, דאע"ג דאינה ראויה אלא לכסוס ואנחנו עושים בה כמה מלאכות עד שתיעשה פת, ואפ"ה פטורה מתרומה ומעשר כיון שנתמרחת קודם ע"י גוי:

אלא שלפי זה בזמן הזה פירות חוצה לארץ הנכנסים לארץ יהיו פטורים מתרו"מ אף אם נגמרו בארץ. ומדברי מרן בשו"ע שפסק הא"י דינא בסתם שחייבים, משמע שגם בזמן הזה הדין כן, ומבואר שחולק על המבי"ט גם בהא שגדלו בפטור ונגמרו בחיוב שחייבים:

ולכאורה הראיה שהביא מחיטה, תמוהה, שחיוב מעשרות הוא בדגן תירוש ויצהר. וחיטה הוא בדיגונה, דהיינו במירוח הכרי. ואלו תירוש ויצהר שהם ענבים וזתים, משיעשו יין ושמן. גדולה מזו, שדעת הרמב"ן (דברים יד, כב) שאין כלל חיוב תרו"מ רק בשמן ויין ולא בזיתים וענבים. ואף החולקים מודים שתירוש ויצהר הם יין ושמן. משא"כ בדגן שאין החיוב בלחם רק בחיטים:

ועדיין נטיית הדעת שזה רק לשיטת הרמב"ם שקדושה לא בטלה, חשיב עיקרו דאורייתא והויא הכל גזרה אחת [וכן צידד המבי"ט שם]. אבל לשיטת בעל התרומה שקדושה בטלה ועיקרו דרבנן, הוא ודאי גזרה לגזרה:

ונראה לבאר כוונתו, שכל מה שגמרן של-ענבים ביין, הוא רק משום

והעולה מכך הוא, שבזמן הזה הגדל בפטור ונגמר בחיוב,

אפילו היה להם גמר אחר ביד ישראל, דמאין בא להם חיוב:

ובשו"ת אדמת קדש חלק א' יורה דעה סימן כ"א הביא מגדולי האחרונים שהסכימו עם המבי"ט. אלא שהביא מחלוקת ראשונים בדבר העשוי לימכר, אם הולכים לדעת הקונה או לדעת רוב הקונים באותו מקום [מחלוקת הרא"ש בסוכה סוף פ"ק עם הרי"ד ורא"ש בדין מחצלת העשויה לימכר, אם רשאי לקנותה לסיכון ותהיה כשרה. שדעת הרי"ד להכשיר, ולהרא"ש תלוי בתשמיש אנשי המקום. ובאד"מ הבין בדעת הרי"ד (לפי הלשון שהביא הרא"ש) שהולכים לדעת המוכר, ורק כשדעתו בסתם תלוי בקונה. אולם בשלטי הגבורים משמע שתלוי לעולם בדעת הקונה]. ולפי זה יש מקום להחמיר כשקונה מגוי ענבים שנגמרו לאכילה ביד הגוי, לחייבם במעשר אם קנאם ליין, משום דאזלינן בתר דעת הקונה, ואיגלאי מילתא שמעולם לא נגמרו, כי עומדים ליין, ואסורים מיד באכילת קבע, כדין פירות שלא נגמרו:

ויתכן שאם דעתו גם לאכול מהם, יש ברירה בדרכנן [ביצה לח.]. לומר שמה שאוכל התברר שעמד לאכילה ונגמר ביד גוי, ומה שדורך ליין עמד ליין וחייב במעשר. ובזה יש ליישב המנהג שהביא המבי"ט שקונים ענבים מגוי ואוכלים מהם בקבע ואח"כ עושים מהם יין. דאף אם נחליט שהיין חייב במעשר משום שנגמר ביד ישראל, שפיר עבדי שאוכלים קבע, ואין מכאן הוכחה שעיקר קנייתם לאכילה ומאין בא ליין חיוב, שאותם ענבים שנעשו יין לא עמדו מעולם

שמתחילתן עיקרן עומדים ליין והוא חשיבותם, ולכך נקראו תירוש על שם עיקר תכליתן. אבל כשחישב עליהן לאכילה וגמרון לאכילה, הרי הם כחיטים, שאף שיש להן מעלה בלחם, אינן מיוחדים לזה ונאכלים בכסיסה או בבישול. וכן ענבים העומדים לאכילה ורוצה לעשות מהם יין, אינו מבטל מחשבה ראשונה של-אכילה. והביא לזה ראה, שהרי גם עתה אוכלים מהם בקבע יעו"ש, רק שרוצים לעשות בנותר יין, ובזה אין מעשה היין מחדש בהם חיוב מעשר, כיון שכבר נפטרו כשנגמרו לאכילה:

והבית יוסף לא נחלק רק בדין ענבים שמתחילה עומדים ליין ונגמרו ביד ישראל. אבל כשנגמרו ביד גוי לאכילה ונפטרו מחיוב מעשר, ואחר כך עשה מהם הישראל יין, יתכן שמודה לדברי המבי"ט שאינם חוזרים להתחייב:

נמצא שלא מצינו מי שסובר שגמרו בחיוב מחייב בפני עצמו, בדבר שנפטר מתרו"מ. והטעם נראה משום שאף שמדרכנן חייבו כשגדלו בפטור ונגמרו בחיוב, אין זה שהגמר מחייב מצד עצמו דכל דתקון כעין דאורייתא תקון, אלא משום דבכה"ג החמירו לדון כאילו גדלו בחיוב [ובפרט שעיקר התקנה נראה שהיא אטו גדלו בחיוב, ולא החמירו יותר ממה שגדלו בחיוב ממש]. אבל באופן שגם אילו גדלו בחיוב היו פטורים משום שנגמרו ביד גוי, אינם חוזרים להתחייב

ו. בדין הצימוקים

מעשה נבוא לדין הצימוקים שכהיום נעשים בחוצה לארץ ואחר כך באים לארץ, שלאכילה ודאי הם פטורים ממעשר. שאפילו לפירוש שני שבכס"מ הנז"ל שפירות חוצה לארץ שנגמרו בחוצה לארץ ובאו לארץ חייבים מדרבנן, וכ"כ הש"ך על השו"ע שם, היינו כשנגמרו ביד ישראל, שכיוצא בזה בארץ היו חייבים. אבל כשנגמרו ביד גוי שאפי' גדלו בארץ היו פטורים, כ"ש כשגדלו בחוצה לארץ:

אבל כשנעשים יין, יש לדון אם דינם כענבים ליין. שאף שהצימוקים נעשים לאכילה, הווי כענבים לאכילה ונמכרו, שהולכים לדעת הקונה וחייבים, וה"ה לצימוקים. או יתכן שדוקא בענבים שעיקרם עומדים ליין, ורק שדעתו היתה לאכילה, לכן שייך לומר בהם שדעת הקונה עיקר, או שאם נמלך מבטל מחשבתו הראשונה. אבל בצימוקים שנשתנו במעשה לאכילה, א"א לבטל הכוונה הראשונה, אף שעתה גמר מלאכתו הוא היין אינו חוזר לחייבן במעשר, כיון שנפטרו משעה שעשאו צימוקים. אמנם אחר העיון שאפי' אם נגמרו בפטור גמר מלאכה מחודש מחדש חוב מעשר, נראה שבצימוקים אין בהם כלל גמר מלאכה ליין כאשר יבואר:

דהנה שנינו בתרומות פ"א מ"י, אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר

לאכילה, וממילא לא נגמרה מלאכתם ביד גוי ולא נפטרו ממעשר:

ולפי מסקנת הדברים ברור שאם נתעשרו אחר שגמרם הגוי לאכילה, ואח"כ קנאם ישראל ועשאו יין, אינם חוזרים להתחייב, ודינם ככל פירות שעושרם קודם שנגמרה מלאכתם. ואין אומרים שלא חל המעשר משום שבאותה שעה פטורים היו מפני שגמרם הגוי, שהרי כל חיובם הוא משום שהולכים אחר דעת הקונה, ולדעתו לא נגמרו מעולם. [ועיין בדרך אמונה ח"ב דף פ"ט ע"ב בביה"ל שכתב לעשרן]:

אמנם אם עישר בטעות, שחשב שהם חייבים גם כשעומדים לאכילה, פשוט שבטל המעשר. אבל אם עישר לפטרם בכל צד חיוב שיהיה, כדרך שנוהגים היום המשגיחים על הכשרות, אין כאן טעות, שע"מ כן מפרישים, שאם ייעשו יין ויתברר שהם חייבים, יחול המעשר מעתה. ומה שקובעים מקום שיחול מעשר בצד צפון, מתפרש בצד צפונם של הפירות שיבואו לחיוב, וכנגדם חל המעשר. והענבים שבתרומות אף שאינם נעשים יין, חל עליהם שם תרומה, כיון שבאים מענבים העומדים ליין. שאם היו ראויים היו נעשים יין, דסתם ענבים עומדים ליין:

הכלל העולה, שלא יתכן מצב שפירות שהוחלטו לפטור יחזרו להתחייב, ולא יתכנו פירות שהופרש עליהם ויתחייבו, אא"כ ההפרשה היתה בטעות:

נסכים], וחשוב כאילו הם משקה הכנוס בפרי [אף שמחוסר מלאכה, משום כך עדיין שמו אוכל לענין טומאה וברכה]. ולכך גם ברכתם כברכת הפרי, שחשובים כאילו נעשה המשקה בידי שמים, רק שנגמרה מלאכתו בידי אדם [ובנח נאמר ויטע כרם וגו' וישת מן היין, ולא כתיב ויטע כרם ויעש יין וישת, שנטיעת הכרם היא היא עשיית היין]. משא"כ שאר משקה הבא מפרי, שחשוב עיקר עשייתו בידי אדם, וייחוסו אל הפרי הוא כזיעה בעלמא. ולכך גם יין-רימונים אפילו טעמו וחשיבותו שתייתו כיון, ברכתו שהכל. וצימוקים שהם יבשים [ענבים יבשים (במדבר ו, ב) ת"י צמוקין], אף שנשאר בהם לחלוחית כדבש, א"א לעשות מגופם יין [רק על ידי מים], ולכך בטל מהם שם תירוש, ואם עושה מהם יין פנים חדשות באו לכאן, וא"א לומר בזה שהוא גמר מלאכת הפרי:

ובאמת אם נתייבשו לגמרי ועשה מהם יין, אף שטעמו וריחו ומראהו כיון, דינו כיון-רימונים [משנ"ב סי' רעב ס"ק י"ז], דחשיב שעושה יין מגוף הפרי, ודין גופו של-הענב כדין רימון ושאר פירות. רק שאם נשאר בו לחלוחית, חשוב הוא לתת לכל המשקה תורת יין. אבל ודאי שאין משקה זה בא מן הענבים, ואינו גמר מלאכתו, רק ששמו וחשיבותו בא מהפרי, לכך דינו כיון-ענבים לברכה ולמזבח ולקידוש. [ונראה עוד, שאם ישרה הצימוקים במשקה הבא מהפירות שדינו כזיעה, ויעשה מהם יין, יהיה דינו כיון לענין ברכה וקידוש, אבל עדיין ייחשב

שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו. ותורמין יין על ענבים לעשותם צמוקים. וכתב הר"ש שבירושלמי הקשו למה מותר לתרום יין על ענבים לצימוקים, הרי היין נגמרה מלאכתו, ואלו הענבים לא נגמרה מלאכתו עד שיעמיד ערימה. ומשני רבי יוסי בשם ר' יצחק בן אלעזר, אין לך אסור לתרום מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו אלא גורן ויקב בלבד. כלומר יין על הענבים הנדרכות הוא דאסור, הא יין על צמוקים לא, דלאו יקב נינהו:

ובטעם הדבר שצימוקים לאו יקב נינהו, יש לומר בשני אופנים. יתכן שמה שנקראו יקב הוא משום שסתם ענבים עומדים ליין, ולכך כבר עתה נקראים יין על שם סופם. ואלו צימוקים סתמם לאכילה ואינם עומדים ליין, ולכך אינם יקב. ולפי זה אם דעתו לעשותו יין, חוזר דינם להיות כענבים שגמר מלאכתו כיון, ואין תורמים עליהם יין עד שתיגמר מלאכתו. יתר על כן, שלפי זה הוא הדין והוא הטעם גם בשאר פירות אם עושה מהם יין כגון רימונים, או שמן כגון שומשמן או סויה שגמר מלאכתו הוא כיון ושמן, ואם נגמרה מלאכתו על ידי ישראל בארץ חייבים במעשר אפילו גדלו בחוצה לארץ:

ויותר נראה שהוא דין מסוים ומיוחד שנאמר ביין ושמן, שהתורה קראה לפרי תירוש ויצהר על שם המשקה היוצא ממנו, ומורה הדבר שעיקר בריאת פירות אלו למשקה [שממנו מביאים

זיעה ולא משקה לענין הכשר לטומאה ונטילה לדבר שטיבולו במשקה]:

ולכן גם שנה התנא שגמר מלאכת הצימוקים הוא משיעמיד ערימה, ולא חילק בין דעתו לאכילה או ליין, שאפילו דעתו ליין ועשה מהם יין אין גמר מלאכתן אלא משייעשו צימוקים:

ולפי זה אפילו לדעת המחמירים בשמן של-שאר פירות לחייבו במעשר, כיון שהדעת לעשותם שמן חשיב השמן גמר מלאכת הפירות, היינו משום שהשמן עשוי מגופם של-הפירות. אבל בצימוקים נראה שידור, שאם נעשו צימוקים ביד גוי ומכרן לישראל ועשה מהם יין, פטורים ממעשר, כיון שנגמרה מלאכתן בפטור. וכ"ש אם נעשו בחוצה לארץ ע"י גוי, שעיקר חיובם מדרבנן, שפטורים:

ואמנם יש כתבו [עיין באדמת קדש או"ח שם] שנהגו לעשר יין צימוקים, אולי חששו שנצטמקו ביד ישראל, או לחילוף ביין ענבים. אולם עתה שכל הצימוקים באים מחוצה לארץ ונעשו על ידי גויים, וגם אין אדם עושה יין בביתו [רק יחידים] והיין המצוי תעשייתי, ואין היקבים עושים יין צימוקים, ונמצא

שהוא מילתא דלא שכיחא כלל ולא שייך בו מנהג, אין נראה מקום להחמיר. [ועיין בדרך אמונה ח"ב דף פ"ט ע"ב בביה"ל שכתב גם בזה לעשר]:

העולה מהאמור לדינא:

א ענבים שגדלו בשדה גוי בארץ או בחוצה לארץ, ונגמרה מלאכתן לאכילה על ידי גוי, פטורים מתרו"מ. ואם אח"כ נמכרו לישראל ועשה מהם יין, חייבים להפריש מהם [בלא ברכה]:

ב אם הפרישו מהם בית דין או ועד כשרות מספק שמא יתחייבו, אפילו הפרישו קודם שנתחייבו, נפטרו מתרו"מ, ואינם מתחייבים כשנעשו יין:

ג אם לא נמכרו לישראל אלא ניתנו לו במתנה, או שהפקירם הגוי, או זכה בהם הישראל בדרך אחרת, אחר שנגמרה מלאכתן לאכילה, פטורים אפילו עשאו הישראל יין:

ד צימוקים שגדלו ונעשו צימוקים בחוצה לארץ והביאום לארץ ונמכרו לישראל, פטורים מתרו"מ, אפילו נעשו יין בארץ על ידי ישראל:

הרב ישראל מאיר חדר שליט"א

בני ברק

דין הסיבה לנשים

א. מדוע אשה אינה צריכה הסיבה

גמרא פסחים דף ק"ח ע"א, אתאמר מצה צריכה הסיבה, מרור אין צריך הסיבה. יין, אתאמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואתאמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה וכו'. השתא דאתאמר הכי ואתאמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה. פרקדן לא שמיה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה. ואם אשה חשובה היא, צריכה הסיבה ע"כ:

בבאור הדין מדוע אשה אינה צריכה

הסיבה, מצינו כמה פירושים. הרשב"ם כתב בד"ה אינה צריכה הסיבה, מפני אימת בעלה וכפופה לו. ומפרש בשאלתות דרב אחאי (פרשת צו, שאילתא ע"ז) לאו דרכייהו דנשי למיזגא, ע"כ. פי' אין דרכן של נשים להסב:

הרי"ן על הרי"ף (בד"ה אשה) כתב

דהטעם שאשה אינה צריכה להסב, מפני שמשמשת את בעלה. ואף שמבואר להלן בסמוך שמשמש חייב בהסיבה אף שמשמש לרבו, ביאר מרן בכסף משנה (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ח), לפי שהקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו:

ועוד ביאר מה"ר שלמה קלוגר (הובא בקובץ ישורון ח"י דף קי"ב) דלמסקנת הגמ' הוא צריך להסב, והטעם משום שיכול לאכול שלא אצל רבו בהסיבה. אבל אשה שדרכה לאכול רק עם בעלה, אין לומר שחייבת ללכת לאכול שלא אצל בעלה ולהסב. ולכן כיון שמשמשת את בעלה פטורה מלהסב:

וכן כתב המאירי, שאין לאשה חירות אצל בעלה. וכן כתב רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה שם) באחד הפירושים, לפי שהיא טרודה בתיקון האוכל והכנתו, פטורה מהסיבה:

והלבוש (סימן תע"ב סע' ד') פירש

באופן אחר וז"ל, אשה אינה צריכה הסיבה, דלאו אורח ארעא להסב בפני הבריות, שאינו לה דרך כבוד ע"כ. ולכאורה צריך ביאור מדוע העלים עין מפירוש הראשונים השאלתות והרשב"ם, וכך העיר רבינו שליט"א בספרו פרי עץ חיים על אגדתא דפסחא, וכתב דלא משמע דפירש כן כוונת השאלתות יעו"ש:

ב. ביאור שיטת הרשב"ם

בשיטת הרשב"ם כתב הרא"ש (סי' כ') דנפקא מינה לאלמנה וגרושה.

צריכה הסיבה. וכן היא גירסת השאלות ורה"י"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח), וגירסת הגמרא שלנו היא טעות, שתלמידים הגיהו כך על פי פירוש הרשב"ם. אלא הטעם הוא משום שאינן רגילות להסב, ומשום כך נשים חשובות שדרכן להסב חייבות בהסיבה:

מדברי הרא"ש והטור והב"י (סי' תע"ב) מבואר, שהבינו דהרשב"ם הביא שני טעמים שונים מדוע אשה אינה חייבת בהסיבה, ולכן כתבו דנפקא מינה לאלמנה וגרושה:

אולם החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ב) כתב שאינם שני טעמים, שהרי לשון הרשב"ם מפני אימת בעלה וכפופה לו, ומפרש בשאלות דרב אחאי לאו דרכיהו דנשי למיזגא, ומשמע שפירוש השאלות אינו פירוש נוסף, אלא שייך עם פירוש הרשב"ם, שאם לא כן היה צריך לכתוב ובשאלות פירש:

וכך גם ביאר בהעמק שאלה (אות ה') את דעת השאלות, שאין די בטעם של-אימת בעלה, מפני שמצות הסיבה דוחה את מורא בעלה. אלא הטעם הוא מפני שלאשה יש מורא מבעלה, ולכן כשאוכלת עמו כל השנה אינה מיסבה, ומאחר שעל פי רוב אשה אוכלת עם בעלה, נמצא שאינה רגילה להסב, וממילא גם כשאוכלת בפני עצמה אינה מיסבה, ומשום כך גם בפסח פטורה מהסיבה, שאין דרכה להסב. נמצא שעיקר הטעם הוא מפני שאין דרכה להסב. ומה שכתב

דאם נאמר דאשה פטורה מהסיבה כפירוש ראשון מפני אימת בעלה וכפופה לו, אלמנה וגרושה צריכות הסיבה. ולפירוש השאלות דרב אחאי דלאו דרכיהו דנשי למיזגא, אפי' אלמנה וגרושה נמי:

ולענין בנות שאינן נשואות, כתב בהליכות שלמה (פ"ט דבר הלכה אות ל"ט) שהיות וסתם אשה היא אצל בעלה, מסתבר שלא תיקנו להן הסיבה. ואפילו אם נאמר שאלמנה וגרושה צריכות להסב, הן אינן חייבות:

ומלשון הגמ' משמע כפירוש הראשון, שדוקא אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה:

אמנם הב"ח (סי' תע"ב ס"ד) הקשה על פירוש הרשב"ם, דאם כן אשה חשובה מדוע צריכה הסיבה, והלא גם היא משועבדת לבעלה (ולהלן נבאר גדר אשה חשובה):

ועוד הקשה, שהרי ודאי שאימת בעלה עליה אינה גדולה כל כך כאימת האב על בנו, ואם הבן אצל אביו חייב להסב, ודאי שאשה תצטרך להסב:

והחיד"א במחזיק ברכה (סי' תע"ב סק"ג) הוסיף להקשות, שהרי חובת כיבוד של-בן לאב היא מדאורייתא, ואלו אשה לבעלה הוא רק מדרבנן:

ולכן כתב הב"ח שהעיקר כפירוש השאלות, ואין לגרוס בגמרא אשה אצל בעלה וכו', אלא אשה אינה

הרשב"ם מפני אימת בעלה, זה נתינת טעם מדוע אין דרכה להסב:

ג. שיטת הירושלמי

בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכלו מיסב. ר' יוסי בעא קומי ר' סימון, אפילו עבד לפני רבו, אפילו אשה לפני בעלה. אמר לו, ברבי, עד כאן שמעתי ע"כ:

משאלתו של ר' יוסי נראה שהספק הוא רק באשה אצל בעלה, אבל באשה סתם פשוט לו שצריכה להסב, כשיטת הרשב"ם ודלא כהשאלות:

בביאור דברי הירושלמי מצינו כמה פירושים:

א הפני משה (שם ד"ה א"ל) פירש שר' סימון השיב לו, עכשיו הוא ששמעתי ממך שהסתפקת בזה, אמנם אני אינני מסופק אלא פשוט לי שאין צריכים הסיבה. ואם כן בירושלמי נפשט כמו הבבלי שאשה אינה צריכה להסב:

ב הקרבן העדה (שם ד"ה ה"ג) פירש שרבי סימון השיב לו, עד כאן שמעתי מר' יהושע בן לוי, וזה לא שמעתי ממנו ע"כ. דהיינו שאין לו פשיטות על הספק:

ג הפרי חדש (סי' תע"ב סק"ו) פירש שר' סימון השיב לו שאפילו אשה לפני בעלה ועבד לפני רבו צריכים הסיבה. והיינו שהירושלמי חולק על הבבלי בזה, ולדעתו אשה חייבת בהסיבה:

ד. אשה חשובה

ומנה שסיימו בגמרא ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, מצינו כמה הגדרות מי נקראת אשה חשובה:

רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) פירש שלושה אופנים. א' שאין לה בעל והיא גברת הבית. ב' שהיא חשובה בפרי דיה, אשה יראת ה' בת גדולי הדור, כוללת שבחי אשת חיל. ג' שיש לה עבדים ושפחות, ואינה צריכה להתעסק בתקון המאכל וענייני הבית. ועיין בתניא רבתי (סי' מ"ז) שכתב כעין זה, שאשה חשובה היא שהכניסה לבעלה שתי שפחות כדי לשמשה:

ועוד כתב הרוקח (סי' רפ"ג) שאשה חשובה היינו שאין בעלה מקפיד עליה. ובערוך השלחן (סי' תע"ב ס"ו) כתב שאשה חשובה היינו בנוי או בעושר:

ויש לפרש לפי כל הדרכים שנתבארו לעיל בטעם שאשה אינה צריכה להסב, מדוע אשה חשובה צריכה הסיבה:

לרשב"ם שפירש שאשה כפופה לבעלה, אשה חשובה היא מי שאין לה בעל, או שאין בעלה מקפיד עליה, ולכן צריכה להסב. ולשאלות שאשה אין דרכה להסב, אשה חשובה דרכה להסב:

ולר"ן שפירש שאשה משמשת לבעלה, אשה חשובה יש לה עבדים שהם המשמשים את בני הבית. ולרבינו מנוח אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות

ואינה צריכה להתעסק בעצמה בתקון המאכלים, צריכה הסיבה:

ולדעת המאירי שכתב שאין חירות לאשה אצל בעלה, הוא עצמו ביאר שאשה חשובה אין שפחות באישות שלה. וביאר בדברי יציב (סי' ה' סק"ה) שאף שמשמשת את בעלה, אין זה מצד שפחות אלא מצד חיבה, ומה שתסב פעם בשנה לא ילקלל החיבה:

ה

לענין הלכה. פסק מרן שליט"א שכל הנשים פטורות מהסיבה, וכן המנהג. ואם רוצה להחמיר ולהסב, טוב הדבר, ובלבד שאין בעלה מקפיד על כך, וגם אין שם אנשים זרים (פרי עץ חיים על אגדתא דפסחא, ובשלחן ערוך המקוצר סי' צ"א סע' ה'). ועיין עוד בחוברת שערי יצחק פרשת תזריע תשע"א שתצא לאור בקרוב בעז"ה:

וכן מנהג האשכנזים שהנשים אינן מיסבות, כי סמכו על דברי הראב"ה דבזמן הזה אין להסב, כך פסק הרמ"א (בסי' תע"ב סע' ד'). ועיין עוד

בערוך השלחן מש"כ שם. ובספר חוט שני (פסח פי"ז סק"ז) כתב, ונשים בזמנינו נוהגות קצת להסב, ומניחות כר קטן:

אך מנהג הספרדים שהנשים צריכות להסב. כ"כ בספר כף החיים בשם הכנה"ג בספרו פסח מעובין, שנשים צריכות להסב. וכן פסק הבן איש חי (ש"א פרשת צו סע' כ"ח). וכן עיין בשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ו תשובה ב'), וכן בחזון עובדיה פסח:

נסתפקתי לפי מנהגינו ומנהג האשכנזים, מה הדין באשה שאכלה את המצה בעמידה, האם יצאה ידי חובה או לא:

ולאחר זמן ראיתי בהליכות שלמה (פ"ט הי"ט) דכתב דיתכן שאם אכלו המצה ושתו הכוסות בעמידה לא יצאו, לפי שדרך עבדים לאכול מעומד, ואין זה דרך חירות:

וכן כתב בספר אשרי האיש פסקי הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בהלכות פסח (סעיף ל"ד עמוד שצ"ה) דאעפ"כ אשה אינה פטורה מלאכול דרך חירות, ולכן צריכה לישוב כדרך בני חורין בזמן הזה:

הרב ישראל כהן שליט"א

כולל שערי תורה ע"ש הנצי"ב, בני ברק

בדין מיעוט המקפיד ובגדרי חציצה

נדה ס"ז ב', שו"ע יו"ד סי' קצ"ח

א

וחוצץ. וכן ברובו דחוצץ מדרבנן אף דאינו מקפיד, ההבנה היא דעצם זה שהחציצה ברובו אין נחשב כבטל לגופו, דרך כשנמצאת החציצה במיעוט גופו אין נחשב כדבר בפנ"ע ואין לו חשיבות עצמית ובטל לגופו, אבל כאשר החציצה ברוב גופו מדרבנן מתיחסים לזה כדבר בפנ"ע שלא מתבטל לגופו:

אולם במיעוט שאינו מקפיד, בזה אינו חוצץ אף מדרבנן, דבטל לגופו, דכיון דהוי רק במיעוט הגוף ואינו מקפיד ע"ז, אין לחציצה חשיבות עצמית, ונעשית כחלק מגופו, ולכך אינו חוצץ, וכהגדרת רש"י דבטיל לגביה ולא חייץ:

ב

ובשלחן ערוך סימן קצ"ח סעיף מ"ז פסק דכנים שבראש שדבוקים בחוזק בבשר, אם יכול להסירן חוצץ. ואם אינו יכול להסירן, אינו חוצץ ע"כ. ובב"י בשם הרוקח מבואר דהטעם הוא דאם יכול להסירן נחשב מקפיד, כיון דודאי אינו רוצה שיהיו בראשו, ולכן חוצצין כדין מיעוט המקפיד. אבל באין יכול להסירן, אף דבעצם לא היה רוצה שיהיו, מ"מ כיון דא"א להסירן אין דעתו

איתא בגמ' נדה ס"ז, ב', אמר ר' יצחק דבר תורה רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואין מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. ולגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד. היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה:

ורש"י בסוכה ו: כתב גבי רובו ואין מקפיד עליו דמדאורייתא וז"ל, אין מקפיד עליו, הוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו, ובטיל לגביה ולא חייץ, עכ"ל. ובעירובין ד: כתב וז"ל, ושאינו מקפיד עליו הוי כגופו, ואע"ג דהוי ברובו לא חייץ, עכ"ל:

וכל זה הוא מדאורייתא, דבזה דין הוא דחציצה הויא רק ברובו ומקפיד עליו, ובלא זה בטל לגופו. אולם מדרבנן גזרו דגם רובו ואינו מקפיד עליו או מיעוט המקפיד, אינו בטל לגופו. והגדר בזה, שרבנן מתיחסים להקפדה, שע"ז לא שייך שיתבטל לגופו, דעצם זה שמקפיד ואינו רוצה בו הרי הוא מחשיבו כדבר נפרד מגופו, וממילא אינו בטל לגופו

לחוד, ואם יש חציצה ברוב השערות חשיב חציצה ברובו. ואף שברוב הגוף אין חציצה, מ"מ השערות נדונות בנפרד, ולכך כיון דברובן יש חציצה, הוי רובו דחוצץ אף כשאין מקפיד עליו. וא"כ באופן שהכינים יהיו ברוב השערות שבראשו, אזי לטעם הראשונים דאינו מקפיד, דין הוא שיחצוץ, כיון דהוי ברובו שחוצץ אף שאין מקפיד עליו. אולם לטעם הגר"א דהיינו רביתיהו, א"כ גם בכולו אינו חוצץ וכמו במעוברת:

אמנם צ"ב טובא אמאי הוזקק הגר"א לטעם מחודש דכינים היינו רביתיהו, ולא סגי ליה להתיר משום הטעם המבואר בראשונים דהוי אינו מקפיד. ואין לומר דכתב טעם זה משום דנפק"מ לדינא כדלעיל, דא"כ למה לא הזכיר זאת. ובהכרח דלא ניחא ליה טעם הראשונים, וצ"ב אמאי לא ניחא ליה. דלכאורה כיון דאין יכול להסירן, ממילא אין דעתו להסירן, ולא גרע מכל גוונא דאין דעתו להסיר דנחשב אינו מקפיד. וצ"ע:

ג

ובשו"ע סעיף ט' פסק, דם יבש שעל המכה חוצץ, וריר שבתוכה אינו חוצץ. יצא הריר מתוכה, כל תוך שלושה ימים לח הוא ואינו חוצץ, לאחר מכאן יבש הוא וחוצץ וכו' ע"כ:

ובב"י הביא מהסמ"ג וספר התרומה, דאם מצטערת הרבה אם תסירנו אינו חוצץ, דכיון דמצטערת חשוב אינו

להסירן מראשו, ואינו חשוב מקפיד ולכך אינן חוצצין [וכך הוא הפשטות]:

והגר"א ס"ק נ"ג כתב וז"ל, כיון דרביתיה הוא ואינה מקפדת עכ"ל. והיינו דמחדש הגר"א טעם אחר, דכינים היינו רביתיהו, וכמו במעוברת שנתגיירה דמבואר ביבמות דף ע"ח דבנה א"צ טבילה ומשום דהיינו רביתיה:

והביאור בזה, דכיון דזהו מקום גידולו של-העובר וכך צורתו במצב זה, אין זו חציצה ונחשב שטבל בצורה שהוא קיים היום. וכמו כן מחדש הגר"א דאף בכינים שבראשו, אף שלכאורה אין זו הדרך, מ"מ כיון דא"א להסירן וממילא מוכרח שהם יהיו כאן, וממקום זה יונקים את חיותם, גם זה נחשב ונכלל בהגדרת היינו רביתיהו. דאין צריך שיהיה זה דווקא הצורה הרגילה, אלא כל שא"א לשנות מצב זה ויונקים את חיותם מזה, נחשבים כגוף אחד, ועי"ז אינן חוצצין את גוף האדם:

וחילוק גדול איכא בין הטעמים. דאם הטעם כמבואר בראשונים דהוי אינו מקפיד, א"כ זהו דווקא במיעוטו, אבל ברובו חוצץ. אולם להטעם שכתב הגר"א, גם ברובו וגם בכולו לא הויא חציצה, ומשום דהוי כגוף אחד וזוהי צורת הטבילה. וכמו במעוברת, שאף שהעובר כולו במעי אמו וא"כ חוצצת לכולו, מ"מ אין זו חציצה, דהיינו רביתיה:

ועפ"ז יצא דנפק"מ לדינא, דבשו"ע סעיף ה' מבואר דקיי"ל כהני ראשונים דבשערות דנים לפי השערות

מקפיד, ומשום דלא תסירנו דהלא מצטערת בהסרתו:

מסירתו ואין דעתה להסירו נימא דחשוב כאינה מקפדת:

אמנם עיין בט"ז שמביא דהר"ש ומהרי"ק ציוו לנשותיהם להוציא כל גלד ושחין אף שנצטערו הרבה בהסרתן. ובסדרי טהרה מוכיח מזה, דסבירא להו דאף דמצטערת חשוב שמקפדת, כיון דאינה רוצה שיהא עליה, מהא דהקפידו על נשותיהם, ואם לא היה חוצץ מעיקר הדין לא היו מקפידין כ"כ כיון דמצטערות בזה:

ומ"מ מסיק לדינא כשיטת הסמ"ג וסה"ת דכל דבר שמצטערת בהסרתו אינו חוצץ, ומביא שכ"כ המג"א בסי' קס"א דגלד שמצטער עליו אינו חוצץ:

עוד הקשה מהא דמבואר בסעיף י"א דחץ או קוץ התחוב בבשר, אם נראה מבחוץ חוצץ. והלא בהסרת הקוץ ודאי יש צער בהסרתו, וא"כ להני ראשונים דכל דבר שמצטערת בהסרתו נחשבת כאינה מקפדת, אמאי חץ וקוץ חוצצין. ותירץ דמאי דאמרינן דאם מצטערת אינו חוצץ, הוי רק בדבר שהוא חלק מגופה, וכמו גלד ושחין. אבל דבר שהוא זר לגופה, כמו חץ וקוץ, אף במצטערת בהסרתו חוצץ:

וצ"ב דכיון דכל חציצה במיעוט הוי רק במקפדת, וכל שאין דעתה להסירו קרוי מקפדת, וכל שאין דעתה להסירו אינו קרוי מקפדת, ובמצטערת בהסרתו קרוי אינה מקפדת כיון שאין דעתה להסירו, א"כ מאי איכפת לן אם הוא חלק מגופה או דבר חיצוני, דמ"מ כיון שאינה

ובשו"ת רעק"א תנינא סי' ס' דן בטבעת שמניחים באותו מקום אם חוצצת, וכתב דלראשונים דסבירא להו דבמצטערת בהסרתו לא חשיב מקפדת, א"כ ה"ה בזה, דכיון דהיא מצטערת בהסרת הטבעת אינה חוצצת [ובסו"ד כתב להתיר משום סכנה]. ומבואר בדבריו דחולק על הסד"ט, וס"ל דגם בדבר שאינו חלק מהגוף אמרינן דאם מצטערת בהסרתו אינו חוצץ. ויל"ע במאי פליגי:

ובאמת צ"ב מה תשובה ישיב רעק"א לראיית הסד"ט מחץ וקוץ דחוצץ ואף שמצטערת בהסרתו, ולכאורה מוכח מינה כהסד"ט בדבר זר לגופה אין סברת מצטערת בהסרתו:

ונראה בדעת רעק"א, דחלוק חץ וקוץ מגלד ושחין וכן טבעת שבאותו מקום, דגלד וטבעת שמונחים עכשיו בגופה והגוף נצרך להם, בזה על אף שיש חציצה על הגוף, מ"מ כיון שהגוף נצרך לזה נחשב כחלק מהגוף ובטל לגוף ואינו חוצץ, ורק כיון שדעתה להסירם הוי כמקפיד ונחשב חציצה, ובזה אמרינן דבמצטערת בהסרתו הוי אינו מקפיד, דכיון שאין דעתה להסירם למעשה ממילא בטל לגוף כמעיקרא:

משא"כ בחץ וקוץ התחוב בבשר שאין הגוף נצרך להם כלל ואין לגוף תועלת בהם, א"כ גם במצטערת בהסרתו חוצץ, דא"א לומר דהוא בטל לגוף דהלא אין לגוף תועלת בו:

מחמת איזו סיבה אינה מסירתו אם משום
צער אם משום סכנה, וצ"ב:

ה

עוד יש לעיין, דהנה קיי"ל בסעיף כ"ג
דטבעות ושיראין אם מהודקין
חוצצין, ואף שעכשיו אינה רוצה להסיר
הטבעת אלא רוצה לטבול עמה, מ"מ כיון
דבשעת לישא מקפדת להסירה חוצצת:

וא"כ קשה בדעת הראשונים הנז"ל
דבמצטער להסירו אינו חוצץ,
דהלא ודאי כל גלד ושחין גם אם עתה
אינה מסירתו מ"מ לאח"ז תסירו, וא"כ
אמאי אינו חוצץ, ומאי עדיפא מטבעת
דהויא חציצה כיון דמסירה לאחר זמן.
ובשלמא לדעת הסד"ט הנז"ל אפ"ל דרק
בדבר שהוא חלק מגופה מהניא הך סברא
דמצטער להסירו, ולכן בטבעת שהיא
דבר זר וחיצוני לגופה אמרינן דאם לזמן
מסויים מסירתו חוצץ, משא"כ בדבר
שהוא חלק מגופה התם לא גרע במה
שלאחר זמן תסירו. אולם לדעת רעק"א
הנז"ל דאין חילוק כזה וכל דבר
שמצטער להסירו אינו חוצץ גם בדבר
זר לגופה, צ"ע מאי שנא מטבעת:

ו

והנראה מבואר מכל זה, דהנה ביאר
לן רש"י הך דינא דמיעוט
שאינו מקפיד אינו חוצץ, דהטעם הוא
משום דבטל לגופו, ולכך אינו חוצץ.
ונראה שיש בזה שני אופנים. האופן האחד
הוא בדברים חיצוניים לגוף, דכיון דאינה

אמנה סברא זו גופה טעונה הבנה, דאי
ס"ל דעי"ז שמצטער בהסרתו
קרוי אינו מקפיד כיון דאין דעתה להסירו,
א"כ מאי איכפת לן אם משמש את הגוף
או לא, סוף סוף כיון דעתה מצטער
בהסרתו נימא דהוי כאינו מקפיד כיון דלא
תסירו:

ז

עוד יש לעיין, דבסעיף ו' כתב הרמ"א
וז"ל, ואותן שיש להן כמין קליעות
שערות דבוקות זו בזו ונעשית בלילה על
ידי שד וסכנה להסירם, לא חייצי עכ"ל.
ומקור דין זה במרדכי, וכתב שם כמה
טעמים, ואחד מהם הוא דכיון שסכנה
להסירם הוי כהיינו רביתיהו המבואר
בדין מעוברת שנתגירה שאין בנה צריך
טבילה כיון שאינן חוצצין:

ובסד"ט ס"ק כ"ג כתב דאף שהוא חוץ
מגופה, אעפ"כ כיון דסכנה
להסירם אינן חוצצין. וכן נקט רעק"א
[קמא תשובה ס'] דבכל גווני שהוא סכנה
אינו חוצץ. וביותר כתב דלא בעינן סכנה
ממש, אלא סגי באם יש צד רחוק שיבוא
מזה סכנה דאינו חוצץ:

ויש להבין, דמאי שנא דבר שמצטער
בהסרתו דאם הוא חיצוני מגופה
ס"ל לסד"ט דחוצץ ורק אם הוא חלק
מגופה אם מצטער בהסרתו אינו חוצץ,
מדבר שהוא סכנה שאינו חוצץ גם בדבר
חיצוני מהגוף, והלא בשניהם לכאורה
הסברא היא משום דאין דעתה להסירו
ולכך נחשב אינו מקפיד, ומאי איכפת לן

זה שאם תסירנו איכא סכנה לגוף מחשיב את זה כחלק מהגוף ובטל לגוף:

אבל בדבר שאינו סכנה אם תסירנו ומ"מ יש צער בהסרתו, דלכאורה במצב הזה שמצטערת בהסרתו נחשב כמשמש את הגוף, בזה פליגי הסד"ט ורעק"א הנז"ל אם בדבר חיצוני שייך לומר דבטל לגופה משום שהוא משמש את הגוף ואין דעתה להסירו, ולא גרע מה שתקפיד להסירו לאח"ז כיון דעתה הוא בטל בעצם לגוף כיון שהוא משמש את הגוף. או דלמא דמצטערת אמנם עושה לנו שיחשב שהוא משמש את הגוף, אולם מ"מ א"א להחשיבו כבטל לגוף בעצם, דרך בדברים שהם מעצם הגוף כמו גלד ושחין אמרי' דהם בטלים בעצם לגוף ולכך אף דדעתה להסירם לאח"ז אינם חוצצים, אבל בדבר חיצוני לגוף אם אי"ז סכנה אלא רק צער להסירו, אי"ז בטל לגוף בעצם, ורק אם לא תקפיד לעולם מתבטל לגוף, אבל אם דעתה להסירו לאח"ז אינו בטל לגופה וחוצץ:

ולפי"ז מבואר לן דהא"י דינא שכתבו הראשונים דדבר שסכנה להסירו או דבר שיש צער בהסרתו דאינו חוצץ משום דאינו מקפיד, הגדר בזה שהוא נחשב כבטל לגוף בעצם:

ולעיל הקשינו לדעת רעק"א, מ"ש טבעת דחוצצת משום דמקפדת להסירה בזמן לישה לכל מצטערת בהסרתו דאינו חוצץ אף שתסירנו לאח"ז:

ולחנז"ל הדברים מיושבים כמין חומר, דטבעת אינה נחשבת דבר

מקפדת זה גופא סיבה שיחשב כחלק מגופה, ובטל לגופה ולא חשיב חציצה. והאופן השני, בדברים שהם מצד עצמם בטלים לגופה, ורק צריך שלא תקפיד להסירן כדי שלא תתייחס לדבר כאינו חלק מגופה:

ומעתה י"ל דבדברים שאינם חלק מגופה מצד עצמם, שהם מצד עצמם אינם בטלים לגופה, בזה מה שאינה מקפדת שיהיו על גופה מגדיר אותם כבטלים לגופה. ומשום כך בטבעת כיון שאינה דבר הבטל לגופה מצד עצמה, לכן אף שעתה אינה רוצה להסירה, מ"מ עצם זה שרוצה להסירה בזמן מסויים, כבר נחשב שאי"ז בטל לגופה, כיון שכדי שיתבטל לגופה צריך שלא תקפיד בו לגמרי, אבל אם יש איזה זמן שמקפדת א"כ זה עומד לעצמו והוי חציצה. אבל בדברים שהם מצד עצמם בטלים לגוף, בזה אי"ז גריעותא מה שלאח"ז תסירם, דהלא עכשיו הם חלק מהגוף. וכדי לומר דאינם חלק מהגוף, צריך שהיא תקפיד להסירם, דבזה מחשיבה אותם לחיצוניים ממנה, ומשום כך כל כמה שעתה אינה מקפדת להסירם לא הויין חציצה ואפי' שלאח"ז מקפדת:

ונראה לומר עוד, דדבר שיש סכנה לגוף אם תסירנו, נחשב הדבר כדבר שנצרך לקיום הגוף, ומשום כך בטל הוא לגוף בעצם ונחשב כחלק מהגוף ממש, ולכך אף אם הוא בעיקרו דבר חיצון לגוף ס"ל לסד"ט ורעק"א דאינו חוצץ, דאין גריעותא בזה שהוא דבר חיצון, כיון דעצם

שמשמש את גוף האדם, דגוף האדם אינו צריך לטבעת כלל, ורק שהאדם נהנה ויש לו תועלת במה שיש לו תכשיטין על גופו, ומשום כך טבעת אינה בטלה לגוף בעצם, אלא שיש דין נוסף שאם האדם לא מקפיד ולא חושב להסירו אז בטל לגופו עי"ז, ולכך כאשר דעתה להסירה לאח"ז נחשבת שמקפידה להסירה וממילא אינה בטלה לגוף וחוצצת. אבל דבר שבעצם בטל לגופה, בזה ליכא גריעותא במה שחושבת להסירו לאח"ז, אלא שאם היתה דעתה להסירו עתה, היה נחשב שהיא מחשיבתו כדבר נפרד ממנה, אבל כיון שעכשיו אין דעתה להסירו, ממילא בטל הוא לגוף ואינו חוצץ:

ובמנו כן נראה שזהו הביאור בחץ וקוץ התחוב בבשר דחוצץ אף אם יש צער להסירו, ולכאורה מ"ש מגלד ושחין. ובסד"ט חילק בזה, דבמצטערת להסירו אינו חוצץ דווקא בדבר שהוא חלק מגופה, אבל בדבר חיצון מהגוף כחץ וקוץ בזה אף שמצטערת להסירו חוצץ, והתקשינו לעיל בהבנת הדברים:

ולדברינו הבנת הדברים היא דכל דינא דבמצטערת להסירו אינו חוצץ הוי משום דהוא משמש את הגוף ובטל לגוף, אבל חץ וקוץ דאינו משמש את הגוף, א"כ אף דמצטערת לכו"ע חוצץ, דא"א לומר שיתבטל לגופה:

ז

ועפ"י דברינו אלה מיושב שפיר גם אמאי הוזקק הגר"א לטעם חדש

בכינים הדבוקים בראש שאין יכול להסירן, דבראשונים [מובא בב"י בשם הרוקח] מבואר דאינן חוצצין כיון דאינה מקפדת, אולם הגר"א חידש טעם דכינים נחשבים כהיינו רביתיהו וכמו במעוברת שנתגיירה, והקשינו לעיל אמאי צריך לטעם זה ולא ניח"ל בטעם המבואר בראשונים. ולדברינו יש לומר דכיון דאותם כינים יגיע זמן שתסיר אותן ורק עתה אינה יכולה להסירן כיון דדבוקים הם בחוזק בבשר, לכך לא מהני מה שאינה מקפדת עכשיו, דהא לאח"ז מקפדת, וא"כ הויין כטבעת דכיון שתקפיד להסירה בשעת לישא חוצצת גם עכשיו על אף שעתה אינה מקפדת, כמו כן כינים אלו יחצצו, דהוו ממש כטבעת, שאינם משמשים את הגוף. ולכך לא ניח"ל להגר"א בטעם זה שאינה מקפדת, כיון שמקפדת לאח"ז וצריך להיות שיחצצו:

ולכך חידש הגר"א טעם חדש, דהני כינים חשיבי היינו רביתיהו. ופירושו דכיון שא"א להסירן וכך הצורה שלהם ומכאן הם יונקים את חיותם, הרי הם כחלק מהגוף ממש ובטילי לגוף, ולכך אין גריעותא במה שעומדת להסירן לאח"ז:

ונראה לומר דאף הרוקח דכתב דהטעם משום דאינה מקפדת, לא פליג על המהלך המבואר בדברינו, אלא דס"ל דהא דלאחר זמן הכינים ירפו אחיזתם בראשה ותוכל להסירן, אינו נחשב שמקפדת לאח"ז, כיון דמה שירפו אחיזתם ותוכל להסירן נחשב כשינוי מצב, ומשום כך מה שתקפיד אז אינו על אותו

מצב שיש היום אלא על מצב חדש, וממילא לא נחשב שעל מצב כהיום תקפיד לאח"ז, ולכך נחשבת לאינה מקפדת, ודו"ק:

ח

והנה בפתחי תשובה סק"א כתב וז"ל, עיין בשו"ת זכרון יוסף חלק יו"ד סי' י' שכתב דמ"מ בעינן דווקא שמקפדת לעיתים מזומנות, כאותה שכתב ה"ט"ז ס"ק כ"ג דטבעת מהודקת באצבע חוצצת משום דמסירתה בשעת לישה, דהרי אם מקלע לה עיסה ללוש כמה פעמים היום או מחר תסירנה, אבל אם אינה מקפדת רק פעם אחת לזמן מרובה לא. ומה שכתוב בשו"ע אפילו אינה מקפדת עליו עתה וכו', אין פירושו שמקפדת עליו לבסוף לזמן רחוק, אלא פירושו שאינה מקפדת עתה בשעת טבילה מכל מקום מקפדת בימים של-קודם ושל-אחר הטבילה עיי"ש וכו', עכ"ל. והיינו דכל הדין המבואר דבמקפדת לאח"ז היא חציצה, הוא רק אם הקפדה זו לעיתים מזומנות. אבל אם מקפדת לעיתים רחוקות, לא היא חציצה:

ופשטות לשונו מורה דזה תלוי בכמה פעמים מקפדת. אולם באגרות משה כתב דאין כוונתו לזה, דמנ"ל ליתן קצבה בזה, ובגמ' לא נזכר מזה. אלא כוונתו לומר דמה שהקפדה לאח"ז סיבה שיהיה חציצה, הוא רק כאשר ההקפדה אינה בזמן מסויים אלא יכול לבוא בכל עת וזמן, דבזה כיון שיכול

לבוא היום שתקפיד נחשבת כמקפדת היום והיא חציצה. אבל אם יש להקפדתה זמן מסויים, כגון לכבוד שבת או רגל דרק אז לשה ואינה לשה כלל בזמנים אחרים, בזה אינה נחשבת היום כמקפדת, כיון דלא יכולה לבוא ההקפדה ולא היא חציצה. אמנם לשון הז"י אינו משמע כהאג"מ, אלא משמע שתלוי בכמה פעמים מקפדת, וצ"ע:

אולם עיין בפת"ש ס"ק ט"ז שהביא מהנוב"י דכתב לגבי טבעת שבאו"מ שמסירתה בשעת לידה והפס"ט דהיא חציצה, כיון דמקפדת להסירה לאח"ז. אלא דכתב דאם מונחת כ"כ בעומק, חשיב בלוע דאי"צ אפי' שיהא ראוי לביאת מים ואינה חוצצת. ומבואר מדבריו ברור דס"ל דהקפדה לאח"ז חשיבא הקפדה ובכה"ג חוצץ:

עוד הביא שם הפת"ש מהחת"ס דכתב להתיר כיון דמה שמסירה את הטבעת בשעת לידה אי"ז הקפדה על הטבעת מצ"ע אלא שרוצה לפנות מקום לוולד, וזה לא חשיב הקפדה. ומבואר בדבריו דבעצם הקפדה לאח"ז חשיבא הקפדה והיא חציצה, ולכך נצרך לטעם אחר. והיוצא לנו מכל זה דהחת"ס והנוב"י פליגי על הז"י הנז"ל:

ובז"י הנז"ל הוכיח כדבריו מהא דמבואר בשו"ע וברמ"א בסעיף י"ז דמי שהוא צ"ע או שוחט שיש על ידיו צבע ודם דאינו חוצץ כיון דאומנותו בכך ואינו מקפיד. והקשה דהלא ודאי גם צ"ע או שוחט יקנח ידיו לכבוד שבת ויו"ט,

חוצצין. אולם להנב"י והחת"ס דס"ל
דכל הקפדה שלאח"ז היא חציצה צ"ע:

ט

ואשר נראה מזה כמו שביארנו, די
מיעוט שאינו מקפיד מצד האדם
והיינו דאין דעתה להסירה, ויש מיעוט
שאינו מקפיד משום דבעצם הוא בטל
לגופה וכחלק ממנה. ולכך בטבעת שהוא
דבר חיצוני מהגוף והוא דבר חשוב בפנ"ע
ועומד לעצמו, בזה אמרי' דכדי שיחשב
לאינו מקפיד בעינן שאין דעתה להסירו
וממילא בטל לגופה, ובזה ס"ל להחת"ס
והנב"י דאף אם דעתה להסירו לזמן ידוע
אי אפשר להגדירו כבטל לגופה ולכך
הוי כמקפיד וחוצץ. אולם בדברים שהם
בטלים מצ"ע לגופו של-אדם, בזה
כדי להגדיר דהוי מקפיד בעינן שעכשיו
דעתה להסירו, דבזה מפקיעה את הדבר
מהתבטלות לגופה, דעל ידי התייחסותה
לזה כדבר נפרד מגופה מופקע הדבר
מהתבטלות לגופה. אבל אם עכשיו אינה
מקפדת אף שדעתה להסירה לאח"ז, ל"ח
כמקפיד להפקיע ההתבטלות לגופה,
דמ"מ כיון שעכשיו אינה רוצה להסירו
נשאר הדבר כחלק מגופה:

וממילא מיושב שפיר מה שהקשינו,
די"ל דצואה וטיט דאין בהם
חשיבות מצ"ע, לכך הם בטלים לגוף
בעצם, ורק אם דעתה עכשיו להסירם
ומקפדת ע"ז מפקיעה בזה את התבטלותם
לגופה, ומשום כך אין הקפדתה לזמן
טבילתה חשיבא הקפדה ואינם חוצצין.

ואמאי אינו חשוב כמקפיד לאח"ז דחוצץ.
והוכיח מזה כדבריו דדווקא בטבעת
ששייך שתלוש בכל שעה אז נחשב
כהקפדה היום וחוצץ, אבל צבע ושוחט
שיש זמן מסוים להקפדתם ולא יתכן
שיבוא זמן זה עכשיו [או שנחשב זמן
רחוק לפי פשטות לשון הז"י] אין הקפדה
שלאח"ז חשיבא הקפדה ואינו חוצץ:

ועייין במאירי דף ס"ז שכתב דכל דין
צבע ושוחט מיירי דווקא אם אינו
עתיד להסירו בשבת או ביו"ט, ודלא
כהז"י. אמנם לא נראה כן מסתימת
הפוסקים דלא חילקו בזה, ומשמע דבכל
גיוני אינו חוצץ. וא"כ צ"ע מה תשובה
ישיבו החת"ס והנב"י על ראיית הז"י
מצבע ושוחט:

עוד צ"ע בזה, דהנה בשו"ע סעיף י"ח
פסק דצואה וטיט שתחת הציפורן
חוצצין, משום דאשה מקפדת ע"ז. ועייין
בב"י דהקשה בדעת הרשב"א שסותר
דבריו, דבהלכות נדה כתב דחוצצין ובהל'
נטילת ידים כתב דאינם חוצצין. ותירץ
דרק גבי טבילה אשה מקפדת על הצואה
והטיט שתחת הציפורן כדי שלא תתגנה
על בעלה ומשום כך חוצצין, אבל בנטילת
ידים אין אדם מקפיד להסיר את הצואה
והטיט ולכן אינן חוצצין:

וצ"ע דהלא מקפדת היא לזמן טבילתה
והוא הקפדה לאח"ז, ואמאי אינם
חוצצין גם בנטילת ידים. ובשלמא להז"י
א"ש כיון דהקפדה זו אינה שייכת לבוא
היום או שזה לזמן רחוק ולכך אינם

וזהו שתירץ הב"י דכיון שבזמן נט"י אינה מקפדת עליהם אינן חוצצין, דכדי שיחשב מקפיד צריך שעכשיו תקפיד, וכל כמה שאינה מקפדת עתה אינם חוצצין:

וכמו כן י"ל בצבע ושוחט דאף שמסיר הצבע או הדם בשבת או ביו"ט אינו חוצץ, דכיון שהצבע והדם אין להם חשיבות עצמית ואינם עומדים לעצמם, לכך הם בטלים בעצם לגוף, ולכן כדי להפקיע את זה צריך שיקפיד להסירם עכשיו, וכל שאינו מקפיד להסירם עכשיו אינם חוצצין, ודו"ק:

,

ולדברינו אלה יובן עוד ענין תמוה שהקשו האחרונים בהא"י דינא המבואר בסעיף כ"ג דטבעות ושיראין חוצצין, דקשה מהך דינא דכל דבר העשוי לנוי אינו חוצץ ואפי' ברובו ובכולו, כדכתב השו"ע בסעיף י"ז דצבע שצובעות הנשים על פניהן וידיהן ושיער ראשן אינו חוצץ, ובטעם הדבר כתב הרשב"א דדבר העשוי לנוי בטל הוא לגופה והוי כגופה ממש ואינו חוצץ, וא"כ הרי טבעת עשויה לנוי ויופי ואמאי חוצצת:

ויש מהאחרונים שכתבו, דמוכרח מהא דגם דבר העשוי לנוי אם דעתה להסירו חוצץ, ומשום כך טבעת שמסירתה בשעת לישא חוצצת:

ועפ"י דברינו הנז"ל נראה לומר באופן אחר, דדין זה שכתב הרשב"א שכל העשוי לנוי אינו חוצץ משום שהוא בטל לגופה, הוא דווקא בדברים שמצ"ע שייך לומר שהם בטלים לגוף האדם, ובזה מהני טעמא דנוי, דעי"ז בטל לגופה לגמרי ואף ברובו או בכולו. אולם בדבר שאינו בטל מצ"ע אלא שאם אינו מקפיד אז בטל לגוף, בזה לא מהני טעמא דנוי:

ולכן דווקא בנוי של-צבע וכדו' דאין לו חשיבות עצמית ואינו דבר שעומד בפנ"ע, בזה אמרי' דאם נעשה לנוי בטל לגופה ואינו חוצץ. אבל טבעת שהוא דבר חשוב מצד עצמו ועומד בפנ"ע ואינו בטל לגופה בעצם, בזה אף שנמצא עליה לנוי ויופי אינו בטל לגופה. ולכן כל מה דאמרי' דבטל לגופה, הוא רק אם אינה מקפדת להסירו לעולם, דאז מבטלת את הטבעת לגופה. אבל אם מקפדת לזמן לישא, אי"ז בטל לגוף וחוצץ, ודו"ק:

הרב אסף לוי שליט"א

מח"ס אור יום טוב, כולל גן רווה, ביתר עלית

כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש לדעת מהרי"ץ זיע"א

א. כיבוי "המנגל" ביו"ט אם מותר עפ"י הרמב"ם השו"ע ומהרי"ץ זיע"א
שאינן ההפסד באוכל עצמו אסור וכו' עכ"ל:

העולה מדברי מהרי"ץ, דלרבינו הרמב"ם דוקא כשהאוכל בקדרה, והקדרה נשרפת ועל ידה גם האוכל נשרף, אסור לכבות בכהאיי גוונא. אבל אם האוכל עצמו נשרף בלא הפסק קדרה שרי, וכגון בנדון דידן שצולים הבשר על גבי רשת מעל הגחלים הקרוי בזמנינו מנגל, וכפי שמצוי בדרך כלל שעולה להבת אש תוך כדי צליית הבשר, באופן זה מותר לכבותה (ע"י התזת מים) לדעת מהרי"ץ, שהרי אם לא יכבה האש יגיע ההפסד לאוכל עצמו (באופן ישיר), ולא כמו בקעת שאסור לכבותה משום שההפסד הוא בקדרה שהיא מכשיר אוכל נפש ורק ממילא התבשיל נפסד (באופן עקיף ע"י הקדרה). וזהו שכתב וכיון שאין ההפסד באוכל עצמו אסור, רוצה לומר, כיון שאין גורם ההפסד, דהיינו האש, באוכל עצמו אלא בקדרה וממנה לאוכל, לכך אסור:

ב. הקושי בהבנת דברי מהרי"ץ הנז"ל

ויש להבין עומק דעתו הרחבה של-גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בחילוק זה, בין אם האוכל נשרף ע"י שהוא בקדרה

בנדרון שבא לפנינו אם מותר לכבות אש המנגל ביו"ט כדי שהבשר לא ישרף, אמרתי בתחילה שאסור עפ"י מה שנראה בפשיטות דעת רבינו הרמב"ם לאסור כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש, וכפי שכתב בפ"ד מהלכות יו"ט ה"ו דאין מכבין את האש כדי שלא תתעשן הקדרה, והיינו אף שישרף האוכל שבתוכה וכפירוש הרב המגיד (שם הלכה ד') שהביא בזה מחלוקת הרשב"א והרמב"ם וכדלהלן, ובשו"ע ריש סימן תקי"ד נפסק להלכה לאסור כדעת הרמב"ם:

אמנם שבתי ואראה כי מהרי"ץ זיע"א בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן רנ"ב (הובא בפסקי מהרי"ץ עם בארות יצחק דף צ"ג) אחר שהביא דברי הרמב"ם ופירוש הרב המגיד הנז"ל, כתב בזה הלשון, הרי לך מבואר דאפילו המקילים בפוסקים להתיר במכשירי אוכל נפש, היינו באוכל נפש עצמו, לא בדברים אחרים שאינו אוכל נפש, שלכך התירו לכבות הבקעת בשביל התבשיל שבתוכה שלא יפסד, דוק באמרו אוכל נפש ממש. ולדעת רבינו אסור, כיון שאין העישון רק בקדרה ועל ידה התבשיל נפסד, וכיון

או שהוא בפני עצמו בלא הפסק קדרה, דלכאורה כשם שאסור לכבות הקדרה אף שהאוכל שבה ישרף, כך גם בלא קדרה יש לאסור משום דהוי בכלל כיבוי לצורך אוכל נפש האסור לדעת רבינו הרמב"ם ומרן השו"ע שפסק כמותו וכשאר הראשונים הסוברים כן:

תתעשן הקדרה אסור ע"כ. ומרן בבית יוסף ריש סימן תקי"ד הביא דברי הר"ן בשם הרמב"ן שיש מכשירין שנאסרו, ומה שהתירו אלו אותן שהם קרובים לתיקון האוכל, ומפני עישון הקדרה אסור לכבות מפני שאינו קרוב לתיקון האוכל, עיין שם:

ג. ביאור הסוגיא דעישון הקדרה, אליבא דהלכתא

וכדי להקל על המעיין, אכתוב פרטי הסוגיא בקצרה, החל מהגמרא והראשונים ועד האחרונים ופוסקי זמנינו שליט"א. וזה החלי, בעזר ה' צורי וגואלי:

בגמרא ביצה (דף כ"ב ע"א) בעא מיניה אביי מרבה כו'. אתיביה אין מכבין את הבקעת (פירוש, חתיכת עץ בוערת) כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר. ומבואר שם דברייטא זו רבי יהודה היא [שהתיר מכשירי אוכל נפש ודלא כרבנן כדאיתא בגמרא שם דף כ"ח ע"ב עיי"ש]. ורבה דאסר הכיבוי, טעמו כי קאמינא לרבנן שחלקו על רבי יהודה. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם דאסור לכבות הבקעת אפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדרה:

והקשו המפרשים דמשמע הכא דאין הלכה כרבי יהודה, ואלו בסוגיא דמכשירי אוכל נפש (שם דף כ"ח ע"ב) אמרינן דהלכה כרבי יהודה. וכבר התוס' תירצו דהכא היינו שאין מורין כן. אי נמי דוקא בדבר שהוא אוכל נפש, אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא וכן שלא

ובתחילה כשלמדתי סוגיא זו, הייתי מפרש דמיירי בעישון הקדרה גרידא, שאם לא יכבה הבקעת הרי הקדרה עצמה תתקלקל ולא יוכל לבשל בה שוב ביו"ט. אבל אם גם המאכל עצמו יתקלקל, מותר לכבות, משום דכיבוי לצורך אוכל נפש מותר, וכפי שכתב בשו"ע סימן תק"ז סעיף ד' לגבי גריפת הגחלים, דאעפ"י שמכבה על ידי גריפתם ה"ז מותר, וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש, כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על גבי גחלים יעו"ש. ומכאן לכאורה מפורש שמותר לכבות לצורך אוכ"נ:

אך חזרתי בי, דאכן אין לומר כן, שהרי בבית יוסף הביא דברי הרב המגיד דבשביל שלא תתעשן הקדרה ותבשילו וכו' מותר, שזהו דעת הרשב"א. אבל דעת רבינו לאסור הכל יעו"ש. ומה שכתב ותבשילו, היינו קלקול התבשיל שנמצא בקדרה. ומה שסיים הה"מ דדעת רבינו לאסור הכל, היינו אפילו באופן שיפסיד תבשילו. והב"י אחר שהביא דברי הה"מ כתב בזה"ל, וכן כתב שם הרמב"ם בפירוש, אין מכבין וכו'. ולענין הלכה, כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעה אחת, הכי נקיטנן עכ"ל:

מתעשן, אלא רק הבית לבדו, וכדברי המפרשים דאסור לכבות אף שלא יהיה לו מקום אחר לדור שם, והיינו דוקא מקום לדור אין לו אבל אוכל יש לו. ועישון הקדרה אפשר לפרש דהקדרה לבדה מתעשנת ולא האוכל שבתוכה, דבכה"ג שהקדרה לבדה מתעשנת אסור לכבותה אף שאין לו קדרה אחרת לבשל בה ואתי לאמנועי משמחת יו"ט (היינו אוכ"נ מבושל), והיינו דומיא דעישון הבית. אבל אם האוכל עצמו מתעשן, אפשר דמותר הכיבוי להרמב"ן. ורק בדברי הרב המגיד מפורש דאף אם התבשיל שבקדרה ישרף אסור לכבות. וכן ממה שכתב הרא"ה כדלהלן לענין כיבוי הקדרה דהוי סילוק נזק, ג"כ מוכח כן דאף שהתבשיל ישרף אסור, דאין כיבוי זה מסייע כלום לאוכ"נ אלא מונע ההיזק. והב"י שהביא דברי הה"מ על דברי הרמב"ם ופסק כהרמב"ם, מוכח דהכי סבירא ליה בדעת הרמב"ם שפסק כמותו להלכה וכדלעיל. ומדברי המשנ"ב שהביא סברת הרא"ה על דברי מרן השו"ע, לכאורה מוכח שדברי הרא"ה עולים בקנה אחד עם פירוש הה"מ בדעת הרמב"ם, ודברי הרא"ה באים להסביר ולהגדיר כיבוי זה האסור והמותר לצורך אוכ"נ וכדלהלן. ואחר כתבי זאת, מצאתי כן בס"ד בקובץ אסיפת חכמים (באיאן, קובץ ח' דף קצ"ח) שכתוב שם דהרמב"ן ורבינו ירוחם השמיטו עישון הקדרה ומשמע דס"ל דמותר, כי דוקא בקדרה ריקנית דבעי לבשל בה אח"כ אסור לכבות, דחשיב כמכשירין דלרבנן אסור, וזה ודאי

וממה שכתב הב"י מיד אחר דברי הה"מ וכן כתב הרמב"ם, מוכח שהסכים להבנת הה"מ שיטת הרמב"ם שהכיבוי אסור בכל אופן. וממה שסיים ולענין הלכה וכו', מובן מה שפסק בשו"ע סימן תקי"ד ס"א דאין מכבין הבקעת אפילו כדי שלא תתעשן הקדרה, היינו אפילו אם ישרף המאכל שבקדרה, אף אם אי אפשר בענין אחר, ודלא כדעת הרשב"א, וכן דלא כדעת הרא"ש, דאף שכתב לענין עישון הקדרה במידי דלאו אוכ"נ ממש החמירו טפי, מכל מקום חילק בין אפשר לאי אפשר בענין אחר, שאם אי אפשר בענין אחר מותר לכבות, ואם אפשר בלא כיבוי וכגון שיעביר ללהבה אחרת אסור לכבות, וכן פסק הרמ"א. אבל מרן השו"ע שפסק כהרי"ף והרמב"ם כנו"ל, ממילא בכל אופן אסור לכבות, אף אם אי אפשר בענין אחר. וזהו גם כפי מה שכתב הר"ן בשם הרמב"ן כמובא בבית יוסף הנז"ל, דמכשירין הרחוקים מאוכל נפש נאסרו, ולכן כיבוי הקדרה נאסר:

[אמנם] מדברי הרמב"ן נראה שאין להוכיח שדעתו כהרב המגיד,

כי אין מפורש בדבריו מה הדין בקדרה שיש בה אוכל, דיש לומר לשיטתו כי גם זה בכלל מכשירי אוכ"נ הקרובים לאוכ"נ דשרי. ומה שכתב דתנור שהוא מיוחד לאוכ"נ התירו, כי אם לא נתיר לו אתי לאמנועי משמחת יו"ט, אפשר לומר כן גם בקדרה עם האוכל שבה, דאם לא יכבה הקדרה ימנע משמחת יו"ט שהוא האוכל נפש. ועישון הבית דאסור לכבות, אין הכוונה שמלבד הבית גם האוכל אשר בו

גם בדברי הרמב"ם פ"ד מהיו"ט ה"ב שכתב בזה"ל, הכיבוי מלאכה, ואין בו צורך אכילה כלל עכ"ל. וכ"כ הראש יוסף בדעת הרמב"ם שלא הותרה כלל מלאכת כיבוי ביו"ט אפילו כשיש בו תיקון האוכל, משום דלא חשיב הכיבוי תיקון האוכל אלא העדר ההיזק יעו"ש. וכן כתב בספרו פרי מגדים בפתיחה להלכות יו"ט (ח"א פ"ב ג') דלהרמב"ם כיבוי אפילו לצורך אוכל נפש אסור מהתורה (ועיין גם בדברי הב"ח ריש סי' תקי"ד):

ה. מצינו בדברי הרמב"ם זמרון שהתירו כיבוי לצורך אוכל"נ במקרים מסויימים, ולכאורה הוי פתירה להנז"ל

ולכאורה יש להקשות על זה, שהרי דינא דגמרא הוא (ביצה דף כ"ג א) דבישרא אגומרי ועישון הפירות כדי למתקן שרי אף שמכבה ע"י כך. וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ו) דמותר לעשן תחת הפירות וכו' וכמו שמותר לצלות בשר על האש ע"כ. והיינו אף שהוא מכבה ע"י העישון, וכפי שכתב שם בתחילת דבריו שהעישון הוא משום מכבה, וכן בהניחו הבשר על גבי הגחלים הוא מכבה ע"י שנוטף מן הדם ולחות הבשר (ודלא כגירסת הרי"ף בביצה התם ליכא כיבוי, והיינו דלא מקרי כיבוי כיון דסופו להבעיר, יעויין לח"מ פ"ג הי"ב). וכן מה שכתב הרמב"ם בפ"ג ה"י דמותר לגרוף הגחלים מן התנור כדי לאפות בו אעפ"י שהוא מכבה בגריפתו, והה"מ שם הביא לשון הרשב"א דכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך

רחוק מאוכל"נ עכ"פ כשפוד וסכין מפני שאפשר בשאלה. אבל בקדירת תבשיל הנשרפת, אף לרבנן מותר, דחשיב אוכל נפש עצמו וכו' יעו"ש]:

ד. בביאור איסור כיבוי הקדרה אף שישרף האוכל שבתוכה

ולכאורה אינו מובן, שהרי אי מיירי בשריפת המאכל שבקדרה ולא בגוף הקדרה, א"כ אין לך אוכל נפש גדול מזה:

אלא הביאור הוא, דכיון שאין הכיבוי מכשיר את האוכל אלא שמונע ממנו ההיזק, ממילא אין כיבוי זה נחשב צורך אוכל נפש ממש, אלא נכנס הוא לגדר מכשירי אוכל נפש. ואף שבהם קיימא לן כרבי יהודה, מכל מקום באלו קיימא לן כחכמים, כיון שרחוקים מאוכל נפש וכדברי הרמב"ן הנז"ל:

ויסוד זה הובא בחידושי הרא"ה (ביצה דף כ"ב ע"א) והעתיק דבריו המשנ"ב סק"ד בביאור דברי השו"ע הנז"ל וז"ל, מפני שאין כיבוי הבקעת מסייע כלום לאוכל נפש, אלא שמונע ההיזק על ידי כיבויה עכ"ל. וכן מצאתי מפורש במאירי (שם) וז"ל, אבל כיבוי בידים לעולם לא הותר, הואיל ואין גוף הכיבוי מכשיר האוכל לעולם אלא שמונעו מלהתקלקל עכ"ל. וכעין לשון זה כן כתבו התוס' (שם דף כ"ג) דכיבוי לעולם לא מצינו שהוא לצורך תיקון אוכל נפש ע"כ. והיינו כנז"ל משום שהכיבוי רק מונע האוכל מלהתקלקל. וזהו הביאור נראה

אוכל נפש, וה"ז כמניח בשר על הגחלים. ומרן בשו"ע סימן תק"ז סעיף ד' העתיק לשון הרשב"א כמובא לעיל:

ולפי זה קשה על דברי רבינו הרמב"ם ומרן השו"ע שפסקו לגבי כיבוי בקעת דאסור לכבות אעפ"י שתבשילו ישרף, דלכאורה מאי שנא ממה שפסקו להתיר בגריפת התנור ובשר ע"ג הגחלים כנז"ל:

ו. החילוק בין כיבוי האסור והמותר לצורך אוכל נפש

ועל כרחין נראה שיש לחלק בזה, שדוקא אם הכיבוי הוא הכרחי ואי אפשר כלל בלעדיו, הרי זה מותר, שהרי אי אפשר לבשל ולאפות בתנור ללא גריפת הגחלים מקודם, כי הדרך להסיק התנור בגחלים ואח"כ גורפים אותם כדי שיהא מקום להניח התבשיל או הפת בקרקעית התנור שהוסק, ממילא הכיבוי (שנעשה ע"י הגריפה) הוא חלק מאפיית הפת. ועפ"י זה מובן גם מה שנפסק בשו"ע סימן תק"ז ס"ה (ומקורו ממהר"ם מרוטנבורג) שאם הוסק התנור יותר מדאי והוצרך להפיגו בצונן כדי לאפות בו, מותר לשרות המכבדת במים כדי לצנן את התנור ואעפ"י שמכבה. ופירש המשנ"ב שם מפני שחושש שלא ישרף הפת יעו"ש. ורוצה לומר, שבלעדי כיבוי זה לא יוכל לאפות בתנור, וא"כ כיבוי זה חשיב כחלק מהאפייה, כי בתחילה הדרך היא להבעיר התנור ביותר כדי שהחום יאחז בדפנות, אך מאחר ואי

אפשר לאפות בחום כזה מחשש שהפת תשרף, לפיכך מותר להפיגו בצונן (ואין לומר שידליק ויסיק תנור אחר, כי אף בתנור השני יצטרך לעשות כסדר התנור הראשון שהפת לא תשרף):

וכן לענין בשר ע"ג הגחלים, הנקרא בלשון הגמרא בישראל אגומרי, כיון שאי אפשר בלי שיכבה ע"י הנחת הבשר ע"ג הגחלים, ממילא בכה"ג כיבוי זה הוא חלק מחלקי צליית הבשר, לפיכך הוא מותר. אבל בכיבוי הבקעת הנז"ל, שתוך כדי תיקון האוכל אירע שהאש ללהב יצאה, ואם לא יכבנה ישרף האוכל, באופן זה אסור לכבות, כי אז הוי מניעת נזק והצלת תבשילו לבד. ולא דמי לבישראל אגומרי וגריפת התנור, שבלעדי הכיבוי לא יתחיל שום תיקון באוכ"נ עצמו:

[וכן] ראיתי בספרי כמה מחברים, כגון שביתת יו"ט להרה"ג יוסף שמואליאן (בסוף הספר בקונטרס משכן אליהו סימן ב' דף י"א), משמרת המועדות, ביאורי סוגיות עמ"ס ביצה, ועוד. ועתה ראיתי גם בספר שולחן מלכים להגאון רבי יצחק בואינו זצ"ל (שיצא לאור כעת במהדורת פרידמן) שפירש דברי השו"ע ריש סי' תקי"ד וז"ל, ולא דמי לסי' תק"ז דין ה' דאפילו מכבה מותר, דהתם אי אפשר לאפות כלל בלא זה עכ"ל. וכן ראיתי בקונטרס פינחס יפלל על הלכות יו"ט להרה"ג פנחס מוסבי (דף כ"ח) יעו"ש. ולפי זה הוא הדין בזמנינו להקטין אש הגז כדי שלא יקדיח תבשילו, לכאורה אסור לדעת הרמב"ם והשו"ע, משום דלא דמי

לציון (לבעל אור החיים) עמ"ס ביצה דף כ"ח ע"א, דכתב בדעת הרמב"ם דלצורך הצלת תבשילו מותר לכבות יעו"ש. וכ"כ בספר ערך השולחן שאם יתעשן האוכל ויפסד לכו"ע מותר לכבות יעו"ש. וכן ראיתי גם בספר דברי חזקיהו יעו"ש. (וכן ראיתי בחלקת יעקב או"ח סי' פ"ג בצדדי ההיתר להנמיך אש הגז, דיש צד לומר דאפילו להרי"ף והרמב"ם שרי יעו"ש):

אכן הסכמת רוב ככל הפוסקים בדעת מרן השו"ע דפסק כהרמב"ם, דאסור לכבות האש ביו"ט אף כדי שלא ישרף המאכל [ורק באש הגז יש להקל משום דהוי כגחלת של-מתכת כנוז"ל, וכפי שהובא ביבי"א הנוז"ל. אלא דבספרו חזו"ע (יו"ט דף נ"ח) הביא בהערותיו (אות ק"א) דברי האג"מ הנוז"ל ולא השיג עליו. וצ"ל דהביאו רק כמקור להיתר הנמכת אש הגז, שהרי גם ביבי"א הביאו בסוף תשובתו במוסגר, אך כתב שם במפורש שדוקא משום דהוי כגחלת של-מתכת שרי, ולא נכנס לפרטי התשובה באג"מ]:

ולפי זה בנדון דידן שתוך כדי צליית הבשר עלתה להבת אש גדולה, אסור לכבותה, שהרי אפשר לצלות הבשר על גבי המנגל גם בלא שתעלה להבת אש גדולה. וכפי שהייתי נוכח כמה פעמים בצליית הבשר באופן זה, ולא אירע כלל שהיה צריך לכבות, ורק מצוי כן בדרך כלל, מ"מ זה אינו מוכרח כפי מציאות גריפת הגחלים ובישראל אגומרי הנוז"ל שבהם הכיבוי הוא מוכרח באופן קבוע ובלעדיו לא מתחיל שום תיקון אוכל נפש כנוז"ל, משא"כ בצליית בשר ע"ג המנגל

לבישראל אגומרי וגריפת גחלים דסימן תק"ז, אלא דמי לדין כיבוי הבקעת דסימן תקי"ד. ורק להרמ"א דפסק כהרשב"א והרא"ש שרי כשאי אפשר בענין אחר, דהיינו כגון שאין לו אפשרות להעביר את האוכל ללהבה אחרת. (וכן ראיתי במאורות הדף היומי גליון ש"צ שהובא שם בזה הלשון, בן עדות המזרח אינו רשאי לעולם להנמיך את להבת הגז, גם אם ימצא עצמו ללא מאכל, משום דהשו"ע פסק כהראשונים דס"ל דכיבוי אסור אף לצורך אוכל נפש. ורק להנוהג כשיטת הרמ"א רשאי להנמיך כשאי אפשר בענין אחר ע"כ). אמנם בשו"ת יבי"א ח"א סימן ל"א כתב דאף שלדעת מרן השו"ע יש להחמיר מהא דסימן תקי"ד, מ"מ יש להקל בזה, משום דאש הגז הוי כגחלת של-מתכת דכבויה הוא מדרבנן, יעו"ש שצירף בזה שלושה שבותים. וכן באור לציון ח"ג פסק להקל כהרמ"א. וטעמו מבואר בהערה שם, משום דכיבוי אש הגז הוי מדרבנן וכדברי היבי"א הנוז"ל. ומוכח דבגחלת של-עץ אסור אף אם יקדיח התבשיל]:

ולא אכחד שראיתי בשו"ת איגרות משה (ח"א אור"ח סי' קט"ו, וח"ד סי' ק"ג) בהיתר דהנמכת אש הגז, דנסתמך על הכלל דהרשב"א דכמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש. וגם כתב דאף להרמב"ם מסתבר כן יעו"ש. [ולפי דבריו אף בגחלת של-עץ שרי ונדון דידן. אמנם לענ"ד הוא תמוה מהנוז"ל. וכבר ראיתי שהשיגו על דבריו, ואכמ"ל]. ושוב מצאתי בראשון

אין הכיבוי נחשב אלא כמניעת נזק בלבד. וכן ביררתי העניין עם כמה תלמידי חכמים וגם פוסקים, והורו לי לאסור כיבוי אש המנגל משום הנז"ל לפי דעת מרן השו"ע:

ז. יש להבין דברי מהרי"ץ דאינם מיושבים עם הנז"ל

ומעתה יש להבין החילוק הנז"ל שכתב גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א, שנראה דאינו עולה בקנה אחד עם כל הנז"ל. ומתחילה חשבתי לבאר דעת מהרי"ץ עפ"י מה שראיתי בשו"ת חלקת יעקב חלק אורח חיים סימן פ"ג אות ד', דלהרמב"ם והשו"ע הכיבוי בשביל שלא תתעשן הקדרה אינו כלל בגדר אוכל נפש כמו שלא תישרף הקדרה, אלא רק כמו גדר יפוי הפת שלא יבוא לידי חירוק דאסור. וכן שם באות ו' כתב לענין גריפת התנור, שאם התנור כבר גרוף ורק שיש עוד חשש שלא יבוא לידי חירוק, הוי כמו שלא תתעשן הקדרה דלא בא עדיין לסוג אוכל נפש שהתורה התירה. אבל היכא שהתנור יש בו חום גדול ויש חשש שריפת הפת, זה מקרי אוכל נפש, אף שיש לו אש אחרת, אין מדקדקין בדבר, אלא בכל אופן שיזדמן לו מותר, כהא"י דבישראל אגומרי וכו' יעו"ש (וכן בהגהתו שם שכתב שאם הגיע התבשיל לגדר שריפת התבשיל, הוא בגדר הותרה, דמותר לכבות שלא ישרף התבשיל יעו"ש):

ולפי זה נתבאר דיש חילוק בין עישון האוכל לשריפתו. שדוקא אם

האוכל יתעשן אסור לכבות, וכדאיתא בגמ' וברמב"ם ובשו"ע שנקטו לשון עישון הקדרה (והיינו דהכוונה לתבשיל שמתעשן ג"כ כדברי הה"מ). אבל אם ישרף האוכל, ה"ז מותר. ובזה יתבאר החילוק בין קדרה ללא קדרה, כי ע"י הקדרה אינו מצוי שישרף האוכל כולו אלא רק יתעשן, לפיכך אסור לכבות. ועפ"י יתיישב גם מה שכתב בהגהת נזה צדיק על פעולת צדיק שם אות י"ב בשם הרשי"ה, שהגיה בדברי מהרי"ץ הנז"ל, ועל ידה "אין" התבשיל נפסד יעו"ש. כי כיון שע"י הקדרה האוכל מתעשן ולא נשרף לגמרי, לפיכך ה"ז חשיב דאין נפסד, כלומר שאינו נפסד לגמרי. אבל אם הדלקה היא באוכל עצמו, אזי בכה"ג האוכל ישרף ויפסד כליל אם לא יכבה, ובאופן זה דוקא מותר. ועכ"פ לא נתיישבו הדברים כ"כ על ליבי, כי נראה דדוחק לומר דלזה נתכוון גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א:

ח. מכתב הרה"ג רבי משה רצאבי שליט"א בביאור דברי מהרי"ץ זיע"א

והנה אחר זמן הגיע לידי מכתבו של- הרה"ג רבי משה רצאבי שליט"א, וראיתי מה שכתב להשיב לי בביאור דעת מהרי"ץ זיע"א, שהוא מפרש טעם הרמב"ם ודעימיה הואיל ואין האש שורפת את האוכל, אלא היא מרתיחה את הקדרה והאוכל נפסד מחמת חום הקדרה, ולפיכך חשיב כיבוי זה לדעתו ככל מכשירי אוכל נפש, כי אין הכיבוי באוכל עצמו אלא במכשיריו. ולא דמי לבישרא

הבצק ישרף ולא יגיע לידי אפייה לעולם, וזהו לדבריו ג"כ בכלל סילוק נזק, ואפילו בכה"ג מותר לגרוף אף שמכבה על ידי כך, משום שבלעדי הגריפה הנזק לפת הוא על ידי האש ממש, דבאופן זה שרי לכבות לשיטת מהרי"ץ:

ואם כנים הדברים, נמצא מבואר דלהרא"ה ודעימיה דלית להו חילוקו של מהרי"ץ, א"כ לשיטתם אסור לגרוף התנור, דהוי סילוק נזק דאסור. ובהמשך דבריו אכן כתב כן, דלדידהו (היינו להרא"ה ודעימיה) נראה דלית להו ההיתר בגריפת התנור ומכבדת שהעלה מרן השו"ע בסימן תק"ז (סעיף ד' וה'), דמקור הדין הוא מהרשב"א, ואיהו לשיטתיה דמותר לכבות שלא תתעשן הקדרה, וההיא דמכבדת הוא מהטור בשם מהר"ם מרוטנבורג עכ"ד:

ולכאורה היה נראה דאף שמקור דין גריפת התנור הוא מדברי הרשב"א, מ"מ לכולי עלמא הוא מותר, שהרי אם לא כן כיצד יאפה לו פת ביו"ט אם כך היא צורת האפייה (בתנורים שבזמנם). וגם מדברי המשנ"ב הנז"ל משמע שהבין דעת מרן השו"ע כשיטת הרא"ה, שהרי העתיק דברי הרא"ה בביאור דברי השו"ע דכיבוי בקעת הוי סילוק נזק ולכן אסור, ולמרן השו"ע הרי מותר לגרוף התנור כנז"ל, ומסתבר דהטעם הוא דבגריפת התנור ליכא סילוק נזק אלא חשיבא כחלק מהאפייה וכנז"ל, וא"כ מהיכי תיתי דלהרא"ה ודעימיה יש לאסור גריפת התנור. ועוד, הרי בישראל אגומרי דינא דגמרא הוא ומותר לכולי

אגומרי וגריפת התנור דלעיל, שבהם האש עצמה נוגעת באוכל והכיבוי הוא לצורך האוכל עצמו. ומדברי הרא"ה ודעימיה לא קשיא, כי יש לומר דמהרי"ץ גם מודה לעיקר סברת הרא"ה, אלא שהוסיף להגביל איסור זה דבקדרה דוקא אסור. וביאור הדברים, דמלאכת כיבוי שלעולם אינו תיקון אלא סילוק נזק, נחית דרגא ולא הותר אלא באש המפסידה את האוכל עצמו, לא דרך קדרה שהוא דבר אמצעי ומפסיק בין סילוק הנזק לאוכל נפש עכ"ד:

ט. מושא ומתן בדברי הנז"ל מ"ש לחדש מדברי מהרי"ץ

וחדושו גדול העלה לנו כאן, דמלאכת כיבוי על כל אופניה הרי היא בכלל סילוק נזק, דאלו לדברינו לעיל סילוק נזק פירושו שבתחילה הכל התנהל כשורה, ורק לפתע קרה מקרה העלול להזיק לתיקון שכבר החל, וכגון כיבוי בקעת כדי שלא תתעשן הקדרה, אבל גריפת התנור אינה בכלל זה, כי תכלית הגריפה היא להכשיר התנור לאפייה עוד קודם הנחת הפת (בעודה בצק), ממילא הכיבוי שנעשה על ידי הגריפה הוי כחלק מהאפייה, כי בלעדיה לא יתחיל שום תיקון באוכל נפש וכנז"ל:

אמנם לדבריו דכל כיבוי הוא בכלל סילוק נזק, נמצא דאף גריפת התנור בכלל זה, ומובן כוונתו שאם לא יגרוף, יגיע נזק לפת, כיון שאם יניח הבצק על הגחלים מבלי לגרפם תחילה, הרי

ופירוש דבריו דהנאתו באה לו בשעת הכיבוי, היינו דהתיקון נעשה באוכל בשעת הכיבוי ממש, דהכיבוי נתהווה ממה שהבשר או הפירות מוציאים לחותן ומיד הם מקבלין שבחן מהאש:

[וכשיטת הרא"ה כן כתב בספר החינוך מצוה רח"ץ דבבישראל אגומרי אין זה נקרא משתמש בסילוקה של-מלאכה, והיינו דבבישראל אגומרי אין כאן כיבוי האסור, דהיינו שנסתלק הכיבוי ואז אח"כ בא התיקון וההנאה מאוכ"נ, אלא דבבישראל אגומרי הוי הכיבוי והתיקון באין כאחד. וכן כתב בשיטה מקובצת (דף כ"ג ע"א) בשם הריטב"א לענין בישראל אגומרי, דאעפ"י שאין הכיבוי הוא העושה הצלי, כיבוי זה מותר, כיון דבשעת הכיבוי ממש נכשר האוכל יעו"ש. ועיין עוד ערוך השולחן סי' תק"ז אות י' דהסברא להתיר טפי הוא בשעה שמתקן האוכל ולא קודם לכן. ועיין גם במשנ"ב שם סק"ל ובשעה"צ שם. והמאירי בחידושו לביצה (דף כ"ב ע"ב) חילק באופן אחר, דכיבוי לצורך אכילה בידים לא אשכחן, דבישראל אגומרי אנן גומרי דדלקי צריכי לן, וכיבוי על כרחנו הוא בא ומאליו, אבל כיבוי בידים אף לצורך אכילה לא הותר וכו' יעו"ש (וכן הובא במשנ"ב סי' תק"ז סק"ל יעו"ש), ואכמ"ל:]

ומדברי הרא"ה מוכח דגריפת התנור הוי ג"כ ככיבוי בקעת, משום שהכיבוי וההנאה לא באין כאחד אלא אח"כ. ולפי זה נמצא דאכן גריפת התנור יש לאסור להרא"ה ודעימיה. ואי נימא

עלמא, ולהרא"ה ודעימיה דלית להו חילוקו של-מהרי"ץ, אם כן על כרחין דפשיטא להו דהכיבוי שבבישראל אגומרי לא שייך בו סילוק נזק, אלא הוא חלק מצליית הבשר וחשיב כתיקון האוכל נפש ממש, וא"כ מבישראל אגומרי נלמד לגריפת התנור, דאף שמכבה ע"י הגריפה, מ"מ מותר, משום דהוי כחלק מהאפייה וכנז"ל, ולא הוי כסילוק נזק:

י. הבנה חדשה בשיטות הראשונים, וא"ש דברי מהרי"ץ עפ"י הרמב"ם ומרן

אמנם המתבונן היטב בדברי הרא"ה ודעימיה בביאור ההיתר דבישראל אגומרי, יראה דאכן לשיטתם אסור לגרוף התנור ביו"ט. דהנה הרא"ה בביצה (דף כ"ב ע"א) כתב בדין כיבוי בקעת דאסור משום דהוי סילוק נזק וכנז"ל, אמנם בדין מיתוק הפירות (שם בדף כ"ג ע"א) ביאר הא דשרי משום דהוי כבישראל אגומרי ולא ככיבוי בקעת, בזה הלשון, פירוש דשרי ואף על גב דמכבה, לפי שאף על פי שאינו נהנה מגופה של-מלאכה, נהנה הוא בשעה שאותה מלאכה נעשית, ומתוך הנאתו נעשית אותה מלאכה של-כיבוי בשעת הנאתו. מה שאין כן בכיבוי בקעת שאין הנאתו בשעת כיבוי כלל, אלא אחר כך הוא נהנה בסילוק המלאכה, וזה אסור. והיינו דיהבין טעמא מבישראל אגומרי שהמעשן פירות מותר ואף על פי שמכבה, לפי שנהנה בשעת כיבוי, כבישראל אגומרי שמותר אף על פי שמכבה, לפי שנהנה בשעת הכיבוי עצמו, נמצא שניהן שווין לגמרי עכ"ל:

האש שורפת אותו ממש (בלא הפסק קדרה). וממילא אין לחלק בין אם הכיבוי מוכרח כבישורא אגומרי, או אינו מוכרח כנדון דידן (שאירע כן לפתע תוך כדי תיקון האוכל נפש), אלא כל שהאש שורפת את האוכל הרי זה כבישורא אגומרי, ומותר לכבות כדי להציל את האוכל. ובפרט אחר שרוב הראשונים סוברים דמותר לכבות האש ביו"ט לצורך הצלת תבשילו, וכפי שכתב לי במכתבו הנז"ל בזה הלשון, ופוק חזי דהכי סברת רוב רבוותא דכל כיבוי להציל מהפסד הוא בכלל ההיתר דצורך אוכל נפש, ומהרי"ץ חידש דגם הרמב"ם ומרן מודים לעיקר זה, כי לא מצינו בגמ' ובפוסקים איסור כי אם בקדרה, ולא נקטו או התבשיל וכדומה, דבלא קדרה שרי לכו"ע עכ"ד:

[ומה שכתב הרמב"ם פ"ד ה"ב אעפ"י שהותרה הבערה ביום טוב שלא לצורך, אסור לכבות את האש אפילו הובערה לצורך אכילה, שהכיבוי מלאכה ואין בו צורך אכילה כלל ע"כ, כל זה בכיבוי שלא לצורך אוכ"נ ממש, וכוונתו דאע"ג דהבערה שלא לצורך שרי מדין מתוך, בכיבוי אסור. אבל הא ודאי דיש כיבוי המותר, וכגון בישראל אגומרי ועישון פירות שכתב שם בתר הכי בהלכה ו' (עיין בפירוש בני שמואל על הרמב"ם שם, ובמעשה רוקח שם, וכן בתבואות שמש שם פ"א ה"ב, דכוונת הרמב"ם דעל הרוב הכיבוי אין בו צורך אכילה כלל ואסור יעו"ש). ולדעת מהרי"ץ הוא הדין כל כיבוי אם האש באוכל עצמו בלא קדרה,

כדברינו לעיל, א"כ מדוע הוצרך הרא"ה לחלק בהכיבוי בין מיתוק פירות ובישורא אגומרי דשרי אף שמכבה, ובין כיבוי הבקעת שלא תתעשן הקדרה דאסור, הרי היה לו לומר בפשיטות דבישורא אגומרי אין בכיבוי סילוק נזק אלא תיקון האוכל נפש, וה"ה למיתוק הפירות, משא"כ כיבוי בקעת. אלא על כרחין דסילוק נזק דקאמר (בדף כ"ב ע"א) היינו לפרש בכלליות מה הטעם דכיבוי הוי מלאכה גרועה שלא הותרה אפילו לצורך אוכל נפש, ועל זה כתב משום דהוי סילוק נזק. ומעתה אכן כל כיבוי לעולם אין בו תיקון בגוף האוכל נפש, אלא הוי רק בגדר סילוק נזק, לכך הוא אסור. וא"כ לפי זה מדוע בישורא אגומרי ועישון הפירות כדי למתקן הותר כדאיתא בגמרא. על זה הוצרך הרא"ה לחלק כנז"ל, דבבישורא אגומרי וכן בעישון פירות הכיבוי וההנאה באין כאחד, משא"כ כיבוי בקעת. וממילא גריפת התנור דדמי בזה לכיבוי בקעת, ג"כ אסור. ומאי דקשיא לעיל דא"כ כיצד יאפה הפת ביו"ט, יש לומר שיתקן לו תנור אחר מבלי הצורך בגריפה, וכגון באופן שידביק הפת בדפנות התנור, או פת בחררה (כפי שמצינו) וכיוצא בזה:

אבל לרבינו הרמב"ם ומרן השו"ע שאסרו כיבוי הבקעת משום דכיבוי הוי סילוק נזק, ואפילו הכי התירו גריפת התנור, על כרחין דלא סבירא להו כחילוק הרא"ה ודעימיה. אשר על כן כתב מהרי"ץ לבאר שיטתם באופן אחר ע"י החילוק הנז"ל בין קדרה ללא קדרה. ומכאן דמותר להציל את האוכל כאשר

ה"ז בכלל בישראל אגומרי. וכן נתחדש כעת דאתי שפיר בדעת הרמב"ם והשו"ע כנז"ל:

ומה שהוקשה לי למה ציין בבארות יצחק דברי הראשון לציון על דברי מהרי"ץ (דלכאורה אין לו מקום, שהרי ס"ל להראשון לציון דלהרמב"ם מיירי בקדרה ריקנית, דאם יש בה אוכל פשיטא דשרי וכו' יעוש), כתב לי במכתבו הנז"ל שם דפשוט הוא שאין כאן אלא ציון ומראה מקום לדעה אחרת ותו לא:

ועוד כתב לי שם דלענין הלכה אכן אף בלי חילוקו של מהרי"ץ הנז"ל יש להקל בנדון דידן, משום דלאחר שמתזין מעט מים על הגחלים לכבות הלהבה, אינם נכבים לגמרי, אלא תכף חוזרים לבעור כמקודם, ולפי גירסת הרי"ף (בגמ' שבת דף קל"ד ע"א) אין בזה משום מכבה, כיון שסופו להבעיר. ומצד מה שהלהבה עצמה נכבית לגמרי, לא שייך לאסור, משום שאין איסור כיבוי והבערה בלהבת האש עצמה אלא בגוף הדבר שהיא דולקת בו (וציין בזה לספרו בארות משה הלכות שבת סי' י"ד דף שפ"ט), וגוף הדבר דהיינו הגחלים חוזרים תכף לבעור. ומכאן יש להקל ע"י צירוף דעת הרי"ף להרא"ש. וכל מה שפסק מרן השו"ע בסימן תקי"ד הנז"ל לאסור, זהו דוקא בקדרה, משום שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעה אחת לאסור, שהם שנים משלושת עמודי ההוראה, וכמו שביאר בהקדמתו לבית יוסף. אבל בנדון דידן אדרבה שנים מהם מתירים, הלא הם הרי"ף והרא"ש, וממילא חזר הדין להתיר כיבוי באופן זה אליבא

דשיטת מרן השו"ע גופיה (שדוקא בקדרה אסר, דלא שייך בזה סברת תחילתו מכבה וסופו מבעיר). ובפרט שמצטרפים אליהם עוד הרבה ראשונים להתיר כיבוי לצורך אוכל"נ, הלא הם הרשב"א, הר"ן, המרדכי, ארחות חיים בשם התוספות, והטור, וכמובא דבריהם בב"י, ועוד ראשונים, וכן פסק הרמ"א בסימן תקי"ד. ויש גם כמה אחרונים שפירשו כן אף בדעת מרן השו"ע כנז"ל (ראשון לציון ואג"מ). ומה גם שהשתילי זיתים לא השמיט הגהת הרמ"א הנז"ל (שלא כדרכו להשמיט מה שחולק על מרן, אולי מפני שראה שנוהגים להקל כהרמ"א, או כדי לסמוך ע"ז עכ"פ בשעת הדוחק וצורך גדול) עכת"ד. לפיכך בודאי שיש להקל בזה, בפרט אחר מה שנתבאר שפיר עפ"י דברי מהרי"ץ:]

אחר כל הדברים האלה, נמצאו דברי מהרי"ץ זיע"א מדוקדקים היטב, ומתיישבים על הלב. וכלשון הרה"ג הנז"ל, "דבודאי (מהרי"ץ) איהו נחית דייק וגמיר שפיר בדעת רבותינו הרמב"ם והשו"ע דמיגד אגיד בתרייהו. וזהו ביאור חדש ונפלא בדעתם לכל מי שיתבונן בזה, ויתד היא שלא תמוט ע"כ. ושפתים יישק משיב דברים נכוחים וישרים בביאור דעת גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א:

[וכן כתב לי שם בזה"ל, ושפתים יישק משיב דברים נכוחים, שעל ידך זכינו למצוא מרגלית זו בתוך דברי אדוננו מהרי"ץ. ומפליא לראות רוחב דעתו, שלא הוצרך לבאר זאת בהדיא כי אם בהבלעה,

כדבר פשוט אגב דבריו בענין אחר
כיעו"ש עכ"ל:

והנני להודיע עתה כי החילוק (בין סימן
תק"ז לסי' תקי"ד) הנז"ל שכתבנו,
אף שהיה מוכרח בעיני בתחילה, כי מלבד
מה שמצאתיהו בספרים רבים, הרי עוד
שאלתי וביררתי סוגיא זו עם תלמידי
חכמים חשובים המפורסמים לבקיאים
ומעיינים גדולים בהלכות יו"ט, והשיבו
לי דזהו החילוק המוכרח והאמיתי
בהלכתא דא, מ"מ איני רואה בו כעת
הכרח, בפרט שמדברי הרא"ה ודעימיה
קשה על זה (וכנז"ל), וגם כפי מה שכתב
לי במכתבו לדחותו, משום דאדרבה כיבוי
בשעת בישול גופיה עדיף מכיבוי שקודם
הבישול, ואם התירו לגרוף התנור כדי
להכשירו לאפייה אח"כ, כל שכן שיש
להתיר לכבות מעט תוך כדי האפייה או
הבישול עצמו. ואף דלכאורה נראה בודאי
שאין שייך זה לזה, שהרי זיל בתר טעמא,
היכא דאפשר בלא הכיבוי אסור לכבות,
והיכא דאי אפשר מותר. ומה שקודם
בישול ואפייה מותר, היינו דוקא אם אי
אפשר להתחיל לבשל ולאפות בלא
הכיבוי, לפיכך מותר לגרוף התנור, וה"ה
שמותר לצלות הבשר ע"ג הגחלים, כי
בכה"ג הכיבוי הוא חלק מחלקי הצלייה.
ומה שתוך כדי הבישול אסור, היינו שאין
הכיבוי הכרחי לצורך עצם הבישול דנימא
דבלעדיו אין תיקון אוכ"נ, אלא הוי רק
סילוק נזק דאסור, ופשוט. מ"מ עדיין יש
טעם בדבריו לדחות כנז"ל, ובפרט אחר

שנתבאר היטב דהסברא שהעלה כת"ר
במכתבו עפ"י דברי מהרי"ץ בביאור
הסוגיא, נראית אמיתית ונכונה יותר]:

לפיכך בנדרון דידן, אותם שצולים בשר
ביום טוב על גבי רשת (מנגל)
וכדומה, שמצוי שנוטף שומן על הגחלים
ופורצת להבה, מותר לכבות להבה כדי
שלא תשרוף הבשר, הואיל והאש שורפת
את הבשר עצמו (ולאפוקי אם הבשר היה
בהפסק קדרה), כן דעת גאון עוזנו מהרי"ץ
זיע"א וכפי שנתבאר לעיל בארוכה, וכן
עיקר להלכה:

[עיקרי] הדברים דלעיל היו למראה עיניו
של-מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א,
מאחר שנתבקשתי מכת"ר לכתוב לו מה
שקשה לי בענין הנז"ל בדברי גאון עוזנו
מהרי"ץ זיע"א. אמנם מחמת סדר יומו
העמוס בלימודים אחרים ובענינים רבים
למען הכלל כידוע, נבצר ממנו לברר הענין
בעיונו העמוק. לפיכך ביקש מאת בנו
ברא כרעא דאבוה הרה"ג רבי משה
שליט"א, שישביני על מכתבי. ואכן אחר
זמן הגיע אלי מכתבו, בו השיב לי מה
שעלה במצודת עיונו, ויישר כוחו, ויזכה
להוסיף עוד כהנה וכהנה להגדיל תורה
ולהאדירה. והנני מבקש מכל מעיין
בדברים דלעיל, אם יש לו להעיר או
להוסיף עליהם, שיואל בטובו להודיעני
על כך, וישא ברכה מאת ה'. ועוד חזון
למועד לכתבם בעריכה שנית, ולהדפיסם
בס"ד בספרי אור יום טוב על הרמב"ם
פ"ד מהלכות יו"ט]:

הרב יוסף עוזרי שליט"א

כולל יששכר באהליך, מודיעין עילית

ביסוד ובענין שבת ההתחלה שקודם החתונה

סימן א'

יסוד ברכת שהשמחה במעונו קודם החופה

שערי) גם כן כשני פירושי רש"י. וכן הביא השיטמ"ק בשם תלמידי רבינו יונה. והמנהיג (בהלכות אירוסין ונישואין) כתב בזה"ל, מעת שמשליכין שעורים במכתשת לעשות השכר, או שיהו פריץ ורביץ כשעורים וכו' ע"כ. והיינו כעין שני פירושי רש"י. דמשליכין שעורים במכתשת, דמי לשורין שעורים בעריבת מים, דתרוייהו הוו הכנת צרכי סעודת החופה:

ומדברי הראשונים האלו לכאורה יש ללמוד דאם רק אחד מן הפירושים קיים, הוי ספק אם לברך שהשמחה במעונו, דלא כתבו איזה פירוש הוא העיקר:

(ב) והשיטמ"ק הביא בשם רבינו שרירא ורבינו האי גאון בזה"ל, ודקאמריתו אתרא דלא נהיגי בשערי, אתחלתא מאימת. מדמתחילין לתקן סעודת חופה לפום מנהגיהון, או דדיקרן אצוארי, או דשחטין חיותא, או דמגבלין עיסה, כל אתרא לפום מנהגיהון ע"כ. ומבואר בזה שנקטו לעיקר כהפירוש

(א) איתא בגמ' (כתובות דף ח' ע"א) משבעה ועד שלושים בין אמר להו מחמת הלולא ובין לא אמר להו מחמת הלולא, מברך שהשמחה במעונו. מכאן ואילך אי אמר להו מחמת הלולא מברך שהשמחה במעונו, ואי לא לא. וכי א"ל מחמת הלולא עד אימת, אמר רב פפי משמיה דרבא עד תריסר ירחי שתא. ומעיקרא מאימת, אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא וכו' ע"כ. וכתב רש"י בזה"ל, מברך שהשמחה במעונו, בתחילת הזימון. בין אמר להן, לקרואין. מחמת הלולא קראתי לכם הלום לסעודה. מעיקרא, קודם החופה אם הזמין קרואים ואמר להם מחמת שאני רוצה להכניס בני לחופה. מאימתי הויא התחלת שמחת חופה לברך שהשמחה במעונו. מכי רמי שערי באסינתא. יש שורין שעורים בעריבת מים להטיל שכר לצורך חופה. וי"א לשם החתן והכלה זורעין שעורים בעציץ, לומר פרו ורבו וצמחו כשעורים הללו ע"כ:

ובפירוש מכי רמו שערי באסינתא, כתב הנמו"י (בד"ה דרמו

ג) ובביאור קביעת זמן זה לברכת שהשמחה במעונו, הביא

השיטמ"ק בשם הגאונים בזה"ל, מכי רמו שערי באסינתא, משעה ששורין השעורין בעריבה לעשות שכר ליום המשתה. דכיון שמזמנין הסעודה כ"כ, שוב אין חוזרין בדבר, וסתם דעתן אהלולא, ולא היא ברכה לבטלה ע"כ. והביאו גם את שני הפירושים האחרים המובאים במנהיג הנזכר לעיל (באות א):

ומבואר בדבריהם דהא דמתחילין

לברך שהשמחה במעונו משהתחילו בהכנת צרכי הסעודה, הטעם בזה הוא שכיון שהתחילו להזמין את הסעודה, כבר לא מצוי שיחזרו בהם. ונראה דהביאור בזה, שאחר שכבר טרחו והוציאו הוצאות לצורך החופה, זהו גם סימן שהם שלמים בדבר ולא רוצים לחזור בהם, וגם סיבה שלא יחזרו בהם, שע"י זה יאבד כל טרחם ועמלם לשוא:

ונראה מזה דגם בימינו שמשפחות

החתן והכלה אינם מכינים את צרכי סעודת החופה אלא מזמינים אוכל מוכן, גם בזה אחר שכבר קבעו מקום וזמן לחתונה והתחייבו לבעלי האולם והסעודה להזמין מהם, חשיב זה כהתחילו בהכנת צרכי החופה, כיון שכבר טרחו למצוא אולם וסעודה לחתונה וגם אינם יכולים לחזור בהם מהזמנתם, ע"כ נראה דמזמן זה ודאי לא גרע משריית השעורים שהיתה בזמנם:

ד) ולענין מקום הסעודה, כתב השיטמ"ק (ד"ה מעיקרא

דמכי רמו שערי באסינתא זהו הכנת צרכי סעודת החופה:

ובפסקי הריא"ז כתב בזה"ל, קודם הנישואין משעה שמטילין השעורין בגיגית לעשות שכר לצורך סעודת הנישואין, או משעה שמכינין שאר צרכי הסעודה, שכבר כל סעודיהן שלשמחת הנישואין הן, מברכין שהשמחה במעונו וכו' ע"כ. מבואר בדבריו ג"כ שנקט כהפירוש דמתחילים להכין צרכי סעודת החופה:

וכן מפורש ברמב"ם (פ"ה מברכות ה"ה) וז"ל, הסועד בבית חתנים, משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה ועד שלושים יום אחר הנישואין, מברך נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו וכו' ע"כ. וכן מבואר בטור (אבן העזר סימן ס"ב) שכתב בזה"ל, ובני החופה מתחילים לאמרו משעה שמתחילין להכין צרכי החופה ע"כ. וכן הוא בש"ע (שם סי"ג) שכתב כלשון הרמב"ם:

הנה מבואר בכל הפוסקים הנז"ל דמה שכתוב בגמרא מכי רמו שערי באסינתא, פירושו מזמן הכנת צרכי סעודת הנישואין, וכפירושם הראשון של-רש"י, הנמו"י, תלמידי רבינו יונה והמנהיג. וא"כ לאו דוקא בשריית שעורים, אלא כל הכנה שתהיה, רק שכך היתה דרכם לשרות שעורים לצורך החופה, ודבר זה היה הראשון להכנתם, כיון שתהליך השרייה וההכנה של-השעורים היה זמן רב. ומבואר דמזמן זה אם עושה סעודה לקרואיו לשם שמחת חופה, מברך בזימון שהשמחה במעונו:

וביאור הא דחשבינן ליה ברכה, נראה דהוא מכיון דנתקן בברכת הזימון, ואומרים בו נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו, וע"כ יש לזה קצת חשיבות של-ברכה, וכמו שמוכא בדברי הגאונים הנז"ל (באות ג') דמכי רמו שיערי באסינתא דאין חשש שיחזרו בהם, לכך לא הוי ברכה לבטלה. מבואר בזה דאם יש חשש שיחזרו בהם מהשידוך, לא יברכו שהשמחה במעונו בזימון, דאם יחזרו בהם הוי כברכה לבטלה. וכן מבואר בדברי הארחות חיים בשם יש מפרשים שיובא להלן (סימן ה' אות א') דאם יחזרו בהם חשיב כברכה לבטלה:

ו) ובהמשך הגמ' איתא, רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חנינא, וברך משעת אירוסין. אמר, קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו. לא אסתייעא מילתא והדרי בהו ע"כ:

ונראה מדברי הגמ' דהא דמברכים שהשמחה במעונו מכי רמו שיערי באסינתא, זהו מכיון שמזמן זה אין לחוש דלמא הדרי בהו [וכמו שמבואר לעיל באות ג' בדברי הגאונים]. אבל קודם לכן יש לחוש לזה ולא יברך אף אם סועדים מחמת שמחת החופה:

מאימת) בשם שיטה ישנה בזה"ל, איכא דדייק[י] ואמרי דכי אמרינן מעיקרא מאימת מכי רמו שיערי וכו' מברכין שהשמחה במעונו, דוקא שיאכלו בבית שיעשו בו החופה, דקי"ל אין שמחה אלא במקום החופה, וכן אמרינן בפרק הישן. ואית דאמרי דכי אמרינן אין שמחה אלא במקום חופה, דוקא אחר שנעשית החופה. אבל קודם שנעשית, בכל מקום מחמת הלולא הוי ומברך שהשמחה במעונו וכו' ע"כ:

ומבואר בזה דיש שתי דעות בהא דאין שמחה אלא במקום החופה. דלדעה ראשונה אף קודם החופה מברכים שהשמחה במעונו רק כשאוכלים בבית שיעשו בו החופה. ולדעה שנייה כל שהוא קודם החופה מברכים שהשמחה במעונו בכל מקום שנזדמנו לשמחת החתונה:

ה) והא דאמרינן מברך שהשמחה במעונו דקרי ליה ברכה, כתב הר"י מיגאש (בליקוטים) בזה"ל, ושהשמחה דקאמר, לאו ברכה היא, אלא זכרון שמחה היא. ותדע שהרי קודם כניסתן לחופה מברכין אותה, ואי ברכה היא היכי מברכין לה, אלא לאו ש"מ דזכרון דברים היא ע"כ:

סימן ב'

בהתחילו צרכי החופה ולא קידש

א) ובהתחילו להתעסק בצרכי החופה ועדיין לא עשו אירוסין, לא מפורש בגמ' האם מברכים שהשמחה במעונו, או שצריך גם אירוסין. ומפשטות

ובדברי הריטב"א יש להקשות מה צריך שיהא מועד החופה קבוע ולא ישתנה, ומה בכך אם הדרי בהו ממועד החופה, וכי משום זה אין לומר שהשמחה במעונו בסעודת האירוסין, הרי החופה עצמה לא נתבטלה וצ"ע:

(ב) אמנם הרשב"א בד"ה מעיקרא מאימת וכו', כתב בזה"ל, פירוש והוא שקידשו. אבל קודם אירוסין כלל לא, דתרי בעינן, שקדשו והוא דטריח להו, דלא הדרי בהו ע"כ:

וכן מבואר בדברי הרמב"ן, הראב"ד (תמים דעים סימן קפ"ט), הרא"ה, המאירי, הריטב"א (בשם הסכמת רבותיו), נמוקי יוסף, כל בו (הלכות אישות סימן ע"ה), רבינו קרקש, ספר הפרדס בשם המפרשים, ובצורור החיים (הדרך האחד עשר דיני חופה סי' א') דדוקא אחר שקידש, כמו שנהגו בזמן הגמ' שעושין קדושין הרבה זמן קודם החופה, וגם התחילו בהכנת צרכי החופה, בזה אמרינן דאין לחשוש דיחזור בהם מהנישואין, ולכן אומרים שהשמחה במעונו בסעודות שעושין קודם החופה מחמת שמחת החופה. אבל אם עדיין לא קידש קודם החופה, כמו המנהג בדורות האחרונים, בזה לא אומרים בסעודות הסמוכות לחופה שהשמחה במעונו, אף שהן מחמת שמחת החופה, דכיון דלא קידש חיישינן שמא הדרי בהו:

ובמידור רס"ג הזכיר את ברכת שהשמחה במעונו בשבעת ימי המשתה ובכל שלושים יום וכן בכל

דברי הגמרא שתלתה את ברכת שהשמחה במעונו בהכנת צרכי החופה ולא באירוסין, נראה דהעיקר הוא הכנת הסעודה ואף דהוא קודם האירוסין, כמו בזמנינו שעושים את הקידושין יחד עם החופה. והיינו מכיון דאחר שהתחילו להתעסק בצרכי החופה, דגם הזמן קרוב לחופה וגם התחילו להוציא הוצאות לצורך החופה, בזה אין לחוש שיחזרו בהם, ואף דלא עשו אירוסין אלא רק שידוכין. אבל בעשו אירוסין לחוד ולא התחילו להכין צרכי החופה, דהזמן רחוק יותר עד לחופה ולא הוציאו הוצאות, בזה יש לחוש יותר שמא יחזרו בהם:

[והריטב"א] כתב בביאור הא דרבינא דאמר קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו, דהיינו שסבר שלא יחזרו בהם ממועד החופה שלא ישתנה, דלמיהדר בהו לגמרי לא יכולים אחר שעשו אירוסין. ובסוף דלא אסתיעא מילתא, היינו שלא עשו החופה לזמן שקבעו אלא לזמן אחר:

ולדברי דאחר האירוסין לא שייך שיחזרו בהם, זה שלא כהנז"ל דאחר אירוסין לחוד יש חשש חזרה, ואחר הכנת צרכי חופה אין חשש חזרה. וסבר כמו שיובא לקמיה דעת הפוסקים דאחר הכנת צרכי חופה לחוד ללא אירוסין, יש חשש שיחזרו בהם. ובעצם פירוש בעובדא דרבינא, זה לא כפירוש רש"י שכתב בד"ה והדרי בהו וז"ל, לא נתנו לו האשה עכ"ד. וצ"ל דנתן לה גט, כיון דקידש:

וכן הטור והש"ע (אה"ע סי' ס"ב סי"ג) כתבו דמשיחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה מברך שהשמחה במעונו, ולא הזכירו חילוק זה דדוקא בקידוש. [אך אפשר דאין ללמוד מדבריהם, כיון דבלא"ה הביאו לאחר מכן מדברי הסמ"ג דהאידינא ערבה כל שמחה וע"כ אין אומרים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה בלבד, וכמו שנזכיר לקמן בעז"ה (סימן ג') סברא זו ביתר ביאור]:

ד) והמנהיג (הלכות אירוסין ונישואין) כתב דקודם שקידש לא אומרים שהשמחה במעונו, ובטעם הדבר כתב בזה"ל, שהרי עדיין לא נעשה בעניין כלום עד שיקדש ע"כ. ובפשט דבריו נראה דכיון שעדיין לא התחיל קשר אמיתי בין החתן לכלה, לא שייך לומר שהשמחה במעונו. ואם זו כוונת דבריו, א"כ דעה יחידאה היא, שהרי אף לדעת הרשב"א ודעמיה דאין לומר שהשמחה במעונו קודם הקדושין, זהו דוקא מחשש שיחזור בהם מהשידוך, אבל אם לא היה חשש בזה, נראה דאף לדעתם היו אומרים קודם הקדושין שהשמחה במעונו:

אמנם אפשר לפרש בדברי המנהיג דכיון שלא נעשה כלום עד שיקדש, ואין כאן קשר של-קיימא, א"כ יש חשש שיחזור בהם. ולפ"ז אם לא יהא חשש חזרה כלל קודם הקדושין, אזי אף לדעתו נימא דאומרים שהשמחה במעונו, והוי כדעת הרשב"א ושאר ראשונים דעמיה. [ואופן זה דאין חשש חזרה קודם הקדושין, יבואר לקמן בסימן ה' אות א']:

השנה מהחופה אם אמר שעושה סעודה מחמת שמחת החופה, ולא הזכיר כלל בדבריו שמברכין זאת קודם החופה. ויתכן שהוא משום הנז"ל, דכיון דעושין הקידושין עם החופה ליכא כלל ברכת שהשמחה במעונו קודם החופה, דחיישינן דלמא הדרי בהו, וצע"ב:

[ובצירור] החיים הביא ראיה לסברא זו מהא דרבינא איעסק לבריה כנז"ל, דמוכח מההוא עובדא שאף שעשו אירוסין יש לחוש שיחזרו בהם כל זמן שלא התחילו בהכנת צרכי החופה, וא"כ ה"ה בהתחילו בצרכי החופה ולא קידש דיש לחוש שיחזרו בהם ולא יברך שהשמחה במעונו. ולפי המבואר לעיל (סימן א' אות ו') אין ראיה מעובדא דרבינא, דאפשר דבאירוסין לחוד יש לחוש דהדרי בהו טפי מהכנת צרכי חופה לחוד דבזה אין לחוש כדפירשנו שם]:

ג) אבל הרי"ף הרא"ש והרמב"ם (פ"ה מברכות ה"ה) שהם עמודי ההוראה, וכן בסידור רבינו עמרם גאון (סדר אירוסין), רבינו יהודאי גאון (בהלכות פסוקות הלכות קדושין), רבינו חננאל (מכת"י), פסקי ריא"ז, האשכול (דפוס ירושלם הלכות ברכת חתנים), ספר השולחן (הלכות סעודה שער חמישי) ופירוש רבינו יהודה אלמדארי, כתבו ענין שהשמחה במעונו קודם החופה ולא הזכירו כלל את החילוק הנז"ל, משמע דבין קידש ובין לא קידש כל שעושין סעודה לשם שמחת נישואין משהתחילו להתעסק בצרכי החופה, אומרים בסעודה זו שהשמחה במעונו:

(ה) ובפרישה (סי' ס"ב אות כ"ה) מבואר ענין חדש בהא דחיישינן שמא יחזרו בהם, שבתו"ד לגבי שמחה שעושין בלילה שלפני החתונה, ביאר למה לא יברכו שהשמחה במעונו וז"ל, יש לחלק ולומר דדוקא בימיהם שהיו מארסין מיד בשעה שנשתדכו, ע"כ היו מברכין אח"כ שהשמחה במעונו. משא"כ עתה דכל שלא אירסו אין בו שמחה כ"כ, דילמא יחזרו בהן ע"כ:

ובדבריו מבואר דהא דלא מברכים שהשמחה במעונו כשיש חשש שמא יחזרו בהם, הטעם הוא דמשום כך אין בו שמחה כל כך. ואם כן יש לומר דדבר זה תלוי במציאות, ואם ידוע שיש שמחה כ"כ שאינם חוששים שמא יחזרו בהם, אזי אף אם החשש קיים בעצם, אין זה סיבה שלא יברכו מחמת זה, כיון שלמעשה אין זה מגרע כלל מהשמחה:

סימן ג'

בטעם דערבה כל שמחה

(א) ובסמ"ג (עשין מ"ח דף קכ"ו ע"א סד"ה אמר ר' יצחק) כתב בזה"ל, ובזמן הזה ערבה כל שמחה, ולא נהגו לברך כלל אחר שבעת ימי המשתה עכ"ד. ופירוש דבריו, דמחמת ריבוי הצרות נתמעטה והחשיכה השמחה, וע"כ אין אומרים אחר שבעת ימי המשתה שהשמחה במעונו:

ובדבריו לא הזכיר אם מברכים שהשמחה במעונו קודם החופה מכי רמו שערי באסינתא, אלא רק הזכיר שאחר שבעת ימי המשתה לא מברכים. וגם הנמו"י, הגהות מימוני (פ"ה מברכות ה"ה אות ג') והטור (סי' ס"ב) שהביאו את דברי הסמ"ג, הזכירו רק לאחר שבעת ימי המשתה שאין אומרים שהשמחה במעונו, אך לא לענין קודם החופה. וכן בספר הפרדס (שער תשיעי)

הביא כדברי הסמ"ג בשם השר מקוצי, ולא הזכיר שלא אומרים אלא אחר שבעה:

(ב) ובאגודה הביא את דברי הסמ"ג, ושינה לכתוב שלא נהגו לברך שהשמחה במעונו אלא כשמברכין שבע ברכות. ומשמע מזה דבין אחר שבעת ימי המשתה ובין קודם לכן [דהיינו משהתחילו להכין צרכי החופה] אין מברכין מטעם זה. וכן מרן בש"ע (סי' ס"ב סי"ג) שהביא הך סברא דהאידינא ערבה כל שמחה, כתב דמשום כך אין אומרים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה, דמשמע בין קודם ובין אחר שבעה אין אומרים:

ובבית יוסף בבדק הבית כתב על מה שהביא הטור בשם הסמ"ג בזה"ל, ומה שכתב בשם סמ"ג, כך כתבו הגהות מיימוני בפ"ה מברכות. ואף על

כראוי. וא"כ יש לחלק בין קודם שבעה לאחר שבעה, דקודם שבעה שיש התחדשות ומצפים לחופתם, ודאי יש שמחה יתירה, כידוע ומפורסם כך קודם כל שמחה. משא"כ אחר שבעה שכבר שמחו זמן רב כל הצורך, אף שיש עדיין שמחה, אבל היא פחותה ביותר מקודם החופה, וע"כ אחר שבעה אין אומרים שהשמחה במעונו. וכן מבואר בש"ע המקוצר (ח"ז סי' ר"ו הערה קט"ז סד"ה ובשתילי):

(ד) וכן מבואר טעם זה בפרישה (סימן ס"ב אות כ"ה) שכתב בזה"ל, והאידנא ערבה כל שמחה וכו'. לכאורה נראה שמברכין שהשמחה במעונו בסעודה שעושין בלילה שלפני החופה, דהא מן הדין אפילו משמתחילין להכין צרכי החופה מברכין אותו, אלא משום ערבה כל שמחה אין נוהגין כן, מפני שאין לנו שמחה כשאנו עסוקים בצרכי החופה. אבל בסעודה הנז"ל יש בה שמחה יתירה ונקראת התחלת הנישואין, למה לא יברכו שהשמחה במעונו וכו' ע"כ. וביאר שם מה דאין הם מברכים, משום הטעם דדילמא יחזרו בהן [והובא לעיל בסימן ב' אות ה']:

הנה מבואר בדבריו בהדיא דהא דאמרינן ערבה כל שמחה, היינו דוקא בזמן שאין כ"כ שמחה. אבל אם יש שמחה יתירה, ודאי דאמרינן שהשמחה במעונו אף לטעם זה:

פי שמדבריו לא משמע שממעט אלא אחר שבעה, משמע לי דמכל שכן לקודם שבעה. וכן נהגו העולם שלא לומר שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה בלבד וכו' ע"כ:

ובביאור דברי מרן נראה דסבירא ליה שסברת ערבה כל שמחה היינו לומר דכל שאין דין שמחה אין להרבות בשמחה ולומר שהשמחה במעונו, ועל כן אם אחר שבעת ימי המשתה שיש לו עדיין קצת שם חתן כל שנתו הראשונה לענין מצות נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח, אפילו הכי אמרינן דכיון דערבה כל שמחה אין אומרים שהשמחה במעונו אחר שבעה, אם כן כל שכן קודם החופה דאין דין חתן ושמחה כלל מן התורה שאין לומר שהשמחה במעונו:

(ג) ואולם מהרי"ץ בתשובותיו פעולת צדיק (ח"ג ס"ס רנ"ב) הביא בשם פסקי הרי"ז ובשם גור אריה, דהא דכתב הסמ"ג דכיון דערבה כל שמחה לא נהגו לומר שהשמחה במעונו אחר שבעה, זהו דוקא אחר שבעה. אבל קודם שבעה, מכי רמו שערי באסיתא אמרינן שהשמחה במעונו כדינא דגמרא:

ונראה הביאור בזה דסבירא להו דטעם ערבה כל שמחה הוא שאין במציאות שמחה כ"כ, וע"כ אין ראוי לומר שהשמחה במעונו בזמן שאנו לא שמחים

סימן ד'

בדברי מהרי"ץ בעץ חיים

עד שלושים יום. מ"מ תחילת דברי קדמונינו דאומרים שהשמחה במעונו משהתחילו להתעסק בצרכי הנישואין, ודאי דהם כמנהג בזמן מהרי"ץ כמבואר:

(ב) ובשלחן ערוך המקוצר (חלק ז' סימן ר"ו הערה קט"ז

ד"ה אבל) הביא את כל דברי מהרי"ץ, וכתב על זה וז"ל, ומבואר שמנהגינו בזה הוא כעין פשרה, לא כדינא דתלמודא ממש שהוא משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה כלשון הרמב"ם והשלחן ערוך, שהוא פירוש למה שאמרו בגמרא מכי רמו שערי באסינתא, שזהו זמן רב קודם הנישואין, אלא צמצמו חכמי תימן זאת מעת שהתחילו להזדמן לסעודה מחמת החתנות בלבד וכו' ע"כ:

ולהמבואר אין זה צמצום, אלא הזמן של-קודם הנישואין מכי

רמו שערי באסינתא הוא רק אם מזדמנים לסעודה מחמת חתנות, וא"כ מנהגינו זה הוי ממש כדינא דתלמודא. וכן מוכח מדברי מהרי"ץ בהמשך דבריו שם, שכתב בזה"ל, אם יצאו החתן והכלה מבית חופתם לאכול בבית אחר, אין מברכין שם ברכת חתנים, דאין שמחה אלא במקום החופה. אבל שהשמחה אומרים בכל מקום, שהרי אומרים אותה מכי רמו שערי באסינתא וכו' ע"כ. הרי מבואר בדבריו דאנו נוהגים כדין התלמוד לברך שהשמחה במעונו משהתחילו להכין צרכי החתונה. [ועיין לקמן סימן ה' אות ג']:

(א) ומבואר דין ומנהג זה של-ברכת שהשמחה במעונו קודם הנישואין, בדברי מהרי"ץ בעץ חיים (דף ק"ע ע"א) שכתב בתוך דבריו בזה"ל, ובמקומנו זה נהגו לברך מקודם נישואין כל עת שהתחילו להזדמן לסעודה מחמת החתנות וכו' ע"כ. ובגוף התכלאל הביא דברי קדמונינו שצריך לומר שהשמחה במעונו מעת שהתחילו להתעסק בצרכי הנישואין ועד שלושים יום שאחרי הנישואין:

ונראה ברור שהזמן שהתחילו להזדמן לסעודה מחמת החתנות, היינו הזמן דהתחילו להתעסק בצרכי הנישואין, דהא בעינן תרתי, התחילו להתעסק בצרכי הנישואין, והזדמנו לסעודה מחמת החתנות, וכמו שמבואר ברש"י בכתובות (דף ח' ע"א) דעל דברי הגמ' דמעיקרא מאימת מכי רמו שערי באסינתא, כתב בד"ה מעיקרא בזה"ל, קודם החופה אם הזמין קרואים ואמר להם מחמת שאני רוצה להכניס בני לחופה עכ"ד. הנה מפורש בדבריו דאף אחר שהחלו להתעסק בצרכי הנישואין אינו מברך שהשמחה במעונו, אלא אם הזמין קרואים מחמת החתונה:

ואם כן אף שסוף דברי קדמונינו לא נהגו בזמן מהרי"ץ וכמו שכתב בדבריו שם בלשון ותו לא, ופירש בענף חיים דקאי על אחר ימי המשתה המחוייבים, שלא אמרו שהשמחה במעונו

סימן ה'

שמחה בשבת קודם החופה

דוקא ברחוקים מזמן החופה, אבל בסמוך כ"כ לא חיישינן לזה:

[ומה] שכתב דאם יחזרו בהם נמצאת ברכה לבטלה למפרע, יש להקשות דכיון דלא מזכיר בזה שם שמים, ואין זה בתוך ברכה אלא קודם ברכת המזון, מה שייך לומר דהויא ברכה לבטלה למפרע. ונראה דאין כוונתו לברכה עם שם ומלכות, אלא כיון דאומר נברך שהשמחה במעונו ובסוף לא עשו חופה, א"כ ברכה זו נמצאת למפרע לבטלה, וע"כ לכתחילה אין ראוי לברך זאת אם קיים חשש חזרה, וכמו שמבואר לעיל (סימן א' אות ה') בדברי הגאונים:

(ב) וזהו ג"כ המנהג בכל ק"ק תימנים לעשות שמחה בשבת שקודם החופה, וקורין שבת זו שבת ההתחלה (בלשון ערבי, שבת אלפדע), ומברכים בזימון שהשמחה במעונו, וכמו שכתב מהרי"ץ בתשובותיו פעולת צדיק (ח"ג ס"ס רנ"ב) בזה"ל, ומנהגינו פשוט מימות קדמונים לומר שהשמחה משבת ראשונה שקודם החופה, מעת שמתקבצים אצל החתן לשמוח עמו, אע"פ שהנישואין לא יהיו אלא ביום ששי שבוע שאחריו. והוא מנהג נאה וממוצע, לא יזחיחנו התלמוד דקאמר מאימתי אומרים שהשמחה, מכי רמו שערי באסיתא וכו' ע"כ:

ומה שכתב והוא מנהג נאה וממוצע, היינו כיון דאין זה כפי דין

(א) ומכל הנז"ל נראה שנהגו מזמן הגמ' לעשות סעודה קודם החופה לשם שמחת החופה ולומר בסעודה זו שהשמחה במעונו בברכת הזימון, אבל לא מפורש שהיו עושים סעודה קבועה בזמן ידוע. ואפשר שהיו מי שלא עשו כלל סעודה לשם שמחת החופה קודם החופה:

ובדברי הרשב"א (במשמרת הבית דיני הפרישה דף ו' ע"ב) מבואר שהיה מנהג בזה בזמנו לעשות סעודה לשמחת הנישואין בשבת שקודם החופה, שכתב שם [לגבי ספירת שבעת ימי נקיים לכלה משעה שתבעה לינשא] בזה"ל, אותן שבעה מונין להם מהכנת צרכי חופה, כאותה שאמרו (כתובות דף ח' ע"א) מכי רמו שערי באסינתא. ואני אומר כי מנהגן של ישראל בכל מקום ומקום תורה היא, וכל מה שעושין במנהגן יסודתן בקודש, ובכל מקומותינו הנהיגו להכין סעודה ושמחת שבת לפני שבת של-נישואין, וזוהי תביעה וכו' ע"כ:

ומנהג זה משמע ג"כ בדברי הארחות חיים (הלכות ברכת המזון אות י"ג) שכתב וז"ל, יש מפרשים שאומרים שאפילו בשבת שלפני החופה אומר שהשמחה במעונו, מכיון שהם קרובים לחופה כל כך אין לחוש שמא יחזרו בהם ונמצאת ברכה לבטלה למפרע ע"כ. ונראה מדבריו דאף לדברי הפוסקים דחיישינן שמא יחזרו בהם אם לא קידש עדיין, זהו

שהשמחה במעונו, כמו עיקר הדין והמנהג:

ואגב יש להעיר דמה שכתב מהרי"ץ בפעולת צדיק לומר שהשמחה במעונו משבת ראשונה שקודם החופה מעת שמתקבצים אצל החתן לשמוח עמו, כתב על זה בש"ע המקוצר (ח"ז סי' ר"ו סוף הערה קט"ז) בזה"ל, ומסתברא לענ"ד נמי שמאז ואילך אומרים אפילו כשאין אורחים אלא הסועדים הם בני הבית בלבד, וכדדייק לישנא דמהרי"ץ משבת, מעת. ודומיא דשבעת ימי המשתה גופייהו כדלקמן סימן ר"ז סוף סעיף כ"א וכו' ע"כ:

ולענ"ד נראה דאין לדייק מלשונות אלו, כיון דכוונת מהרי"ץ לומר שמזמן זה מתחילים לומר שהשמחה במעונו בסעודה שעושין לשמחת החתונה. אבל ודאי דקודם החופה אין אומרים שהשמחה במעונו אלא כשמתקבצים לשמחת החופה, וכמו ששמע מפשט דברי רש"י הנז"ל (סימן ד' אות א') שכתב דקודם נישואין מברך שהשמחה במעונו רק אם הזמין קרואים מחמת החתונה, ולא חילק לומר דזהו דוקא בפעם הראשונה אבל מכאן ואילך בכל סעודה שתהיה מברך. משמע מזה דלעולם קודם החתונה אינו מברך שהשמחה במעונו אלא אם כן הסעודה היא מחמת שמחת החתונה. ולא מצינו מי שפירש באופן אחר ממשמעות זו. ואין להביא ראיה משבעת ימי המשתה, דהא ודאי הפרש גדול יש בינם לבין קודם החופה]:

התלמוד שאומרים שהשמחה במעונו מזמן שמתחילים להכין את צרכי החופה דזה קודם שבת ההתחלה. והטעם בזה נראה שהוא משום דחיישין לדעת הפוסקים דכיון שלא עשו קדושין יש לחוש דילמא הדרי בהו, ובסמוך לחופה כ"כ אין לחוש לזה, כמבואר בארחות חיים הנז"ל (באות א'). וגם לטעם הפרישה הנז"ל (סימן ב' אות ה') אין לחוש כאן לטעם זה, כיון שבשבת זו השמחה מרובה ואין מי שחושש שיחזרו בהם:

ואפשר דאף חוששים לטעם דערבה כל שמחה, וע"כ לא מקדימים לומר שהשמחה במעונו מהכנת צרכי החופה. אבל בשבת ההתחלה ודאי יש שמחה מרובה, ולא שייך טעם זה, כמבואר בשו"ת פעולת צדיק ובפרישה [הובא לעיל סימן ג' אות ג' ואות ד' יעו"ש]:

ג) ואף שמעיקר הדין מנהגינו שלא לחוש לדעות אלה, אלא אומרים שהשמחה במעונו מזמן שמכינים צרכי החתונה, כמבואר בדברי מהרי"ץ בעץ חיים וכו"ל (בסימן ד'), מ"מ כיון שאין דין זה אלא אם הסעודה מחמת שמחת החתונה כמו שהוכחנו שם, לכן אפשר דכיון שחששו קצת לטעמים הנז"ל, נהגו למעשה אצל כולם באופן קבוע להזמין אורחים לסעודה מחמת החתונה רק בשבת שקודם החתונה. אבל אה"נ אם היו עושים סעודה מחמת החתונה בדרך עראי קודם שבת זו, היו אומרים בה

סימן ו'

מעמד החתן בשבת ההתחלה

(א) האליה רבה (סי' תרס"ט אות ט"ז) הביא את דברי הלבוש שבשמחת תורה קונים חתן תורה, וכתב על זה בזה"ל, בכנסת הגדולה כתב שביטלו שם המנהג למכרו, אלא לעשות חתנים מגדולי הקהל, שאין ראוי שיהיו חתני תורה אלא מי שהוא מוכתר ומעוטר בתורה, ולפחות שיהיו מגדולי הקהל ע"כ. אך קשה לבטל המנהג למכרן. גם לפי זה ירבה מחלוקת, שכל אחד יאמר שהוא מוכתר בתורה או גדולי הקהל. מכל מקום ראוי ליזהר שלא לקנות אלא למוכתר או מגדולי הקהל הנזכרים לעיל ע"כ:

(ב) ובק"ק תימן יש הנוהגים שהחתן צריך שימור כבר משבת ההתחלה, ויש הנוהגים ממוצאי שבת זו, ויש מלילה שלפני החופה הנקרא ליל החנא, ויש רק מערב החתונה (עי' ש"ע המקוצר ח"ז סי' ר"ז סל"ד והערה שי"ב ושי"ג). ובק"ק אשכנז ג"כ יש הנוהגים להצריך שימור משבת זו, ורובם אינם נוהגים להצריך אלא מליל החופה (עי' שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' רע"ד):

(ג) ומדין השימור נראה דיש ללמוד גם לשאר דיני חתן שחשוב כמלך, וכגון שמיסב בראש ועושין לו כל צרכיו. שהרי אם לא היה נחשב כמלך, למה יתקנאו בו המזיקים שיצטרך שימור. וכן הוא מנהג השושבינים דרך כלל, שמלווין אותו בכל מקום ועושין לו כל צרכיו. וא"כ מזמן שנוהגים להצריכו שימור, נראה דיש להחשיבו כחתן לכל דבריו:

עוד כתב האליה רבה, כתב כנסת הגדולה בשם הר"א, אם יש חתן בקהל, יכול להיות חתן, שחתן נקרא מלך. ובלבד שיהא בקי בקריאה, ותהיה יראת אלהים על פניו ע"כ. והקשה איך מצינו שיהא חתן, הא אין עושין נישואין ברגל, בסימן תקמ"ו. ותירץ דמיירי במחזיר גרושתו במועד, דשלושה ימים שלימים לשמחה בעינן ע"כ. ודחוק. ויותר נראה דמיירי בחתן כפשוטו קודם הנישואין, דנמי נקרא מלך. ובשיירי כנסת הגדולה תירץ דנישואים בלא סעודה מותר במועד ע"כ דברי האליה רבה:

ומפורש בדבריו דחתן בשבת שקודם החתונה יש לו דין חתן

סימן ז'

מנהג תימן בשבת זו

ברכת המזון מברך על הכוס בורא פרי הגפן ושותה:

ג) ויש להוסיף בזה כי את כל השירים וההללות הנז"ל, אומרים בשעת הגעלה ולא בסעודה עצמה, ובתימן המנהג אצל רובם היה לעשות את הגעלה קודם הסעודה, וכמו שנהגו מזמן המשנה, כמבואר במשנה ברכות בפרק כיצד מברכין (דף מ"ב ע"א) ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, וכתב רש"י בד"ה ברך על היין בזה"ל, נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשנות, כדתניא לקמן (דף מ"ג ע"א) כיצד סדר הסיבה וכו'. ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה וכו' ואח"כ מביאין השלחן וכו' ע"כ:

והמאירי שם בד"ה אמר המאירי כתב בזה"ל, ברך על היין וכו'. גם זו באה לבאר כענין שלפניה, והוא, שהיה מנהגם כשהיו עושין סעודת כבוד, כגון שבתות וימים טובים והדומים להם, שהיו מביאים קודם סעודה יין ופרפרת וכו' ע"כ. הנה ממה שכתב המאירי שזה כשעושין סעודת כבוד, נראה מזה דזהו כבוד הסעודה שמתחילים בפרפרת:

ורבינו יהונתן מלוניל בד"ה מתני' ברך על היין שלפני המזון וכו' כתב בזה"ל, דרך ארץ הוא שקודם שיסבו

א) ועיקרי המנהג בשבת ההתחלה בקהילות תימן כך הוא (מתוך סערת תימן, יורה חטאים ומצפונות יהודי תימן), שבכל סעודות השבת באים אורחים לבית החתן, ושרים בצוותא שירי שבת המיוחדים לכל סעודה [בליל שבת כגון השירה שלום לבא שבת, והשירה לקראת שבת, ובית שבת כגון השירה ביום שבת אשבח, והשירה יום שבת, ובסעודה שלישית השירה שבת מנוחה היא] וכן שירים המתאימים לכל סעודות השבת. ובגמר שירי שבת אומרים מן ההללות המיוחדים לחתן המובאים בדיואנים [כגון והללויה ירבו הששונות וכו'. וכן והללויה צהלו ידידי חתן וכו', ועוד כרצונם]:

ב) אחר הסעודה אומר אחד מהתלמידי חכמים טעם מענין היום, נוטלים מים אחרונים ומברכים ברכת המזון כסדר הזה, מגישים כוס יין לפני המזמן, ואומר המזמן רבותי ברכו, וכל הציבור עונים ברך. ואומר המזמן נברך לאלהינו (אם יש שם עשרה) שהשמחה במעונו שאכלנו משלו, ועונים כל הציבור בקול רם בנעימות ובמתינות, ברוך אלהינו שהשמחה במעונו שאכלנו משלו ובטובו חיינו. וחוזר המזמן ואומר ברוך אלהינו שהשמחה במעונו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ומתחיל לברך, ועונים אמן על כל ברכה. ובברכה רביעית אומר ברכת האורח הארוכה (בדרך כלל), ובסיום

לפניהם תחילה מיני מעדנים ופירות וכו' ע"כ ויעו"ש:

ומבואר בדבריו דאכילת געלה קודם הסעודה, זהו מדין עונג שבת. ונראה דזה מכיון שפותח את בני המעיים לאכילה, כמו שכתבו המפרשים וכידוע. וגם מבואר בדבריו דזהו בכלל כבוד שבת, והיינו כנז"ל בדברי המאירי והר"י מלוניל שיש בזה דבר כבוד וחשיבות:

וכיון בארצנו הקדושה הרבה נוהגים לעשות את הגעלה אחר הסעודה, וכנראה דהוא משום שאינם יודעים את החשיבות שבהקדמת הגעלה לפני הסעודה. ומ"מ את השירים וההללות אומרים בשעת הגעלה, שזהו הזמן המיוחד לדברי שירות ותושבחות לבורא עולם:

לסעוד סעודה גדולה, שמביאין קודם ברכת המוציא פרפריות, שהוא לפתן וכו' ע"כ. ומדבריו מבואר ג"כ שזה כבוד הסעודה, שכתב דזה הדרך בסעודות גדולות שהן סעודות חשובות. ומדכתב דדרך ארץ הוא, משמע דזה דרך נימוס להתחיל באכילה מועטת, ואח"כ להכנס לאכילה גדולה כדרך סעודות גדולות:

ומהרי"ץ בעץ חיים (דף קי"א ע"ב) כתב בזה"ל, ואחר הקידוש נהגו לשהות בשתיה ובאכילת פירות, וזהו מכלל העונג לכבוד שבת. והגע עצמך אלו מקלעי ליה גוברי כרב אמי ורב אסי, מי הוה יהיב להו נהמא למיכל מיד, האם עכנא חס ושלום בבטניה דדין ליתן לפניו פת תכף ומיד, אין זה מהכבוד, רק יציע

סימן ח'

מנהג אשכנז בשבת זו

לצוות לקראתם קודם לאחרים, וכפי התקנות והנהגות שהנהיגו רבותינו הגדולים וכו'. חתן בשבת קודם החתונה שמזמרים אותו וכו' ע"כ:

ומבואר מזה דמנהג אשכנז להעלות לתורה את החתן בשבת זו ולזמר לו. וכך הוא המנהג שמתארחים קרובי משפחת החתן אצלו בשבת זו, ועולה לתורה למפטיר, ואחר קריאת המפטיר מזמרים לו קצת:

(א) המג"א (סי' רפ"ב סס"ק י"ח) כתב בשם הלבוש את מי נוהגים לעלות לתורה בשבת, וכתב בתוך דבריו בזה"ל, החתן בשבת שקודם החתונה, ואף אם לא יהיה החתונה באותו שבוע כגון שהולך בדרך רחוקה על החתונה. ודוקא למי שמזמרים אותו, אבל אלמן שאין מזמרים אותו לא וכו' ע"כ. וכך הביא המשנ"ב בביאור הלכה (סי' קל"ו) בזה"ל, ועתה נסדר החיובים שהסגן מחוייב

המנהגים ושאר ספרים שעיינתי, וצ"ע מה מקורו:

ג) ועוד כתב בספר טעמי המנהגים (שם אות תתק"מ) שנוהגים לזרוק על החתן בשבת שקודם החתונה אגוזים ושקדים וצמוקים, והביא שם טעמים לזריקת מינים אלו יעו"ש:

והמשנ"ב (סימן קע"א ס"ק כ"א) כתב בזה"ל, יש מקומות שהנהיגו כהיום לזרוק צמוקין לפני החתן בשבת שלפני חתונתו בשעה שקורין אותו למפטיר, ולא יפה הם עושין, שרכין הם ונמאסים על ידי זה ע"כ. ונראה מדבריו שמנהג זה התחדש רק בזמנם:

ב) ובספר טעמי המנהגים (עניני אישות אות תתקל"ט) כתב דנוהגים שמוליכין את החתן לבית הכנסת בשבת שקודם החתונה, וכן בשבת שלאחריה. והיינו שמלווין אותו בלכתו לבית הכנסת. והביא טעם לזה על פי פרקי דר' אליעזר שמיום שחרב בית המקדש הולכים החתן והאבל לבית הכנסת יעו"ש:

והיום כמעט ואין נוהגים זאת. ובעיקר אצל החסידים נוהגים ללוות את החתן ולזמר לו אחר התפילה כשהולכים לקדש לכל הציבור בבית. וקצת נוהגים זאת גם כשמקדשים בביהכ"נ. ומנהג זה לקדש בביהכ"נ לא נמצא בספר טעמי

תמצית הדברים

הרא"ש, ועוד ראשונים שהזכירו הלכה זו, לא כתבו דהוא דוקא בקידוש, ומשמע דלא סבירא להו חילוק זה:

ד) בפרישה משמע שאם עושין סעודה קודם החופה ויש בה שמחה גדולה מחמת חתנות, לכו"ע אין לחוש שמא יחזרו בהם, ואומרים שהשמחה במעונו:

ה) הסמ"ג ועוד ראשונים כתבו דהאידנא ערבה כל שמחה, ואין מברכים שהשמחה במעונו אחר שבעה כלל. ובאגודה ועוד למדו מטעם זה דאין מברכים זאת אלא בשבעת ימי המשתה, וא"כ אף קודם שבעה לא מברכים:

א) בגמ' כתובות (דף ח' ע"א) איתא דמכי רמו שערי באסינתא מברכין בזימון שהשמחה במעונו, והיינו (לרוב המפרשים) משמתחילים להתעסק בצרכי החופה:

ב) כשהתחילו בצרכי החופה ועדיין לא קידש החתן, דעת הרשב"א, הרמב"ן, הריטב"א, המאירי ועוד ראשונים, שאין אומרים שהשמחה במעונו קודם החופה, דבזה חיישינן דהדרי בהו. משא"כ אם קידש קודם כמו שהיה בזמן הגמ', בזה אחר שהתחילו בצרכי החופה אומרים שהשמחה במעונו:

ג) רבינו עמרם גאון, רבינו יהודאי גאון, הרי"ף, הרמב"ם,

(י) האליה רבה כתב דיש לחתן דין חתן משבת שקודם החתונה. וכן יש הנוהגים זאת לענין דין שימור שצריך לחתן. ומזה יש ללמוד גם לענין שאר דיני חתן שדומה למלך ועושין לו כל צרכיו משבת זו למי שנוהג מנהג זה:

(יא) וכך הוא מנהג תימן, שעושים שמחה בשבת זו ובאים אורחים בכל הסעודות. ובשעת הגעלה שרים שירי שבת, ובסופם אומרים הללות המיוחדים לחתן. ובזימון אומרים שהשמחה במעונו. ויש המצריכים שימור לחתן משבת זו כדין חתן:

(יב) מנהג אשכנז שמארחים את קרובי המשפחה בשבת זו. והחתן עולה לתורה למפטיר, ומזמירין לו קצת בשעת עלייתו, ומקדשים אחר התפילה ואוכלים מיני עוגות וכדו'. ויש קצת המצריכים שימור לחתן משבת זו:

(ו) מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק הביא בשם פסקי הרי"א"ז וגור אריה דטעם ערבה כל שמחה אינו אלא אחר שבעה ולא קודם לכן:

(ז) נראה דפליגי בגדר הסברא דערבה כל שמחה, דהאגודה ודעמיה סברי דכל שאין חיוב שמחה אין לנו להוסיף בזה שמחה, והרי"א"ז ודעמיה סברי דזהו תלוי בשמחת האנשים למעשה, ודוק. וכן מבואר בפרישה כסברא בתרא:

(ח) מדברי מהרי"ץ בספרו עץ חיים נראה דהמנהג באמירת שהשמחה במעונו הוא כדינא דגמ', דזהו משמתחילים בהכנת צרכי הנישואין:

(ט) הרשב"א כתב דנוהגים לעשות שמחה בשבת שקודם החתונה. וכן משמע בארחות חיים בשם יש מפרשים. וכך הוא מנהג תימן ואשכנז:

הרב שלום צדוק שליט"א
קהילת עץ חיים, ביתר עילית

ארבע תשובות מהראב"ד הגאון רבי שלמה קארה ביאורן ותולדות חייו

למרחק מסויים בשבת ואין בזה משום

טלטול:

התשובות כלשונו

תשובה הנני משיב על ראשון ראשון ומי" מענה לשון:

על השאלה הראשונה, מאחר שאמר לה טלי כתובתיך ורפאי את עצמך, נפטר מהרפואות, ויתן לה גיטה אפילו בעל כרחא:

ועל השאלה השניה, מאחר שאין בכל צד ארבע אמות שלימות, כשרה לכתחלה. ואוכלים וישנים תחת הסוכה עצמה, ולא תחת התקרה. וזה פשוט:

ועל השאלה השלישית, יכול לפרך סבול אלדזה [תרגום, שבלי הדורה] בין בידו בין בשיניו ולאכלן, ואין כאן לא משום דש ולא משום מברר. והלכה פסוקה בשלחן ערוך, מפרכין השרביטים בשבת וכו':

והשאלה הרביעית על עיר שעומדת בשיפוע ההר ומתלקט עשרה

טפחים מתוך ארבע אמות, הואיל ומתלקט עשרה טפחים, הוה ליה כמחיצה ומותר

תוכן השאלות

ארבעת השאלות דלקמן, נשאלו על ידי ר' דוד בן יחיא עמר, מלפני הגאון כמוהר"ר שלמה (סלימאן) קארה ובית דינו בעי"ת צנעא. מאיגרת השואל אין בידינו אלא קטע מתוך הפתיחה, ותוכן השאלות (לפי התשובות נראה שלפחות התוכן של-שאלה הראשונה נכתב שלא בדקדוק), כדלקמן:

ארי נוהם ודוב שוקק, החכם השלם בתורה ובחסידות, הרב המובהק, נר ישראל, עמוד הימני, אב בית דין וראש מפרשים, האהוב הנעים:

א אדם שנשא אשה ואחרי-כן חלתה ברגל אחת ולא יכלה לעשות את עבודות הבית. בעבודות קלות כמו טויה בפלך, מיאנה לעסוק. האם יכול בעלה לגרשה:

ב סוכה המותקנת באמצע התקרה בחדר בנוי, האם היא כשרה:

ג שבלי דורה שנתבשלו בערב שבת, האם צריך לאכלן בשבת כמו שהם, או מותר לפורר את הזרעונים שבהן ולאכלם ואין בזה משום בורר:

ד עיר שעומדת בשיפוע ההר וכו', האם מותר להעביר ממנה חפצים

והנה דין פדיונה נפסק בשו"ע אבן העזר סימן ע"ח סעיף א', פדיונה כיצד. נשבית, חייב לפדותה. ואינו יכול לומר לה הרי גיטיך וכתובתיך ופדי את עצמך. ובסעיף ג', היו דמיה יותר על דמי כתובתה, ואמר הריני מגרשה וזו כתובתה ותלך ותפדה את עצמה, אין שומעין לו, אלא כופין אותו ופודה אותה, אפילו היו דמיה עד עשרה בכתובתה, ואפילו אין לו אלא כדי פדיונה וכו'. ולעניין רפואה פסק השו"ע שם סימן ע"ט סעיף ג', אם ראה הבעל שהחולי ארוך, יכול לומר לה הרי כתובתיך מונחת, או רפאי עצמך מכתובתיך, או הריני מגרשך ונותן כתובה. ואין ראוי לעשות כן, מפני דרך ארץ:

ובביאור חילוק זה שבין פדיונה לרפואתה, כתבו האחרונים וכן החלקת מחוקק בסימן ע"ט ס"ק ג', דבפדיונה כבר נתחייב בשעת שביה, משא"כ הרפואה כל יומא זמנה הוא, על כן מותר לגרש תוך ימי חליה. וכתב מהרש"ל (בחידושו לטור, הובא בב"ח אות ג') דבזמן הזה שאין מגרשין בעל כרחיה, חייב לרפאות אותה, ואינו מועיל מה שרוצה ליתן לה כתובה ולגרשה:

והבית שמואל סק"ד כתב, כתבו המגיד פרק י"ד מאישות הי"ז והר"ן, דאיתא בספרי (דברים כ"א, י"ד) אם היתה חולה, ימתין לה עד שתתרפא. והראב"ד והרשב"א כתבו ליישב המשנה בכתובות (נ"א ע"א) דתני רשאי לומר הרי גיטיך וכתובתיך ורפאי את עצמך, דהמשנה איירי כשאינה מוטלת על ערש דוי, אבל הספרי

לטלטל. ואם יש גוי דר שם, צריכים לשכור ממנו בדבר מועט:

ויש' עד"י [ושלום על דייני ישראל]. יום ב', סדר חיי, חשון בקפ"ט [לשטרות, ה'תרל"ח ליצירה]. הצעיר סלימאן י' מ"ו יוסף אלקארה יצ"ו ס"ט. הצעיר יוסף י' דאוד מנזלי יצ"ו ס"ט. הצעיר אברהם י' מ"ו צאלח יצ"ו ס"ט:

ביאור התשובה הראשונה

ראיתי לברר עניין השאלה הראשונה האם יכול בעלה לגרשה, הרי ק"ק תימן לא קיבלו עליהם התקנה שאין מגרשים אשה בעל כרחה, אלא היה כדין התלמוד שיכול לגרשה מתי שירצה, א"כ מה רצה השואל בשאלתו. ואולי סבר שיש לה דין מורדת (כתובות דף ס"ג ע"א) שאין בעלה חייב לה כתובה. אך זה תמוה, שהרי היא אנוסה מלעשות מלאכה ואמאי הויה מורדת:

והאמת כי מלשון התשובה מאחר שאמר לה טלי כתובתיך ורפאי את עצמך, נראה שהשאלה היתה על רפואתה. שהרי הבעל חייב ברפואת אשתו, וכן בפדיונה אם נשבית. והשאלה היא, האם כמו בנשבית אינו יכול ליתן לה כתובתה ולומר לה פדי את עצמך, אלא חייב לפדותה ויכול אח"כ לגרשה, א"כ אף לגבי רפואתה אינו יכול לומר לה טלי כתובתיך ורפאי את עצמך, אלא חייב לרפאותה ורק אח"כ יהיה מותר לו לגרשה:

שאמר (פרק כ"א ה"י) שכופין אותה ועושה, כשאינה אומרת איני ניזונית, אלא היא רוצה לזון ולא לעשות. עוד תירץ דכל דין איני ניזונית ואיני עושה איירי לפטור עצמה מטוויית צמר בלבד, אבל כל שאר מלאכות צריכה לעשות אפילו אומרת איני ניזונית:

עוד נחלקו הראשונים בגדר מורדת ממלאכה. דעת הראב"ד בהשגות על הרי"ף, דכיון דאמרינן בכתובות (דף נ"ט ע"ב) במורדת מלהניק את בנה שהוא כופה ומניקתו, ואי לאו דפוחתין לה מכתובתה במה הוא כופה, אלא ודאי פוחתין מכתובתה, או תצא מיד בלא כתובה. וביאר לפ"ז דרב הונא דאמר דממלאכה לא הויא מורדת, דוקא ממעשה ידיה קאמר, והוא מה שעושה לו בצמר. אבל משאר מלאכות שהיא חייבת דלא תליין במזוני, היא מורדת לכו"ע:

אך דעת הרמב"ן והרשב"א דמה שנחלקו במורדת מחמת מלאכה, פירוש שאמרה איני מכבסת ואיני מבשלת ואיני עושה שש מלאכות שאמרו חז"ל בכתובות (נ"ט ע"ב). אבל באינה עושה בצמר, אין זה מרד כלל, שיכול הוא שלא לזונה, והיא עצמה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה:

וראיתי בשו"ת דברי חכמים חלק אבן העזר סימן ו', לראש רבני תימן בא"י רבינו שלום יצחק הלוי זצ"ל דוד אמי, שנשאל ע"י הראש"ל הרב בצמ"ח עוזיאל זצ"ל, לחוות דעתו בהא"י דינא שבין הזוג יפת ואשתו מרים, אשר זה

איירי שהיא מוטלת על ערש דוי. אך הרמב"ם והרא"ש בכתובות פ"ד סימן כ"ד והטור סימן ע"ט, לא ס"ל חילוק זה. עכ"פ שפיר פסקו מאחר שאמר לה טלי כתובתך ורפאי עצמך נפטר מהרפואות, ויתן לה גיטה אפילו בעל כרחה:

ובעיקר דין מורדת שמפסדת כתובתה, נחלקו בגמ' כתובות (דף ס"ג עמוד א'), דלרב הונא דוקא מורדת מתשה"מ, ולר' יוסי ברבי חנינא אף מורדת ממלאכה. ופסק הרי"ף כרב הונא. וכתבו התוס' דרב הונא לטעמיה (דף נ"ח ע"ב) דאמר יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה. וכן פסקו שאר הראשונים. אולם דעת הראב"ד דהלכתא כר' יוסי בר חנינא, דדינא הוא ונחית לעומקא דדינא:

ובדעת הרמב"ם נחלקו רבוותא. הטור (סימן פ') כתב, כתב הרמב"ם (פרק כ"א מאישות הלכה י') כל אשה שתימנע מלעשות מלאכה שהיא חייבת לעשותה, כופין אותה ועושה אפילו בשוטים. וכתב עליו הראב"ד, מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים, אלא שממעט לה צרכיה ומזונותיה עד שתיכנע. וכתב ע"ז הטור, יראה שפוסק דמורדת ממלאכה היא מורדת. והקשה עליו למה לא יפחתו מכתובתה כדין מורדת מתשמ':

והבית יוסף תירץ דודאי פשיטא לדעת הרמב"ם דמורדת ממלאכה לא הויא מורדת, שהרי פסק (פרק י"ב ה"ד) אם אמרה האשה איני ניזונית ואיני עושה, שומעין לה ואין כופין אותה. וא"כ מה

כן כתב בערי"ש ח"ט (הלכות סוכה סימן תרל"ב הערה א') וז"ל, ודבר פשוט שאין אוכלים וישנים במקום דאמרינן עליה דופן עקומה ע"כ. וכ"כ בשולחן ערוך המקוצר (ח"ג סימן קט"ו סעיף ו') שאין יושבים ואין ישנים תחתיו, כי שם אין לו דין סוכה, ואפילו אינו רחב אלא ארבעה טפחים. וסיים, והנוהגים להקל לשבת ולישון תחת דופן עקומה וסוברים שכל הסוכה נכשרת ע"י זה, יש ללמד עליהם זכות, אבל אין לסמוך על זה:

ובעיני יצחק שם ס"ק י"ב כתב שהראב"ה סימן תרכ"ט כתב דיש מתירין לישון תחתיו. וכן בתשובות הרדב"ז ח"ד סימן רמ"ו הביא שדעת הרז"ה דישנים תחת דופן עקומה:

וכ"כ בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות סוכה ס"ק ק"ד, יש לתמוה על מנהג רבים מההמון אצלינו שאינם מקפידים בזה, והחכמים ובני תורה אין ממחין בהם על פתגם דנא, ואע"פ שההוראה לשואלים היתה שאין ישנים תחת דופן עקומה, גם מחכמי הדורות שלפני פנינו, כגון מה שנמצא בתשובת מהר"ש אלקארה בתשובה כתיבת יד וכו' (והיא התשובה שהבאנו). והוא פלא שמקילין היפך המוסכם מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים. מה גם שיש בזה ברכות לבטלה. ובפרט לפי המנהג אצלינו שמברכים בכל עת שנכנסים לסוכה, אפילו שלא בשעת סעודה. ואם בשביל שרבינו הרמב"ם מאריה דאתרין לא הביא דין זה, הלא ידוע שאינו מביא רק מה שמפורש בתלמוד. ומה גם דמרן השו"ע

למעלה משנתיים מתדיינים לפני הרבנות הראשית, והאשה לא רצתה לחזור לבעלה בטענה שהיא חולה, והמציאה על זה תעודת רופא שאינה מוכשרת לחיות חיי משפחה עם בעלה. והבעל קובל שאין ביכלתו להשאר עגון לעולם, ודורש או שתשוב הביתה או שהרבנות תרשה לו להתחתן. אך האשה בעקשנותה מסרבת לשוב לבעלה:

והשיב (ביום ד' תשרי ה'ת"ש) דמוכח בגמ' כתובות דף ס"ג ע"א דאף בחולה יש דין מורדת בבעלה, משום דאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו. ועוד הביא ראיות מדברי הפוסקים דדין מורדת יש לה אף כי יש לה טענת מחלה. ולכולהו רבוותא כיון שעומדת במרדה זה למעלה משנתיים, אבדה כתובתה ושאר תנאי כתובה. עוד כתב להתיר לגרשה בעל כרחא ע"כ:

וההפריש בין תשובה זו לתשובת הראב"ד רבינו שלמה קארה שפסק דמשלם לה כתובתה, הוא פשוט, משום דכשלא עזבה את ביתה, יש לו פת בסלו ואינה מורדת, ולכן כתב דמאחר שמשלם לה כתובתה יכול לגרשה. מה שאין כן כשאינה רוצה לשוב לביתה, היא מורדת ממש, דאין לו פת בסלו, ולכן שפיר פסק הרשי"ה דמפסדת כתובתה, ואף יכול לגרשה בעל כרחא:

ביאור התשובה השנייה

בענין מה שכתב שאוכלים וישנים תחת הסוכה עצמה ולא תחת התקרה.

למאכל בהמה, מסתפק מהם בשבת וכו' ומולל ואוכל. ופירש"י מהו מולל, כגון אם בא לאכול הזרע, מולל השרביטין שהזרע בתוכו. ובש"ע הלכות יו"ט (סימן תק"י סעיף א') כתב, מוללין מלילות ומפרכין קטניות כדרך ביו"ט:

וּלְפ"ן מה שכתב מהר"ש קארה דהלכה פסוקה בש"ע מפרכין השרביטים בשבת וכו', אין כוונתו שזהו לשון שולחן ערוך עצמו, דבאמת אין לשון כזה בש"ע, אלא דלשון הש"ע בסימן שי"ט ובסימן שכ"א דמולל בראשי אצבעותיו. אבל בהלכות יו"ט כתב בלשון מוללין מלילות ומפרכין קטניות כדרך. והטעם דביו"ט לא הצריכו שינוי במלילה כמו בשבת, ביאר המשנ"ב דאיירי בחיטים כשהם רכים, דהוי דש כלאחר יד. וביו"ט שהוא רוצה לאכלן לא גזרו. וזהו שכתב כדרך, שאין צריך שינוי כמו בשבת:

ביאור התשובה הרביעית

בדין שיפוע ההר אם נחשב כמחיצה, כעין זה נשאל רבינו יחיא בדיחי בשו"ת חן טוב (סימן מ"ו) מקהילת בני אלעזר, עיר היושבת על הרים צפונית מערבית לעיר צנעא. השאלה נשאלה לבני הישיבה של-עיר צנעא, והם השיבו לאסור, מטעם שהיא יותר מבית סאתים, ואנן בעינן היקף לדירה וליכא. אך רבינו יחיא בדיחי שהיה אז בגלותו בעיר כוכבאן, השיב להיתר יעו"ש:

עוד נשאל (שם סימן מ"ז) מעיר אלמחיות ואלצבר, וז"ל השאלה,

שגם הוא מאריה דאתרין, הלא פירש דין זה בהדיא. אח"כ הביא מקורות ללמד עליהם זכות, ושאינן אנו מחויבים למחות בהם. אבל למעשה חלילה לסמוך על זה יעו"ש:

ביאור התשובה השלישית

מה שכתב, הלכה פסוקה בש"ע מפרכין השרביטים בשבת וכו', נראה לבאר דלאו דוקא בש"ע הוא, שהרי כתב הש"ע (סימן שי"ט ס"ו), אין מוללין מלילות, אלא מולל בשינוי מעט בראשי אצבעותיו. וביאר המשנ"ב שם, מלילה הוא שמולל שבלים כדי לפרק הדגן מתוכו, ואסור מפני שנראה כדש. אלא מולל בשינוי מועט. וה"ה בשרביטין של-קטניות, שאין להוציא מהם הקטניות רק מעט וע"י שינוי. וסיים, וצ"ע דכל העולם נוהגין היתר. וצ"ל כיון דעודן לחין ואף השרביט אוכלין אותו, לא הוי מפרק, רק כמפריד אוכל מאוכל:

וכן כתב שו"ע סימן שכ"א ס"א גבי מיני עשבים של-פאה איזוב וקורנית, שאם הכניסן למאכל בהמה, מותר למולל בראשי אצבעותיו:

והב"י (סימן שי"ט ד"ה אין מוללין מלילות) הביא הגמ' (ביצה דף י"ב ע"ב), המולל מלילות מערב שבת, למחר מנפח מיד ליד ואוכל. אבל לא בקנון ולא בתמחוי:

ובפרק מפנין דף קכ"ח ע"א תניא, חבילי פיאה איזוב וקורנית, הכניסם לעצים, אין מסתפק מהם בשבת.

העומדת בשיפוע ההר, מוכח שהשאלות הגיעו מחוץ לצנעא, כי שכונת היהודים בצנעא היתה מוקפת חומה מזמן שבנו אותה כשחזרו מגלות מוזע לפני כשלוש מאות ושלושים שנה, להגן עליהם הן מפני חיות הבר והן מפני חיות בני אדם, שלא יבואו לערוך פרעות, לשדוד ולגנוב: **וכבר** נתבאר כי יתכן שהשאלות הגיעו מעיר אלמחויט ואלצ'בר. ואף שישבו שם רבנים ותלמידי חכמים, היו זקוקים לתשובת בית הדין הגדול בצנעא, כנראה לסתום טענות המחליקים, כידוע:

עוד יש להעיר כי בכל ארבעת השאלות פסקו בית הדין להיתר, וביארו טעם ההיתר, אף שכלשון השאלות לא נתבאר שכך היתה המציאות, וזאת כדי שמלשון התשובות יבין השואל שאם המציאות אינה כך יש לאסור. כגון בתשובה לשאלה השנייה כתבו, מאחר שאין בכל צד ארבע אמות שלימות כשרה לכתחילה, כי כנראה בשאלה לא ביארו האם הדפנות היו רחוקות מן הסכך ארבע אמות או פחות:

מתולדות מהר"ש קארה

הגאון רבינו שלמה קארה נולד בסביבות השנים ה'תקס"ד-ה'תקס"ט, לאביו הגאון רבינו יוסף קארה, אשר היה מתלמידי המובהקים של-מהרי"ץ, וכיהן כראב"ד עי"ת צנעא קרוב לארבעים שנה, משנת ה'תקע"ב עד לפטירתו בשנת ה'תר"ט. לאחר פטירתו, נקרא בנו רבינו שלמה למלא את מקומו:

יורונו רבותינו חכמי ישיבות ק"ק צנעא, אשר מימיהם אנו שותים, ועל צבא מעטה תהילה, ראשי הישיבות, יע"א. על ענין שתי עיירות בתוך תחום אחד, ואין להם חומה, ויש בסוף העיר רחבה במדרון המתלקט עשרה טפחים מתוך ארבע אמות וכו'. וסיימו השאלה, סדר צו את אהרן בקפ"ט [לשטרות, היא שנת ה'תרל"ח ליצירה. פרשת צו חלה באמצע חודש אדר ב']. ועיין מה שהשיב שם. באותה שנה כבר חזר מהר"י בדיחי לעיר צנעא, ועמד בראש הישיבה הגדולה:

נראה כי שאלה זו האחרונה שבשו"ת חן טוב, היא היא השאלה הרביעית דלעיל שנשאל עליה הראב"ד מהר"ש קארה כבר בראשית אותה השנה, דהיינו בחודש מרחשון ה'תרל"ח, אלא שלא נזכר מאיזו עיר הגיעה איגרת השאלות, ובשו"ת חן טוב מפורש שהשאלה הגיעה מעיר אלמחויט ואלצ'בר. העיר מחוית היא מערבית לצנעא, ואלצ'בר סמוכה לה:

הערה כללית

הנה מזה שהוצרכו מהר"ש קארה ובית דינו להעלות את תשובותיהם על הכתב, אף שהם דברים ברורים ופשוטים, מוכח שהשואל או שליחו, הגיע לעי"ת צנעא ממקום אחר, ולכן הוצרכו לשלוח את תשובתם בכתב. שאם השואל היה מתושבי צנעא, היו משיבים לו על פה. גם מהשאלה הרביעית שהיא לענין עיר

(דף ל"ב) מספר שהראב"ד רבינו שלמה קארה ואחרים מבעלי הבתים בצנעא, עזבו דירותיהם וגלו לקרית אלקאבל הרחוקה מצנעא מהלך שלוש שעות, בנו להם שם בתים ונתיישבו בהם הם ובני משפחתם:

ידיעותיו בתלמוד וברמב"ם

תלמודו היה סדור בפיו ובפרט חיבור הרמב"ם, שהיה פוסק כדבריו, והיה בקי בנוסחאות כתבי היד. חכמי הישיבה היו חולקים עליו ומנסים לערער את פסקיו, אבל היה מוכיח את דבריו. ומספרים כי פעם אחת תפשו עליו שהוא פסק היפך הפוסקים והרמב"ם, ובאו אליו להראות לו טעותו. מיד קרא למשרתו ואמר לו תן לי הספר שהוא שבמקום פלוני, והראה להם שכך הוא הדין לפי חיבור הרמב"ם שבכתב היד. ומה שכתוב בדפוסים, אינו אלא טעות. להודיעך כמה היה הרמב"ם סדור ושגור בפיו על פי כתבי היד:

דרכו היתה שאינו הולך ברחוב אלא עם הקולמוס והדיו ביד משרתו. בדרכו היו מביאים לו שאלות כתובות, והוא משיב מיד בקצרה על אותו דף שבו נרשמה השאלה. תשובות לאלפים יצאו מתחת ידו, וחבל שרובן ככולן לא נשמרו לדורות:

עם חכמי ישיבת מהרי"ן

בישיבה הגדולה של-צנעא, שהיתה בבית הכנסת של-מהרי"ן,

וכך מתאר רבינו עמרם קורח בספרו סערת תימן (דף ל"א) את גדולתו של-רבינו שלמה. אחר אסיפת הראב"ד יוסף קארה ז"ל, נשאו עיניהם רבני ונכבדי הקהילה להכתיר את בנו הגדול הרב סלימאן למלא מקום אביו במשרת ראב"ד. בתחילה היה מסרב, כי מנעוריו הורגל בחופש החיים, ובכל עסקיו הצליח והרויח. אמנם מן השמים הסכימו ונתרצה:

נשען על עזרת ה', ניגש אל העבודה ברוח דעת ויראת ה'. חוסן קומתו ויפי תארו מקסימים. שכלו הזך ודבר שפתיו חן והדר יביעון. בשבתו על כס הרבנות ובכל מעמד ומסיבה, הוד מלכות חופף עליו. מחונן ענוים, שופט בצדק דלים. שובר זרוע עריצים, ומכתת רגל פריצים. מקורות כללי הדינים וסעיפיהם ידועים לו וסדורים בפיו. כקטן כגדול מעטרים אותו ביראת הכבוד והאהבה. עם חברי בית דינו של-אביו האחרונים, הרב יחיא הכהן והרב יחיא בן יעקב צאלח, העמידו קרן התורה, הנהיגו את הקהילה בחסד ביושר וחמלה, ע"כ:

בשנת ה'תרי"ט פרץ סכסוך בין מושל צנעא למושלים שבסביבה, ואז העיר צנעא נקלעה למצור. רעב כבד שור בעיר. היהודים נשדדו. משפחות רבות נאלצו לנדוד מצנעא, כדי לחפש פת לחם ולהמלט מן הצרות והמצוקה. אף הראב"ד רבינו שלמה קארה נרדף, עד שנאלץ לברוח מצנעא לקרית אלקאבל, ונשאר שם בגולה תקופה ממושכת. בסערת תימן

חכם באשי

בשנת תרל"ב נכבשה העיר צנעא על ידי חיל התורכים, ואז רבים ממשפחות הגולים חזרו לבתיהם בשכונת היהודים בצנעא. רבינו שלמה קארה נתמנה על ידי הממשלה לחכם באשי, ומצא חן בעיני שרי המלכות:

השלטון התורכי רצה לתת לו כבוד כחכם באשי המשמש בכהונה בתורכיה, והתיר לו לרכב על סוס בתוך העיר הערבית, מעשה שהוא אסור על יהודים בתימן. אולם מתוך ענוה, וכדי שלא לעורר קנאת הערבים, לא השתמש בהיתר זה, והיה מהלך מרחק של-ארבעה או חמישה קילומטרים ברגל:

בתפקידו כראב"ד היה רבינו מפקח על המשקולות שלא יחסרו, ועל מוכרי מיני תבואה ופירות שלא יפקיעו השערים או יעשקו את העניים. חן וכבוד נתן לו האלהים, וכל דבריו נשמעים ומתקבלים:

בענוה ויראת ה' שפט את עמו כארבעים שנה, ובהדרה ושיבה טובה בן חמש ושמונים שנה נאסף לחיי נצח, ביום ד' ח' בחודש אלול ה'תרמ"ט. נאולם בספר שערי שלמה דף תט"ו הביא שמצא בשלחן ערוך עם פירוש שתילי זיתים, כת"י הגאון רבי יוסף ב"ר אהרן הכהן זלה"ה, שרבינו שלמה נבל"ע בשביעי לחודש אלול, ע"כ. קונן עליו חברו רבינו אברהם צאלח, וי על האיי שופרא דבלי בארעא (סערת תימן דף מ"ו):

הנקרא בית צאלח, התקבצו תלמידי חכמים וגדולי רבני העיר, למדו תורה והורו הלכה. מראשי הישיבה היו רבינו יחיא בדיחי מחבר חן טוב, רבינו שלום חבשוש מחבר שושנת המלך, ורבינו שלום שמן מחבר פך השמן:

מעשה בקצבים שהביאו לפני רבני הישיבה הגדולה, שאלה בעניין כשרותה של-פרה שנשחטה. הרבנים בדקו ומצאו כי לפי כל הפוסקים הפרה טרפה. השאלה הגיעה גם אל הראב"ד רבינו שלמה קארה, הוא עיין בספרים ופסק שהפרה כשרה. חכמי הישיבה ביקשו ממנו הסבר, אמר להם, מצאתי פוסק אחד שהתיר. אמרו לו, היתכן, והלא כלל הוא בדינו שאין מתירים בהמה אלא על פי שני פוסקים. אמר להם, גם אני פוסק, ורשאי אני להצטרף אל הפוסק ההוא, ונהיה שני פוסקים, ובכך נציל את ממונם של-ישראל:

וראיתי ביאור על מעשה זה בשערי יצחק (שיעור מוצש"ק אחרי מות קדושים ה'תשע"ג), דהעולם אומר כן בדרך בדיחותא, אבל חושבני שזאת לא בדיחותא. הוא נתכוון לומר שיש לו ראיות להכשיר, ואז ממילא באופן כזה כל רב יכול לצרף את עצמו. כיון שהיתה לו ראיה לדעת המכשירים, כאילו אמר, אני מצטרף בסברא הזאת, כי גם בלעדי אותו פוסק הייתי אומר כך, וממילא אנחנו שני פוסקים:

הרב שאול רצאבי שליט"א

כולל פוניבז, בני ברק

ביאור תשובת מהרי"ץ בענין מצא חמץ בבדיקה אימתי יבערנו

א. דברי הפוסקים בזמן הראוי לביעור
החמץ שנמצא בבדיקה, ומטעמיהם

ש"ע או"ח סי' תמ"ה ס"א. כיצד ביעור
חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח
או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין
הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואח"כ
זורה לים. וכ' הרמ"א והמנהג לשרפו.
וטוב לשרפו ביום, דומיא דנותר שהיה
נשרף ביום. אך אם רוצה לשרפו מיד אחר
הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות
בידו. ע"כ:

ובספרו דרכי משה בסי' תל"ד (סק"א)
הביא שהראשונים נחלקו בזה,
שהגהות מיימוני בפ"ג מהל' חמץ ומצה
כתב שרבינו יהודה משפירא היה נזהר
לשרוף החמץ בלילה, שמא יגררנו חולדה.
וכן דעת הכל בו שכתב בסי' מ"ח דרשות
בידו לשרוף בלילה. אך מהרי"ל בהל'
בדיקת חמץ סבר שישרוף ביום, משום
דבהכי יזכור מהביטול דיום. והרמ"א שם
מסיק מדנפשיה כדעת מהרי"ל דראוי
לשרוף ביום, ולא מטעמיה דמהרי"ל,
אלא משום דבפסחים דף כח. למדים
שריפת חמץ מנותר, ונותר אינו נשרף
אלא ביום כדאיתא בפסחים דף ג. עכ"ד.
וזהו טעם פסקו בהגהת הש"ע סימן תמ"ה

שראוי לשרוף ביום דומיא דנותר. אך
מכיון שהר"י משפירא היה נזהר לשרוף
בלילה שמא יגררנו חולדה וכ"ד הכל בו,
על כן הסיק שהחושש לחולדה רשות
בידו לשרוף בלילה:

ובמשנה ברורה שם סק"ז ע"ד הרמ"א
שטוב לשרוף ביום דומיא
דנותר, הביא דמהרי"ל נמי הכי ס"ל,
ומשום דשמא ישכח מביטול היום
וכדלעיל יעו"ש. אולם הרמ"א כתב
לשרוף ביום ולא מטעמיה דמהרי"ל
וכנז"ל, ונראה דהוא משום דהוקשה לו
מאי דהוה קשיא ליה להב"ח ז"ל, עי'
דבריו בסי' תל"ד שהקשה ע"ד מהרי"ל
וז"ל, ועוד כתב במהרי"ל טעם וכו', ואין
זה כלום, דהא למחר לאחר שיאכל ישרוף
מה שנותר מאכילתו, ויבטל אז קודם
שיגיע זמן איסורו, וכ"כ ברוקח סוס"י
רס"ו ע"ש, עכ"ל הב"ח. אמנם עכ"פ
גוברא רבא אמר למילתיה וודאי תשובה
באמתחתו, ועל כן הביאו המשנ"ב:

ב. דעת מהרי"ץ שראוי לבער מיד שמא
ישכח לבערנו קודם לזמן איסורו

והנה גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל בשו"ת
פעולת צדיק ח"ב סי' ל"ה נדרש

שמשיר יניחנו בצנעא, מכאן היה מדקדק רבי יהודה משפיר"א, והיה נוהג לשרוף את החמץ בליל י"ד מיד אחר הבדיקה עכ"ל. וזה ממש כדברינו. ולזה דקדק מר"ן לכתוב לשון הגמ', כי היכי דלשתמע מינה מה שדקדקנו בכוונת דבריו, אף שדרכו ברוב להעתיק לשון הרמב"ם. ודו"ק. עכ"ל מהרי"ן:

וצריכים אנו לבאר תשובתו, משום שנראה לענ"ד דאיתאמרי בה חדושים נפלאים, ואשכחן בס"ד מרגניתא תותה. ולא בכדי סיים עלה מהרי"ן ודו"ק:

ג. ביאור דברי מהרי"ן במה שכתב דמדינא צריך לבערו מיד

בשו"ת עולת יצחק ח"א סי' קנ"ח נשאל אאמו"ר שליט"א היאך כתב מהרי"ן שדבריו אזלי כשי' הרמ"א, הרי הרואה יראה דהרמ"א סבירא ליה איפכא, וכדחזינן לעיל דהרמ"א מסיק להלכתא דטוב לשרפו ביום:

אלא דהשיב על כך אאמו"ר שליט"א (שם באות ג') דמ"ש מהרי"ן בדעת הרמ"א דמדינא צריך לבערו מיד אחר הבדיקה, אחרי שהרמ"א כתב שראוי לשרפו ביום, בהכרח כוונת מהרי"ן היא דפשטא דמילתא הכי הוא שישרוף מיד אחר הבדיקה. ואחר שאין דין והכרח לשרוף דוקא באחד מן הזמנים, נחלקו הרמ"א ומהרי"ן, דרמ"א ס"ל שטוב לשרוף ביום דומיא דנותר, ומהרי"ן ס"ל

להשיב לפתגמא דנא, אם עדיף לשרפו ביום דומיא דנותר וכפי שכתב הרמ"א, או עדיף לשרפו בלילה בגלל סברא דשמא ישכח לבערו ביום עם שאר החמץ, ונמצא משהה חמץ ברשותו אחר זמן איסורו:

והשיב על כך בהא"י לישנא. מור"ם כתב וטוב לשרפו ביום דומיא דנותר. אך אם רוצה לשרפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. ע"כ. והנה לשון מר"ן הש"ע ריש סי' תל"ד כך הוא, אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשיר להצניעו, כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת עכ"ל. מדקאמר יהא נזהר בחמץ שמשיר להצניעו, משמע דוקא חמץ שמשיר לאכילה יצניענו. הא חמץ שמצא דלאו לאכילה עומד, ישרפנו מיד ואינו בכלל הצנע. אלמא דמדינא צריך לבערו מיד, דהיינו לשרפו כפי המנהג. ולזה כיון גם רמ"א ז"ל שכתב טוב לשרפו ביום. הרי בלשון זה בא ללמד דמדינא צריך לבערו מיד אחר הבדיקה. וכבר אירע לבעלי מעשה שהצניעו מה שמצאו לבערו ביום, ושכחו מלשרפו עד אחר חצות יום י"ד. על כן טוב לבערו מיד:

אחר שכתבתי זה, ראיתי שכתב הרמב"ם ריש פ"ג מהל' חמץ ומצה וז"ל, כשבודק אדם ומחפש בליל י"ד וכו' מקבץ הכל ומניחו במקום אחד עד תחילת שעה ששית ביום ומבערו. ואם רצה לבערו בליל י"ד, מבערו עכ"ל. מדבריו אלה למדנו דשני הדרכים נכונים כפי הדין. ואח"כ ראיתי בהגמ"י שם שמביא לשון התלמוד פ"ק (דפסחים דף י' ע"ב) ומה

שראוי שיבערנו מיד שמא ישכח וישהנו אצלו:

וביאור הדברים, דהנה בפסחים דף י: תנן ומה שמשיר יניחנו בצנעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו, הלא זה הוראה בקום עשה שאם אינו רוצה לבדוק שוב יש לו להצניע החמץ שמא תגררנו חולדה. אכן לגבי החמץ שנמצא בבדיקה, אין הוראת דין מיוחדת, וממילא זהו הטעם דפליגי הראשונים ז"ל אימתי עדיף לשרוף, משום שלא דובר מזה כלל. והוראת הדין לגבי החמץ שמשיר לאכילתו, היא לעניין שאם הניח עשרה ככרות ומצא תשעה, או ראה חולדה נוטלת בפניו, דבכה"ג צריך בדיקה נוספת, וכדאיתא בגמ' לעיל מינה. אכן לעניין החמץ שנמצא בבדיקה, בזה לא נתבאר במשנה אימתי יבערנו. ומהרי"ץ שכתב מדינא צריך לבערו מיד, ר"ל דפשטא דדינא הכי הוא שישרפנו מיד, דאמאי יעכבנו אצלו (ושמא מטעם זריזין מקדימין למצוות אתינן עלה). ואינו כפשט משמעו דמדינא חייב לבערו מיד, דבשיטת הרמ"א זה לא ניתן להיאמר כלל, על כן בהכרח כוונת מהרי"ץ כהנז"ל. וזו גם כוונתו בדיוקן מהש"ע שבסי' תל"ד כתב רק לענין החמץ שמשיר, שיניחנו בצנעא, על כן בפשיטות נראה דאת החמץ שימצא בבדיקה יש לו לבער מיד, אך לא נאמר בזה הלכה מפורשת. ואליבא דאמת למעשה נחלקו הרמ"א ומהרי"ץ, איזה מהם עדיף, דהרמ"א נקט שישרוף ביום דומיא דנותר, ומהרי"ץ סבר שישרפנו מיד מחשש שישכח:

[ועיי' בש"ע המקוצר סי' פ"א סי"א] שהביא אאמו"ר שליט"א את שיטת מהרי"ץ שאת החמץ שמצא בבדיקה ישרוף מיד. ואף שבזמנינו כיום כמעט ולא מוצאים חמץ בבדיקה מחמת הנקיונות שעושים מקודם וכפי שהביא הרמ"א בסי' תל"ג סי"א, מכל מקום נפק"מ לעניין חמץ שנותר אצלו ויודע הוא שאינו נצרך לו לאכילה, דלדעת מהרי"ץ יש לו לשרפו מיד, שמא ישכח לשרפו קודם זמן איסורו:

ד. בחילוק שיש בין שיטת רבינו יעבץ לשיטת הרמ"א ומהרי"ץ וביאור טעמו **אכן**, לאחר שזכינו לברר מקחו של- צדי"ק, דאע"פ שלדעת הרמ"א עדיף לשרוף ביום, מכל מקום אף הוא מודה דאינו מעיקר הדין אלא מעלה בלבד. נשכח דאיכא דפליגי עלייהו. כתב הב"ח רס"י תל"ד וז"ל, כתוב במרדכי הארוך בשם רבינו יעבץ, דמדקתני מה שמשיר, אלמא דהחמץ שמצא בבדיקתו שורפו תכף שמוצאו. ועוד, דאין סברא להקל להצניעו עד למחר, שמא תבוא חולדה ותיטול, אלא דוקא להצניעו לאכילת הלילה שרי לבד. וכה"ג כתוב בהגמ"י בשם רבי' יהודה משפיר"א. אכן הרמב"ם כתב להדיא דמצניעו עד תחילת שעה ששית ביום ומבערו, וכן כדי שיאכל ממנו למחר. והסמ"ג והסמ"ק לא פירשו רק אחמץ שמצא בבדיקתו שמצניעו עד למחר. וכן המנהג שלא לשרפו אלא ביום, משום דדמיא לנותר כדאיתא בגמ' וכו'

עכ"ל. ויעו"ש מה שהוסיף עוד בזה. ולפום ריהטא נראה דאית תנא דמסייע למהרי"ץ, הלא הוא רבינו יעבץ. ואף דאתי עלה לאו מטעמיה דמהרי"ץ דחייש שמא ישכח לבערו ביום אלא מחשש שתגרנו חולדה, מכל מקום בשיטה אחת קיימי תרווייהו:

אולם המעיין שפיר יראה דאינו כן, וכבר רמז לכך אאמו"ר שליט"א בעולת יצחק יעו"ש, והיינו מטעם דרבינו יעבץ מוכיח במישור מדקתני מה שמשיר וכו' דינא שיש לו לשרפו מיד, וחיליה מדתנן בדוקא מה שמשיר יניחנו, הא מוכח דהנמצא בבדיקה טעון שריפה ולא הצנעה. ופסק בסכינא חריפא דאסור להצניעו ליום, וכדמסיים עלה בלישנא אין סברא להקל להצניעו עד למחר וכו' אלא דוקא להצניעו לאכילת הלילה שרי לבד. הרי דדעתו שלא מתורת חומרא יש לו לשרוף בלילה, אלא מתורת דין, דאסור לו להשהותו ליום. ואין זו דרכם של הרמ"א ומהרי"ץ, אלא רק מתורת חומרא, וכמ"ש הרמ"א וטוב לשרפו ביום, ומהרי"ץ אבתריה, על כן טוב לבערנו מיד, והבן זה. והרמ"א ומהרי"ץ לא זכרו דברי המרדכי כלל, ולא בכדי הוא. והב"ח הביא את כל הראשונים, משום דלא אכפ"ל משורש הדין, אלא מתוצאת ההלכה היאך יש לעשות למעשה:

ויסוד פלוגתא דא הוא בהבנת כוונת המשנה. דהא תנן ומה שמשיר יניחנו בצנעא, ויש לדון שמדויק מכאן הלכה דדוקא הראוי לאכילתו שרי ליה

להצניע, אבל מה שנמצא בבדיקה אסור לו להשהותו, כן סבר רבינו יעבץ. ויתכן דדייק הכי מטעמא דהאיי דאיירי ביה בהדיא, היינו המשויר לאכילתו, דעלה קתני יניחנו בצנעא, ומפרש עלה בגמ' דהיינו בחולדה נוטלת בפנינו או בהניח עשר ככרות ומצא תשע דבכה"ג צריך בדיקה נוספת. הא אינה צריכה לפנים, דהא פשיטא דבעי בדיקה נוספת, דהיאך אית לך למיפטריה ולא למיחש לחולדה. ובהכרח דלדיוקא קתני לה, דדוקא המשויר לאכילה שרי ליה להצניע, אך הנמצא בבדיקה אסור לו להצניע:

אך הרמ"א ומהרי"ץ סברי דעכ"פ עצה טובה קא משמע לן בכדי שלא יצטרך בדיקה נוספת. ומה גם דיש לומר עוד דאתא לאשמועין דאין לעשות כן לכתחילה, דהבדיקה הנוספת היא רק אדיעבד, וצ"ע. וממילא ליכא לאוכוחי מהא דינא שאסור להשהות החמץ שנמצא בבדיקה. ועל כן אמרי דגם החמץ שמצא בבדיקה לא נתפרש הדין, דאין הכרח מהמשנה לכאן או לכאן, דלגופיה איצטריך:

ה. דעת הב"ח בשיטת הרמב"ם

והשתא נברר בע"ה מה דהב"ח מביא כדבר פשוט דהרמב"ם ס"ל דישרפנו ביום. וז"ל הרמב"ם רפ"ג מהל' חמץ ומצה, כשבודק אדם ומחפש בליל ארבעה עשר, מוציא את החמץ מן החורים ומן המחבואות ומן הזויות, ומקבץ הכל ומניחו במקום אחד עד תחילת שעה

אלא מאי אית לך למימר, דמהרי"ץ רצה להביא ראיה מהרמב"ם דשרי לבער החמץ גם מיד אחר הבדיקה, והיינו משום דאכתי לא פסיקא ליה הך דינא, דדלמא דוקא ביום מותר לו לבער. ומצא דלדעת הרמב"ם אפשר לבערנו בלילה:

מיהו גם זה לא מסתברא לי, מכמה טעמי. האחד, דהנה לא עלה על דעת שום פוסק מהפוסקים שלפנינו לאסור הביעור בלילה. וכל מה שיש מהם שאמרו ביום, היינו שעדיף ביום וכמשנ"ת לעיל, וכפי שכתבו בהדיא הרמ"א והב"ח בסוף דבריהם דרשות בידו לשרוף בלילה, ואין שום טעם לאסור זה:

עוד יש לתמוה על כך, וכבר עמד על זה אחי הג"ר משה שליט"א בהערות נזה צדיק שם, דאדרבה, מריהט לשון הרמב"ם סתירה למהרי"ץ, דמשמע מלשונו דהעיקר לשרוף החמץ ביום, וכפי שהבין הב"ח כמש"ל, ורק שאם רוצה יכול לשרוף גם בלילה:

וכמו כן לא ניחא לי עוד, דהנה רבינו מהרי"ץ כתב לתשובה דא לאחר עיונו בש"ס ובפוסקים, וקצת נשמע דוחק לומר שהרמב"ם בהעלותו לעיקר הלכתא דא אישתמיט מעינו הבדולח, ורק אחר זמן משכתב וסיים לתשובתו אשכח ליה:

אשר על כן למרות דאפשר לדחוק שכך היא כוונתו, מכל מקום יותר נראה דמהרי"ץ דק ואשכח מלשון הרמב"ם חידושא רבא, וכמו שסיים למדנו מדבריו וכו', ולא כתב הרי סבירא ליה וכו'. ומה

ששית ביום ומבערו. ואם רצה לבערו בליל ארבעה עשר, מבערו. עכ"ל:

ומתוך הלכה זו למד הב"ח דלהרמב"ם מצניעו עד תחילת שעה ששית ביום ומבערו. ולכאורה כוונתו דמאחר דהרמב"ם מעלה כעיקר ההלכה שישרפנו ביום, אזי אפילו שכתב אחרי כן דרשות בידו לשרפו בלילה, עכ"פ לדעתו ראוי לשרפו ביום. כ"נ פשוט כוונת הב"ח:

ו. קושיא מה כוונת מהרי"ץ בהביאו את לשון הרמב"ם

אמנם על מהרי"ץ יש להקשות דאיהו נמי מביא את לשון הרמב"ם וכדכתב בזה"ל, אחר שכתבתי זה ראיתי שכ' הרמב"ם וכו' מדבריו אלה למדנו דשני הדרכים נכונים כפי הדין עכ"ל. ויש לשאול מה מצא מהרי"ץ ברמב"ם. דבשלמא הב"ח מוכיח מיניה דעדיף לשרוף ביום ודלא כרבינו יעבץ. אמנם מהרי"ץ מסיק עלה למדנו מדבריו דשני הדרכים נכונים כפי הדין, א"כ הרמב"ם בכאן לא מעלה ולא מוריד:

ושמא תאמר דהוקשה לו היאך לא חש לה לסברא זו דשמא ישכח. הנה גם זה אינו, דעכ"פ הרמב"ם בהלכותיו כתב דשניהם נכונים כפי הדין, ואנו נקום ונוסיף דמשום חששא דישכח ראוי לשרפו מיד, ומה בכך. ומה גם דזה לא משמע בדברי מהרי"ץ, דהו"ל למכתב למדנו מדבריו דאין לחוש לשכחה, ולא לומר דשניהם נכונים כפי הדין:

גם דלפי הפירוש הנז', אינו נלמד דוקא מדבריו אלא מכל הפוסקים ז"ל. ובעניותי אנסה לבאר דבריו בדרך אחרת בסייעתא דשמיא, והבוחר יבחר:

ז. הברח דכל הסברות מתי ייאות לבער החמץ הן לאחר ההבנה דלא אתאמר בהא גילוי מפורש מחז"ל

על פי הדברים דלעיל למדנו דמהרי"ץ מחדש שני חידושים. האחד, דפשטא דדינא לשרוף מיד את החמץ שנמצא, מאחר דאין ע"ז הלכה מפורשת. השני, דחיישינן שמא ישכח לשרפו בזמן איסורו, על כן טוב לשרפו מיד. ונשאלת השאלה לשם מה הוצרך מהרי"ץ להקדים את החידוש הראשון ולומר דאין הלכה מפורשת לגבי החמץ שנמצא, ומה זה נוגע לעיקר התשובה, הלא די לנו לומר שישנם אנשי מעשה ששכחו לשרפו עד אחר זמן איסורו על כן יבערנו מיד ודי בכך, וכלשון השאלה או לשרפו מיד כדי שלא ישכח לבערו וכו'. ולעומת זה מהרי"ץ מצא לנכון להרחיב בנקודה הזו, ורק אחרי כן העלה בקצרה דחיישינן שמא ישכח:

עוד יש מקום עיון, דהנה על אף דהונח לן מה דכתב מהרי"ץ שלזה כיון גם רמ"א ז"ל, דר"ל דבהאיי עניינא דפשטא דדינא שישרפנו תכף מודה הרמ"א. מיהו אליבא דאמת קצת הדבר פלא, הלא סוף סוף הרמ"א ומהרי"ץ חלוקים בדיניהם, דעל השאלה שנדרש מהרי"ץ להשיב, הרמ"א ישיב הפוך, ומה בכך דבעניין

הנז"ל שיטה אחת להם. והקורא לשון התשובה ללא עיון, לא יבין שהרמ"א סובר בהיפך, אלא אדרבה כמהרי"ץ סבירא ליה, והוא דוחק קצת. ודו"ק:

אשר על כן ייראה לומר דעיקר חידושו של-מהרי"ץ הוא שלא גילו חז"ל את דעתם מה יש לעשות בחמץ שנמצא בבדיקה, ולזה נסתייע מהרמ"א דהכי סבירא ליה, וזהו כל שורש התשובה, דאחר דליכא בהא הלכתא, על כן יכולים אנו לומר סברות איזה מהן עדיף. ומהרי"ץ בכח עיונו ושכלו, אחר שראה שאין דרך סלולה, פסק לבערנו מיד [וכן הרמ"א בהיפך, העדיף לבערנו ביום דומיא דנותר, ומהרי"ל העדיף כן מטעמא אחרת, וכדלעיל]. והך סברא היתה פשוטה למהרי"ץ, דהא חזינן לאנשי מעשה ששכחו, ומה יעשו אזובי הקיר:

אך מהרי"ץ הוצרך לבסס את שורש דבריו, דחז"ל לא גילו דעתם בהכי. דאילו היו אומרים לנו אימתי יבער החמץ שנמצא בבדיקה, ואפילו שהיו אומרים שיכול לבער גם בלילה וגם ביום, אזי לא היו הפוסקים יכולים לומר כהלכתא לדורות באיזה דרך מהן לבחור, דהרי הכל גלוי וידוע לפני חכמי הש"ס, ובכל זאת מצידם אמרו דתרווייהו ראויים הם כחדא, ועם כל חכמתינו מה נענה אנן אבתרייהו. ואף דלכאורה סברות אלו נראות לעינינו כאמיתיות, מכל מקום בזמן חכמי הש"ס הן גם היו קיימות, ואעפ"כ לא חשו להו חז"ל, ועל כן אין לקבוע בזה מסמרות כהוראה לרבים מדעת עצמינו:

שמסתבר שהעדיף הרמב"ם לכתחילה שיבער ביום, לא הוה איכפת ליה, דמכל מקום יש לחשוש שישכח, ואיסור בל יראה ובל ימצא חמיר טפי. ואין קושיא מהרמב"ם, דאיהו לא פסק לאסור לבער בלילה:

אמנם אי קשיא, הא קשיא. כיצד הרמב"ם מסיק לה כהלכה בפני עצמה, דהרמב"ם גבי חמץ שנמצא בבדיקה חקק עלי ספרו הלכה, ולא כהנהגה טובה אלא ככל דיני התורה, דיבערנו ביום קודם שעה ששית, ואם רוצה יכול לבערו גם בלילה. והרי הרמב"ם לא המציא דין מדעתו, וכיון שכן הוא, אנו למדים מדבריו דנחית להאיי סוגיא ומצא שמא חז"ל יש לנו שני דרכים אימתי לשרוף את החמץ:

וזה מערער את כל היסוד, וכלשונו של-מהרי"ץ, למדנו מדבריו ששני הדרכים נכונים כפי הדין עכ"ל, והיינו דמהרי"ץ ראה שהרמב"ם נתן על שניהם חותמת דין מאת חז"ל, וממילא כבר אין אפשרות לומר שום סברא, וכשנפל היסוד ממילא נפל גם הבנין. ונמצא לפ"ז דלמהרי"ץ היה קשה דמדברי הרמב"ם יש סתירה גם לדברי עצמו וגם לדברי הרמ"א ולכל האומרים סברות איזה להעדיף. ומהרי"ץ נשאר בקושיא, דאין הכי נמי מדברי הרמב"ם מדוייק דלא כוותיהו:

ולפי דרך זו, אם אכן כוונת הרמב"ם ללמדנו שיותר טוב שיבער ביום, ומטעם שלא נתפרש בדבריו, אזי חז"ל

וכל מאי דאשכחן לעתים בדברי הפוסקים, להעדיף אופן אחד על השני, היינו בחדא מתרי אנפי, או שמדייקים כן מדברי חז"ל בתלמוד ומדרשים, וכיון שכן זה לא אנו אלא הם. או אפשר גם כשהמנהג משתלשל ובא מדורות קדמונים כאחד מהדרכים, או אז יש לילך בדרך זו. אבל אין בכח אחד מהפוסקים לומר מסברא אלימתא ככל שתהיה בלא ראייה, זו הדרך שעדיפה טפי לכו בה, ודו"ק:

וזה א"כ כוונת מהרי"ץ דאתא לחדש לן דנדע דאין שום דינא למעבד הכי או הכי. ואחר שידענו ליסוד זה, עלינו להעדיף לשרוף בלילה, שמא ישכח ויעבור זמן איסורו, אך בשורש הדין ס"ל כהרמ"א. משא"כ רבינו יעבץ שהובא במרדכי דס"ל דאיכא גילוי מחז"ל לשרוף בלילה, וזה לא כדבריהם כמשנ"ת. ולזה הוצרך מהרי"ץ לראיות, דזה עיקר היסוד, דהש"ס לא מיירי אלא בחמץ ששיירו לאכילתו, ובדברי הרמ"א מצא ראייה לדבריו דהעלה מדנפשיה שטוב לשרפו ביום, דומיא דנותר, הא קמן דהרמ"א גם מעלה סברות, הרי שגם הוא מבין שלא נתפרש הדין בכך:

ח. ביאור דמהרמב"ם מוכח לא כן אלא
דחז"ל גילו לן שני דרכים

אבל אחר שסיים מהרי"ץ לתשובתו, שם עיונו בהלכה זו של-הרמב"ם. דאיהו מידע ידע ליה היטב דלהרמב"ם אפשר לבער בלילה ואפשר ביום. ואף

גופייהו הם שהעדיפו שיבער ביום, ולא מדעת עצמו כתב כן [איברא דכל קביל דנא מצינן למימר דלית להרמב"ם שום עדיפות ליום על פני הלילה, וכמו שכתוב בנוה צדיק שם, עי' בדבריו. אבל יהיה איך שיהיה, שניהם מאת חז"ל]:

ושמא תאמר דאף שכתבה הרמב"ם בסתם, מכל מקום איהו לא למדה מן התלמוד אלא מדעתא דידיה, ושפיר איכא להעדיף לשרוף בחד מן הזמנים מסברא דילן. הנה זה אינו, וכפי שכתב הרמב"ם בתשובה לרבינו פינחס בן משולם זצ"ל (בשו"ת סי' ק"מ ד"ה וזה) וז"ל, ודע שכל הדברים הסתם שבו (היינו בחיבורי), תלמוד ערוך הוא בפירוש בבלי או בירושלמי או מספרא וספרי או משנה ערוכה או תוספתא, על אלו סמכתי ומהן חברתי. ודבר שהוא מתשובת הגאונים, אומר בפירוש הורו הגאונים או תקנת אחרונים היא וכו' וכיוצא בזה. ודבר שהוא מפלפולי, אומר בפירוש יראה לי שהדבר כך וכך, או אני אומר, מכאן אתה למד שהדבר כך וכך עכ"ל. ומדלא כתב בכאן יראה לי, ה"ז מורה שבדעת חז"ל קמיירי:

ואת שנמצא בדוכתי טובא בחיבורו דברים שאמרם מדעת עצמו או

בקבלה מרבתי ואלא כתב יראה לי או קבלתי מרבתי. הכלל בזה הוא, דכשמפרש מאמר חז"ל בדרך הנראית לו באופן דנפק"מ לדינא, לא יכתוב עלה יראה לי. אך כשאמרה כולה מסברא, יאמר יראה לי. וכן לגבי רבותיו, דאם פירשו הסוגיא כפירוש הנכון בעיניהם באופן דנפק"מ לדינא, אזי כשיעלנה הרמב"ם לא יאמר הורו רבותי. אך כשחידשו הלכה מסברא דידהו, יאמר הורו רבותי [וזאת למדתי מתורתו של-הגאון חיד"א במ"ש במחזיק ברכה יו"ד סי' מ"ג אות ל"ב ד"ה ועוד, יעו"ש]:

ועתה אחר שהוכיח מהרי"ץ שהרמב"ם ז"ל רוח אחרת עמו, הוצרך שוב לחזק את בניינו. ועל כן הביא שהגמ"י בשם ר"י משפירא נמי נקיט ואזיל כדבריו. ואף מרן הש"ע נטה מדרכו בכל דוכתא להעתיק לשון הרמב"ם, והעתיק דברי המשנה, ומשום דבא להורות לן דדוקא גבי החמץ שמשיר לאכילתו בלחוד אתאמרא הלכתא ולא בחמץ שנמצא בבדיקתו, ודלא כהרמב"ם. כך נראה לענ"ד עומק כוונת מהרי"ץ. ויה"ר שיזכנו השי"ת לישב באהלה של-תורה כל הימים. ויגאלנו מהרה גאולת עולמים. אכ"ר:

הרב אביחי שרעבי שליט"א
ישיבת עטרת שלמה, מודיעין עילית

שריית מצת מצוה במים

ידוע כי ישנם רבים בקהילותינו השורים במים את המצות המצויות בינינו שהן קשות, כדי לרכך, מחמת שאינם רגילים אלא למצות הרכות שנהגו בהן אבותינו מלפנים. ודבר זה כבר נהגו בו פה בארצנו לפני גדולים וטובים. ויען כי שמעתי מלעזים בזה שאינם יוצאים ידי חובתן לכתחילה, עמדתי לברר סוגיא זו אי שרי ליקח מצות כאלו למצת מצוה, והארכתי בזה להאיר הלכה זו מכל

סביבותיה, למען לא יחסר כל בה, ובפרט את סוגיית רקיק המבושל שאין יוצאין בו, מאיזה טעם נפסל. בכדי לידע אי איכא לדמויי ליה לרקיק השרוי, וכאשר יתבאר לקמן בעזהשי"ת. והדבר ברור שאין להעלות הלכה מכאן, באשר ידעתי כי ביתי ריקן. אך לכבודן של ראשונים חשתי, ובעזר החונן לאדם דעת מקחן ביררתי. ומלפני צורי ועזרי אלהי המערכה, אשאלה שלא אכשל בדבר הלכה:

ענף א'

בדין רקיק המבושל

ש"י רש"י וסיעתו כסוגיא דפרק כל שעה
(א) פסחים מא, א, יוצאין [ידי חובת מצה] ברקיק השרוי [פי', מצה השרויה לאחר האפיה] ובמבושל שלא נימוח, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אומר, יוצאין ברקיק השרוי, אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. וקי"ל כרבי יוסי, דרבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי כדאיתא בעירובין מו, ב (עי' רמב"ם פ"ו מחמץ ומצה ה"ו, ובשו"ע סי' תס"א סעיף ד'):

ובטעמו של-רבי יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל, פירש רש"י (ד"ה אבל לא במבושל, וכן פירש בברכות לח, ב) דמבושל לאו לחם קרינא ביה. "ואע"פ שכבר נאפה בתנור, הואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם". וכ"כ בעל הלכות גדולות (סוף הלכות פסח, ועי' רבינו מנוח פ"י מחו"מ סוף ה"ו מש"כ בד' רבינו, וצ"ע), ובשאלתות (פרשת צו סי' ע"ז), דמצה שנתבשלה נפקא מתורת לחם. וכ"כ היראים (סי' רעד דף קלד, ב) דגבי מצה לחם כתיב, ואינו נקרא לחם אלא אפוי ולא מבושל. ע"ש. וכ"כ מהר"ם חלאווה (מא, א) דבישול מפיק ליה מתורת לחם:

ואע"ג דקיי"ל (ברכות לז, ב) האיי חביצא (פירוש, מין תבשיל שמפוררין פת בתוך האילפס) דאית ביה פרורין כזית, בתחילה מברך עליהן המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלש ברכות (עי' סי' קס"ח סעיף י'), ומבואר מזה דאע"ג דבישולו לא נפיק מתורת לחם. מ"מ נהי דשם לחם עליו, היינו שם לחם מבושל, ואנן לחם סתם בעינן ולא שיש לו שם לווי. כ"כ במגן האלף (סי' תס"א סק"ב), והביא ראיה מדאמר אביי (חולין סב, ב) כל שנשתנה שמו קודם מת"ת והקפידה תורה עליו, יש לו שם לווי פסול. ופירש"י יש לו שם לווי, כגון אזור דלא נתפרש בתורה בשום דוכתא בשם לווי, ש"מ דקפידא הוא. וא"כ אזור יוון אזור רומי ואזור כוחלין פסולין. וע"ע ראש יוסף ברכות לח, ב: **[ומ"ש]** הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ז) זה הכלל, כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה יד"ח. צ"ל דלאו דוקא הוא, ועיקר כוונתו להמשך דבריו, דכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בה יד"ח, וכדמוכח מן הענין שם, כמבואר בהרב המגיד שם דנקט הרמב"ם האיי כללא לפי שכבר פירש דיני גזול בפ"א מהל' ברכות הי"ט. ע"ש. ובעיקר דברי הרמב"ם עי' מנ"ח מצוה י' אות ה' בהרחבה]:

וכתבו התוספות (ד"ה אבל) דלפירש"י דהבישול מפיק מיניה תורת פת, ע"כ צ"ל דמיירי בבלילתו רכה [וכמבו' לעיל ל, ב תוד"ה דכ"ע, דבלילתו עבה

כיון דשם לחם עליו לא פקע ע"י הבישול]. אמנם בהעמק שאלה (פרשת צו סימן ע"ז אות ט') כ' בד' השאילתות ובה"ג די"ל דסברי כרבנו שמשון (פ"א דחלה מ"ה) דכל מבושל נפיק מתורת לחם ואפילו בלילתו עבה, עיי"ש בדבריו:

[והא] דמבואר בברכות לח, ב, דטעמא דרבי יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא, וא"כ אינו ענין לתורת פת, יבואר בס"ד לקמן אות ד':

שי' תוס'

(ב) אמנם התוס' לא ניח"ל בפירש"י דתו לאו לחם איקרי, דדוחק לאוקומי בבלילתו רכה. ותו כ' בהעמק שאלה (אות ט') דהא מדמי ליה הכא בסוגיא דברכות (לח, ב) לשלקות [פי' ירקות שנתבשלו במים], וקאמר דלר"מ כי היכי דרקי המבושל לא איבד שמו, ה"נ שלקות לא איבדו ברכתם. ואי בבלילתו רכה מיירי, מאי מדמי, הא ירקות לבלילתו עבה דמ:

[ועי'] מהרש"א על דברי התו' בד"ה עולא, שבאמת ביאר כן בתירוצ' הגמ' בברכות שאני הכא דבעינן טעם מצה וליכא, דשלקות לא מאבדות טעמם לפי שהם בעין, משא"כ מצה. ועפ"ז י"ל לפירש"י, דאה"נ בבלילתו רכה מיירי, והא גופא קא משני גמ', דשלקות שהם כבלילה עבה לא איבדו טעמם. ונהי שפירש כן בד' תו', מ"מ יש ליישב בכך דעת רש"י]:

ולכך פירשו דהא דלרבי יוסי אין יוצאין במבושל אע"ג דלא נתבטל ממנו שם לחם בבישול, היינו משום "דבישול מפיק ליה מתורת אפיה לשווייה מצה עשירה כאילו לא נאפה". וביאור דבריהם כ' הגרי"ז (מנחות עה, ב) דבדין לחם עוני בעינן לחם שנעשה ע"י אפיה, וע"י בישול לא הוי לחם עוני. ורקיק המבושל אף שכבר נאפה, נפק מתורת אפיה והו"ל מצה עשירה כיון שנתבשלה. וכן מצאתי שכתב להדיא בתוס' שאנן "דשרייה ובישול מפקא ליה מתורת אפיה שהיה קודם לכן לענין לשווייה מצה עשירה כאילו לא נאפה":

הסוגיא דפרק כיצד מברכין

ג) והנה כל זה הוא המבואר בסוגיא דפרק כל שעה, אמנם בפרק כיצד מברכין (ברכות לח, ב) מבואר להדיא דלא נשתנה הפת כמ"ש רש"י ותו' [לרש"י נשתנה שמו לגמרי, ולפי תו' נשתנה תורת אפיה], אלא דבעינן טעם מצה וליכא, דע"י הבישול נשתנה טעמו: **דהכי** גרסינן התם, דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל, שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה. וחברנו היורדים מא"י ומנו עולא משמיה דרבי יוחנן אמר, שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. ואני אומר במחלוקת היא שנויה, דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא

במבושל אע"פ שלא נימוח [פירש"י. שמואל כר"מ דאמר מבושל קאי במילתיה. ורבי יוחנן קאי כרבי יוסי]. ולא היא דכו"ע שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא אפי' ר' יוסי מודה. ע"כ. וסברת טעם מצה, לכאורה אין לה שום שייכות לסברת רש"י דהבישול מפיק מיניה תורת אפיה:

ובאמת כתבו התו' (פסחים ד"ה עולא) דמחלוקת הסוגיות היא, דהא התם בפ' כל שעה מדמי פסח לבישול מצה, וקאמר דהא דצלאו לקרבן פסח ואח"כ בישלו חייב מלקות על אכילתו. רבי יוסי היא דאין יוצאין ברקיק המבושל. ולא משני שאני רקיק דבעינן טעם מצה וליכא. וע"כ דס"ל לגמ' פ' כל שעה דלא כמסקנא דכיצד מברכין, ולא בטעמא תליא אלא כמש"כ התו' דהבישול מפיק תורת אפיה, וה"נ גבי קרבן פסח עקר מיניה הבישול שם צליה:

[ועי' מהרש"א שהקשה היכי ס"ד דתו' לשינויי הכי, נימא דכי היכי דבעינן טעם מצה ה"נ גבי קרבן פסח בעינן טעם פסח, וא"ש דמדמי פסח למצה. ותירץ דירקות דהיינו שלקות וכן פסח הם דבר בעין ולא נשתנה כ"כ ע"י הבישול, משא"כ מצה שהיא נימוחה ואין כאן טעם מצה, עכת"ד. ונימוחה אין פירושו לגמרי, דבהא אף לר"מ אינו יוצא בה, אלא דא"א שלא תמחה במשהו כיון שהיא קלה, עי' קרני ראם:

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' ק"ה ד') ביאר דעת תוס' באופן אחר, עפמש"כ בתו' שאנץ (פסחים שם) בסברת טעם מצה, ה"פ דבעינן טעם לחם עוני וליכא, וביאר דבריו בשבה"ל דטעם לחם עוני הוא אפיית קמח ומים לבד, וכשנתבשל חשיב שנשתבח טפי מלחם עוני. וא"כ כי היכי דמשני התם דבעינן טעם מצה רק במצה ולא בשלקות, ה"נ הו"ל לגמ' הכא לשנויי דבעינן טעם מצה רק במצה ולא בפסח שאין בו סברת לחם עוני. אלא ע"כ דסוגיין לא ס"ל האי טעמא בפסול דרקי המבושל. וסיים כידוע דברי תו' בפסחים הם מתו' שאנץ:

שתי דרכים בשיטת הרי"ף והרא"ש

ד) אבן הרי"ף (פסחים יא, א מדה"ר) והרא"ש (שם סי' ז') פירשו לעיקר הטעם בדעת ר' יוסי, כההיא דכיצד מברכין, דרקי המבושל אינו יוצא בו דבעינן טעם מצה וליכא. וכ"כ המאירי בברכות. ובביאור דין זה דטעם מצה, תמה רבינו יונה (ברכות כז, א מדה"ר) "ותימה הוא זה הלשון, שלא מצינו דבעינן טעם מצה, אלא לחם עוני". ולכך פי' בשם רבני צרפת ז"ל דבעינן "טעם מצה עניה" וליכא, דזו כיון שהיא מבושלת הו"ל מצה עשירה. ובאמת כ"כ בתוספות שאנץ שם לפרש טעם מצה דשמעתין, דבעינן טעם לחם עוני וליכא:

והנה אין הביאור בדברי רבינו יונה דהו"ל מצה עשירה, דא"כ הא גופא הו"ל לרבי יוסי למימר. ותו כמו

שהקשה הפנ"י (ברכות לח, ב) דבמצה השרויה במים מאי מצה עשירה שייך בזה. לכך נראה דביאור הדבר כמו שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' ק"ה סוף אות ד') דפסול דמצה עשירה היינו משום שאינה עניה ורחמנא אמר לחם עוני, וה"נ הכא כשנתבשלה אינו מרגיש לחם עוני. ע"כ:

אבן מדברי הרשב"א והריטב"א (ברכות לח, ב) נמצינו למדים להדיא דטעם המצה היינו כפשוטו דבעינן שיטעום את המצה, וכיון דבטל טעם מצה ע"י הבישול נפסל. מדהקשו היאך פליג ר"מ דלא בעינן טעם מצה, הא בהדיא אשכחן בפ' כל שעה (לט, א) דאין יוצאין יד"ח מרור בירקות המבושלין דבעי' טעם מרור וליכא. ותו אמרי' בפ' ערבי פסחים (קטו, א) לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי, דמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי טעם מרור ומבטל ליה לטעם מצה. הרי להדיא דבעי' טעם מצה:

ויעי"ש שתי' דאה"נ ס"ל לר"מ דבעי' טעם מצה, אלא דר"מ ס"ל דטעם מצה לא בטיל ע"י הבישול, ומרור דווקא בטיל טעמיה ע"י הבישול. ע"ש. וביאור הדברים כ' בכתב סופר (סי' קמ"ב ד"ה ולענין) דהא א"א לומר דנחלקו במציאות, שהרי אפשר לברר. וכן הקשו הפנ"י בברכות שם והפמ"ג במשב"ז סק"ב. ובאמת מכח קושיא זו דחה מהר"ם חלאוה בפסחים (מא, א) את ד' הרי"ף עיי"ש. אלא לכך ביאר בכתב סופר כוונתם בתרי אנפי. חדא, דר"מ ס"ל דרק טעם קלוש נשאר בו שאינו נרגש וא"א לעמוד

עליו. א"נ דבהא גופא פליגי אי טעם קלוש כה"ג חשיב טעם. ע"ש שהביא ראיות לביאורים אלו]:

ואנו על פי דרכנו למדים מקושייתם דאטעם מצה ממש מיירי ר"י, דהא אי כרבינו יונה, א"כ הו"ל לאקשוויי אף לרבי יוסי, דאף לדבריו אינו ענין לטעם המצה אלא ללחם עוני:

ורבינו יונה והתו' שאנץ דס"ל דאין כאן משום טעם מצה כפשוטו, יישבו ההיא דדף קט"ו כגירסא דידן דאתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא, ול"ג דמבטל ליה לטעם מצה. וביאור"ד כמש"כ הדבר שמואל ע"פ המבואר בזבחים עח, א הפיגול הנותר והטמא שבללן זב"ז ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו. וכמש"כ רש"י שם, כשהוא לועס אותה בפיו נבלל מין לתוך חבירו, מיעוטו של-זה ברובו של-זה, ובטל המיעוט ברוב, ע"כ, וזה שייך אף אי לאו משום טעם מצה אתינן עלה, כ"כ בשי' הגריש"א זצוק"ל בברכות שם. ובדבר שמואל שם הוסיף דאף לפירש"י דמשום טעם מצה אתינן עלה, מוכרחין להגיע לדין זה דביטול ברוב. עיי"ש. וממרור אין ראיה למצה דבעינן טעם מצה, דמרור שאני כמש"כ בפ' ער"פ (קט"ו, ב') בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, דמרור דווקא קפיד רחמנא אטעמו לפי שהוא זכר לוימררו את חייהם כדפירש"י שם. אבל טעם מצה לא בעינן:

אמנם לשיטות אלו צ"ע דבסוגיין מבואר דלאו משום טעם מצה

קאתו עלה. וכמש"כ תוספות. ובשלמא לפמש"כ הרשב"א והריטב"א דטעם מצה היינו כפשוטו ובדיני אכילה בעינן שיטעום את אכילתו, י"ל דאה"נ אף סוגיין ס"ל דבעינן טעם מצה, וקושית הגמ' מקרבן פסח היינו משום דאף בפסח בעינן שיטעום את הפסח. אך לפי"ד רבינו יונה דטעם מצה היינו טעם לחם עוני, לא שייך כלל סברא זו בפסח. אכן י"ל דאף אינהו ס"ל כדעת תו' דסוגיות חלוקות, ומ"מ להלכה ס"ל לעיקר את סברת טעם מצה:

שי' הרמב"ם

(ה) כתב הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ו) דאין יוצאין במצה שנתבשלה "שהרי אין בה טעם פת". וביאר דבריו רבינו מנוח דכיון שע"י הבישול נתבטלה מתורת פת וכפירש"י, להכי אין בה טעם מצה שהוא טעם הפת, ע"ש. נמצא לדבריו דעיקר טעמו של-רבינו הוא משום טעם מצה, וכשיטת הרי"ף והרא"ש, וזהו דרך שלישית בביאור הא דבעינן טעם מצה וליכא:

אכן כפי שיבואר בסמוך אות ח' בשיטת רבינו הרמב"ם הדברים קצת צ"ע דא"כ כל שינוי טעם יהיה מקום לפסלו, ואפילו בשריית משקין, וכן היא באמת דעת רבינו מנוח שם. אכן ממשמעות דברי רבינו יש מקום לומר דרק שינוי דבישול הוא הפוסל. לכן נראה ביאור דבריו כמו שכתבו באגלי טל (אופה טו, יג) ובחי' הגרי"ז (מנחות עה, ב) דמהא דשינה מלשון הגמרא דברכות "טעם מצה" וכתב

עליהם בורא פרי האדמה (עי' סי' ר"ה סעיף א'), ש"מ דלא אמרין דנשתנו ע"י הבישול, דא"כ היתה ברכתן שהכל. וא"כ ע"כ הטעם דאין יוצאין ברקיק המבושל, היינו כדמשני בסוגיין דבעינן טעם מצה וליכא. והנה בשלמא בשיטת רש"י י"ל דפירש כן רק בהו"א, אבל למסקנא באמת הטעם דאף שלא נשתנה ע"י הבישול מ"מ נשתנה טעמו ובעינן טעם מצה. אבל מה נעשה בשיטת בה"ג השאלות והיראים שנקטו כן בסתמא דמצה שנתבשלה אין יוצאין בה דנפקא מתורת לחם:

וכן הקשה מרן בבית יוסף (סי' שי"ח) ע"ד הרא"ם (יראים סי' רע"ד דף קלד, ב. הובאו דבריו בטור שם) דס"ל דאע"ג דאין בישול אחר בישול, מ"מ יש בישול אחר אפיה וצליה. מדאמר רבי יוסי אין יוצאין ברקיק המבושל, ש"מ דאע"ג שהוא אפוי אהני ליה הבישול להחשיבו כעת למבושל לפסלו. והמרדכי (פרק כירה סי' ר"ב) הביא דברי ראבי"ה (סי' קצ"ז) להקשות על דברי היראים דהא בברכות מבואר דלא אהני הבישול לשנות את הרקיק אלא טעמא דרבי יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. וע"ז הוסיף הבית יוסף להקשות דכסוגיין מוכרח להלכה וכדלעיל. וצ"ע:

ולתריץ שי' רש"י וסיעתו ושי' היראים, ע"כ י"ל דאין הסוגיות חלוקות ודלא כמש"כ תוספות, וכדלהלן בכמה דרכים. האגלי טל (אופה טו, ב) תירץ דבאמת אף לרבי יוסי לא נעקר מיניה שם פת כלל, אלא דע"י הבישול נעקר תורת אפיה שבו דכעת אי"ז אפוי. וא"כ א"ש

"טעם פת", משמע דס"ל כפירש"י בכל שעה דהחסרון הוא דהיינו שהבישול מבטלו בכלל מהשם פת:

אכן קצת צ"ע דא"כ הו"ל לרבינו הרמב"ם לכתוב שהרי אין בה שם פת, ולא "טעם הפת", דהלא לפירש"י בשם הפת תליא מילתא ולא בטעמה. ונראה כוונתו על פי מה שביאר הפני יהושע (פסחים שם) הא דאמרו בברכות בטעמו של רבי יוסי דבעינן טעם מצה וליכא, דהא דבעינן טעם מצה אינו מדין מצה, אלא מדין פת. דהיינו כי היכי דבעי' תוריתא דנהמא [צורת פת] ה"נ בעינן טעם הפת. וא"כ כיון דנתבטל ע"י הבישול טעם לחם, נתבטל מיניה ממילא תורת לחם:

ולפ"ז נמצא דהרמב"ם כרש"י ס"ל דרקיק המבושל אין יוצאין בו משום שאינו פת. אלא דאי"ז כפירש"י דמבושל אינו פת, אלא דכאשר נתבשל אין בו טעם הפת וממילא אינו פת. [ונפק"מ לעניין אם יוצאין ברקיק השרוי במשקין, דבד' הר"מ יש להוכיח דבכה"ג כשר. ועי' לקמן ריש אות ח' מש"כ בזה בס"ד]:

שיטת היראים, והעמדת שיטת רש"י וסיעתו להלכה

ו) והנה לכאורה יש להוכיח דכההיא דברכות קיי"ל [דהא דרבי יוסי דאין יוצאין במבושל משום דבעינן טעם מצה וליכא הוא, ולא משום דבטל מיניה שם פת], דהא להלכה שלקות מברכין

שפיר לא חשיב שנשתנה כלום ע"י הבישול וברכתן בפה"א:

ומ"מ דוחק היה לו להב"ח לפרש כן בלשון הגמרא דבעינן טעם מצה וליכא, דהלא החסרון דאין בו תורת אפיה, ומשו"ה אין בו תורת פת. ולא משום דחסר בטעם מצה, וס"ל להב"ח דטעם מצה הפירוש הוא כפשוטו דבעינן טעם מצה בפיו, לכך כ' דבגמ' לרווחא דמילתא נקט עוד טעם דא"א לדמות שלקות לרקיק:

אכ"צ דלפי"ז נמצא בדעת כל הנך רבנן קמאי דלעיל דסברי דבעינן נמי טעם מצה ותרוייהו איתניהו לפסול רקיק השרוי. וא"כ אף אם שראו במשקין יפסול. וצ"ע ממה שפירש רש"י להדיא את ענין רקיק השרוי דיוצאין בו, דמיירי אף בשרוי בתבשיל. ע"י לקמן ריש אות ח'. וכ"כ להדיא מהר"ם חלאוה (שם) דשראו במשקין כשר, ע"ש. הרי להדיא דלא ס"ל דבעינן טעם מצה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה היאך פסקו כסוגיא דפסחים ודלא כהלכתא. וצ"ע:

לכך נראה לומר בדעת רבותינו הראשונים ביאור חדש, ובאמת כמש"כ התו' דסוגיות חלוקות, ומ"מ א"ש דברי היראים. ויסוד הדברים נמצא בבית מאיר (סימן שי"ח ס"ה, וביתר ביאור בסימן תס"א ס"ד) דכד דיינינן על פעולת הבישול בוודאי לכו"ע יש בישול אחר אפיה, דע"י הבישול נשתנה ובטל מן הפת שם פת וכמש"כ רש"י ושאר רבנן קמאי. והכריח בבית מאיר דאף הגמ' בברכות

דה"ק שאני מצה דבעינן טעם מצה, פי' טעם מצה שהיא אפיה, וליכא, כיון דעקר תורת אפיה ע"י הבישול וכמו שביאר רבנו יונה (ע"י לעיל אות ד'). משא"כ בשלקות הרי הנדון הוא על גוף הירק ולא נעקר השם ירק ע"י הבישול. ולכך גבי ירקות לא חשיב דנשתנו ע"י הבישול וברכתן בפה"א, משא"כ הרקיק נשתנה תורת אפיה מיניה ולהכי אין יוצאין בו. וא"ש ד' הרא"ם דמדנעקר תורת אפיה שבו ע"י הבישול, ש"מ דאהני הבישול אף לאחר האפיה, וא"כ יש בישול אחר אפיה:

אמנם ע"ש שביאר ד"ז בדעת היראים ע"פ דברי התוספות (מא, א ד"ה אבל) שפירשו דע"י הבישול קעקר תורת אפיה מיניה. אמנם לפירש"י וסיעתו שכ' להדיא דתו לאו לחם איקרי א"א לפרש כן:

ע"כ צריך לומר בנוסח אחר קצת וכמו שתירץ הב"ח (שם) את שיטת היראים דבאמת פקע שם לחם מיניה, אמנם אין הביאור דע"י הבישול פקע השם לחם עצמו, אלא כלשון היראים שפירש בטעמא דרבי יוסי "פי', דגבי מצה לחם כתיב, ואינו נקרא לחם אלא אפוי ולא מבושל. וכשבישלו אחר אפיתו נקרא מבושל, דיש בישול אחר אפיה". הרי לנו דכיון דע"י הבישול בטל מיניה השם "אפוי", ממילא פקע מיניה שם לחם. וה"ה גבי צליה דכיוון שכשבישלו נקרא מבושל פקע מיניה תורת צליה, ולהכי מדמי קרבן פסח לרקיק השרוי. משא"כ שלקות דע"י הבישול לא פקע השם ירק,

דוהי כוונת הפנ"י, שכתב דשינוי הטעם משנה את השם פת, וה"ק כיון דכד דיינינן על התבשיל לראות אם נשתנה שמו, דנים איזה שינוי נעשה, ע"כ כיון דנשתנה טעמו הרי זה מראה דנשתנה אף שמו. ולא ששינוי הטעם עצמו הוא סיבה, אלא הרי הוא סימן:]

ומעתה הכל א"ש, דלעולם טעמו של- רבי יוסי דנשתנה ע"י הבישול מתורת פת, ושפיר ילפינן מיניה שיש בישול אחר אפיה, והחידוש של-הסוגיא בברכות הוא כאשר דנים על התבשיל עצמו, בהא ס"ל דאכתי דינו כדמעיקרא, חוץ מברקיק דבעינן טעם מצה. [ועי' לקמן אות ח' ד"ה ומש"כ בגמ', מה שביאר הבית מאיר עפ"י דטעם מצה הוא רק סימן, ולכך ברקיק השרוי במשקין דלא נשתנה ע"י בישול, לא איכפת לן במה נשתנה טעמו. ע"ש:]

וע"ע מה שתירץ בפירוש תועפות ראם על היראים (אות מ"ט) בשם ספר קהלת יעקב (פסחים מא, א). ולא זכיתי להבין דבריו. וע"ע ט"ז סי' שי"ח סק"ו מה שתירץ:

סיכום דרכי רבותינו בדין רקיק המבושל
(ז) **נמצינו** למדים ארבעה דרכים בטעמא דרבי יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל:

א. לפי שנתבטל ממנו שם פת, כ"כ רש"י בה"ג השאלות מהר"ם חלאווה והיראים [לפמשנ"ת לעיל אות ו' בשם הבית מאיר ע"ש. אכן לפמש"כ הב"ח

ס"ל דהבישול בכוחו לשנות את האפוי מכמות שהוא, דאי לא מאי מדמי הגמ' שלקות לרקיק הא בשלקות לית מאן דפליג דהמבשל בשבת חייב, והביאור דאף שכעת הם ראויין לאכילה, מ"מ הבישול משנה אותן ומשביחן. ואי בדבר אפוי אין בישול אחר אפיה, א"כ אין רקיק נאסר משום דנשתנה ע"י הבישול דהא האפיה לא נחשבת, ומאי מדמי השתנות הרקיק דאינו ע"י בישול, להשתנות השלקות שהיא ע"י הבישול. ועל כרחין כדאמרן דודאי אף סוגיין הכי ס"ל ומשו"ה מדמי:

ומכל מקום בזאת נחלקו הסוגיות, בדעת רבי יוסי, היאך לדון את הדבר שנתבשל, האם להחשיבו שנשתנה שמו כיון שנשתנה ע"י הבישול, או דילמא שמו עליו כדמעיקרא והבישול אינו שינוי שבכוחו לשנות גם את שמו. דהסוגיא בפסחים ס"ל בדעת ר"י דנשתנה שמו, ולהכי שפיר מדמינן ליה לקרבן פסח שצלאו ואח"כ בישלו, דכיון דנשתנה שמו לרבי יוסי אי"ז צלי והאוכלו לוקה. אך הסוגיא בברכות ס"ל דברקיק דווקא ס"ל לר"י דנעקר שמו, לפי שברקיק נשתנה גם הטעם ובמצה איכפת לן מהטעם מצה [עי' פסחים קטו, א. והתם בטיל לגמרי הטעם מצה, משא"כ כאן רק נשתנה, להכי אי"ז סיבה בעצם לפסלו, ומ"מ זה מספיק להחשיב את השינוי שנעשה ע"י הבישול לשינוי שמשנה את שמו]. אבל גבי שלקות דלא איכפת לן מטעמן, לא חשיב השינוי שע"י הבישול לשנות את שמן, וממילא נשארה ברכתן כדמעיקרא. [ויתכן ג"כ

ע"ש, צ"ל דס"ל גם את סברת טעם מצה].
וכן י"ל בדעת הרמב"ם [אך אי"ז ממש
כפירש"י, אלא כמש"כ הפנ"י דע"י שבטל
טעם מצה בטל מיניה שם פת, ע' לעיל
אות ה']:

ב. לפי שנתבטל ממנו תורת אפיה שהיא
תורת לחם עוני. כן כתבו התוספות
בפסחים מא, א ד"ה אבל [אמנם לפי
מש"כ תוספות שם בד"ה עולא דהסוגיות
חלוקות, נמצא דסברא זו לא קיימא אליבא
דהלכתא וכדעיל אות ו']:

ג. דבעינן טעם מצה, דהיינו טעם לחם
עוני שהוא באפיית קמח ומים בלבד
ולכא. כ"כ הרי"ף והרא"ש, ע"פ ביאורו
של רבינו יונה. [ולכאורה כן הבין רבינו
מנוח בדעת הרמב"ם, ע"י לעיל אות ה',
אלא דאין שינוי הטעם מחמת עצם
הבישול אלא מחמת שנשתנה שם הפת
ע"י הבישול, וממילא כבר ליכא טעם
מצה שהיא פת]:

ד. על פי דעת הרשב"א והריטב"א היינו
דבטל מיניה טעם מצה ממש,
וכפשוטו:

וכאן המקום להעיר, דהנה לכו"ע בעינן
טעם במצה, לרבינו יונה טעם לחם
עוני, ולהרשב"א והריטב"א טעם מצה.
ואף לפירש"י ותוספות הא עכ"פ סוגיא
דברכות הכי ס"ל. והקשו האחרונים [ע"י
ב"ח, ט"ז, פמ"ג, לבוש, פר"ח, ומאמר
סי' תס"א ס"ד. וע"ע במג"א סי' תע"ה
סקי"א ובמשנ"ב סקכ"ט. וכן מצאתי
שהקשה במרומ"ש פ' כיצד מברכין] מאי

שנא מהא דאמרינן (פסחים קטו, ב) בלע
מצה יצא, דחזינן דלא איכפת לן שיטעם
טעם המצה:

ובשלמא לפמשנ"ת מהפנ"י דטעם
מצה דבעינן היינו טעם פת,
א"כ לק"מ דטעם פת בעינן מדין הפת
כדין תוריתא דנהמא. אבל כאשר הוא פת,
לא בעינן כלל שיטעום טעם פת. אך להנך
קמאי דטעם מצה היינו מדין המצה, הרי
מבואר שצריך לטעום מצה, ואמאי בלע
מצה יצא:

וע"י כתב סופר (סי' קמ"ב ד"ה והנה
לשיטת הרשב"א) שתירץ עפ"י ד
רבינו יונה דהא דאמרינן מבושל פסול
דבעינן טעם מצה וליכא היינו דהו"ל מצה
עשירה, א"כ י"ל דלא בעינן כלל טעם
מצה אלא שלא תהיה מצה עשירה. ע"ש.
וכ"כ בראש יוסף פסחים מא, ב ד"ה ומ"ש
הר"ן. ואף לפמשנ"ת לעיל אות ד' בשם
שבט הלוי דלא שייך לפרש בדעת רבינו
יונה דהו"ל מצה עשירה ממש אלא דע"י
הבישול אין בה טעם לחם עוני, מ"מ ה"ק
דהטעם מצה דבעינן אין הכוונה שיטעום
את המצה ובשעת אכילתו ירגיש לחם
עוני, אלא דמדין הלחם עוני צריך שלא
יהא בה אלא טעם אפיית קמח ומים בלבד,
אבל בעת האכילה א"צ לזה כלל:

ובדעת הרשב"א והריטב"א צ"ל כמו
שתירצו האחרונים, דאה"נ ודאי
לא בעינן שיטעום את המצה, אך מ"מ
ראוי לטעם מצה בעינן. [ויסוד זה כבר
כ' המאירי כאן והרדב"ז ח"ג סי' תקפ"ב
מדאמרי' כל הראוי לבילה וכו'. וכן תירץ

נפסל וכדלקמן בשם הראב"ד. ואיהו ס"ל דמשום טעם מצה פסלינן וכהרא"ש והרי"ף:]

ובאמת כ"מ מלשון רש"י (שם ד"ה יוצאין) דרקיך השרוי דיוצאין בו לכו"ע היינו "רקיך השרוי בתבשיל". ותבשיל היינו כשאר משקין. וכ"כ רבינו מנוח (פ"ו מחו"מ ה"ו) בד' רש"י. [ובזה א"ש מה שהקשה הכף החיים (ס"ק מ"ז) דמסקנת רוב האחרונים לאסור במשקין ואיך כ' רש"י דשרוי בתבשיל. ולהאמור א"ש דמסקנת רוב הפוסקים היא להרא"ש והרי"ף וכדלקמן, ורש"י לשיטתו בזה:]

וכן הוכיח הבית מאיר (סי' תס"א סעיף ד') מסוגיא דגמרא, דהנה לרבי מאיר דלית ליה כלל סברת טעם מצה, בוודאי שרי בשריה אף בשאר משקין, וא"כ יוצאין ברקיך השרוי דקאמר רבי מאיר היינו בשרוי אף בשאר משקין. ומדהשיב עליו רבי יוסי וקאמר יוצאים ברקיך השרוי אבל לא במבושל, משמע דה"ק בהא מודינא לך דיוצאין ברקיך השרוי וכדקאמרת, אבל לא במבושל. נמצא דלרבי יוסי בשרוי אף בשאר משקין יוצאין. [וכע"ז כתב בכת"ס סי' קכ"ב ד"ה והנה במצה, להוכיח דכבוש שרי אף לר"י, דמדמתיר ר"מ מבושל א"כ שרוי דקאמר היינו אפילו בכבוש דלכל היותר דינו כמבושל, ור"י מודה לו בשרוי כדס"ל:]

וכן הביא הט"ז (סק"ב) מדברי הרוקח (סי' רפ"ג) דאפשר להשרותה אף ביין. וכן כתב מהרי"ל (סדר ההגדה

רבינו מנוח פ"ו ה"ו]. וע"ע מהרצ"ח בסוגיין, ובכף החיים סי' תס"א ס"ד:

נפק"מ לדינא מביאורי רבותינו

ח) והנה מדרכי רבותינו ז"ל נפק"מ לכמה עניינים. חדא, בשראו במשקין דנשתנה טעמו. דלפירש"י ותו' דמשום הבישול אתינן עלה דנשתנה שם הפת ע"י הבישול [לפירש"י מתורת לחם, ולתוס' מתורת אפיה דלחם עוני], א"כ אינו שייך כלל לשראו במשקין, דדוקא ע"י בישול נאסר, והא לא אשכחן דמצה שנשתנה טעמה בלבד נפסלה, וכמ"ש מהר"ם חלאוה לפירוש זה. [וטעם מצה המוזכר בסוגיא דברכות אינו קשה כלל, לפי שאינו סיבת הפסול אלא סימן וכמ"ש לעיל (אות ו')] בשם הבית מאיר דסברת הגמרא הכי היא, דאף דשלקות ג"כ נשתנו ע"י הבישול, מ"מ מברכין עליהו בורא פרי האדמה כדמעיקרא. דדוקא במצה אזלינן בתר השתא דנשתנה, משום דבמצה איכפת לן בטעם מצה והרי נשתנה, משא"כ שלקות. וא"כ כל סברא זו דוקא כשנשתנה הרקיך כ"כ ע"י בישול, אבל שינוי הטעם לחודיה אינו פוסל:]

ואף לדעת הרמב"ם דמשום חסרון טעם הפת קאתינן עלה, מ"מ אכתי י"ל דכיון דלא חסרון הטעם הוא הפוסל אלא דמשום הכי בטל מיניה תורת לחם וכמו שכתב הפנ"י, א"כ דוקא שינוי גדול כבישול חשיב לבטל מיניה תורת לחם. [אמנם רבינו מנוח הנזכר לעיל אות ה' ס"ל בדעת הרמב"ם דאף בשראו במשקין

סוס"י ל"א). וכן הכריע המשנ"ב (סקי"ח) להלכה לזקן או חולה, אבל לשאר אדם אפי' בדיעבד לא [עפ"ד הפוסקים דלקמן]:

אך להרי"ף והרא"ש כיון דבטעם מצה תליא מילתא, א"כ לכאורה מכאן יש מקום לאסור כל מקום שנשתנה טעמו, דמנלן דרק ע"י בישול חשיב שינוי טעם ובשראו במשקין לא:

[והמשנ"ב בשעה"צ (ס"ק כ"ט) הקשה על סברא זו, דהנה מצה עשירה שלשה במי פירות אינה נפסלת אלא משום דאינה לחם עוני (פסחים לח, א) ולא משום דבעינן טעם מצה וליכא, ע"כ דשינוי טעם ע"י מי פירות אינו פוסל דלא חשיב דמבטלין טעם מצה, אלא רק בישול הוא הפסול דנשתנה טעמו ממצה אפויה למבושלת. (והנה כ"ז לד' רבותינו דמשום טעם מצה ממש נפסל. אך לד' רבינו יונה דטעם מצה היינו טעם לחם עוני, א"כ הא גופא הפסול דמצה עשירה דנשתבח טעמה, כאן בבישול וכאן במי פירות):

ותירין דלעולם י"ל דכל שינוי טעם פוסל ולא רק ע"י בישול, ואף שראה במי פירות פסולה, וכמבואר בפסחים (קטו, א) דאתי מרור ומבטל טעם מצה. ומצה עשירה שאני, דקודם האפיה עירב בה המי פירות, וא"כ כעת אחר האפיה שם מצה עלה, וא"כ שפיר חשיב טעמה טעם מצה, אלא שעשירה היא, ולכך נפסלה. משא"כ מצה רגילה ששראה, כעת איבד טעם מצה דידה]:

וכ"כ הפר"ח דלדעת הרי"ף דמשום טעם מצה נגעו בה, א"כ אף שראה במשקין תיפסל. וכ"כ לדינא המג"א (סק"ז), ואף דקדק כן מלשון הרי"ף "והיכא דאיכא זקן וחולה וכו' תרו ליה במיא עד דמירככא", הרי דרק במיא התיר ולא בשאר משקין. וכן הוכיח מלשון הרא"ש (סי' י"ז) שלשונו בזה כהרי"ף. וכן הוכיח מלשון הרמב"ם (פ"ו מחור"מ ה"י) חולה או זקן שאינו יכול לאכול שורין לו רקיק במים ומאכילין אותו והוא שלא נימוח. וכ"ה לשון המאירי (פסחים מב, א) דשורין לו רק במים:

והנה מה שהוכיח בד' הרמב"ם, הב"ח דייק בהיפך מלשונו בהלכה י' שכ' יוצאין ברקיק השרוי סתמא, ש"מ אף בשאר משקין. וכ"כ המנ"ח (מצוה י' סק"ז ד"ה ועיין מג"א) דאדרבה הלכה ו' היא העיקר, שהרי פירש בה דין רקיק השרוי והמבושל, ובהלכה י' עצה טובה בעלמא נקט לזקן או חולה, ולכן לא דק לפרש אף בשאר משקין:

והגר"ח (בכתבים) ג"כ עמד בסתירת דברי הרמב"ם, וביאר באופן אחר קצת, דבאמת העיקר כמדויק מלשונו בה"ו דרקיק השרוי אף בשאר משקין יוצאין בו. ומש"כ בה"י, התם בחובת הלילה קאי, לדון היאך ינהג זקן או חולה בליל הסדר, וקאי בין אכזית מצה של-חובת היום ובין אכזית דאפיקומן. ובזה הרמב"ם לטעמו (פ"ח מחור"מ ה"ט) דאינו טועם אחר כזית דאפיקומן כלום, דבעי' שישן וטעם מצה בפיו. וא"כ נהי דהשריה

אבל בכלי שני דאינו מבשל אמאי נפסל. וכן אליבא דתו' דע"י הבישול פקע שם אפיה מיניה, דווקא בכ"ר דחשיב בישול נפסל. וכל דברי הב"ח ומהרי"ל יתכנו רק אליבא דהרי"ף והרא"ש דמשום טעם מצה נגעו בה, א"כ י"ל דאף בכ"ש דאינו מבשל מ"מ טעם מצה נפגם:

ובאמת דקצת צ"ע לד' הרוקח דמחד גיסא פסק דאף בחמין שאינם רותחים לא יצא, וכמו שדייק הב"ח דאף בכ"ש נפסל. ומ"מ פסק דשורין ביין, ש"מ דלא חיישי' לטעם מצה. וכן צ"ע בדעת מהרי"ל. ואולי י"ל דכפירש"י ס"ל, ומ"מ משום דלא ליתו לשרותה בכלי ראשון אסור לשרותה בחמין כלל. [ולמש"כ הפר"ח בדעת הרוקח דהיינו דווקא ביד סולדת, לק"מ]:

ועוד נפק"מ לענין נתערב ריקק מבושל, דהנה המנחת חינוך (מצוה י' סק"ו) כ' דכיון דפסולא דריקק המבושל משום טעם מצה, א"כ ריקק המבושל שנתערב ברוב כשירות, נהי דהאיסור בטל ברוב ואף נהפך להיתר, מ"מ כיון דלית ליה טעם מצה לא מהני לזה הרוב ע"כ. וכ"ז להרי"ף והרא"ש דטעם מצה ממש נחסר בה, וכן לפירש"י דנשתנית ממש מתורת פת, אין הרוב יכול ליתן לה מציאות זו. אך להתוספות דחסר בפת דין לחם עוני כמש"כ לעיל אות ב' בשם הגרי"ז, א"כ הרוב יכול לתת דינים, ודומיא דמש"כ המנ"ח שם דמצה לא שמורה שנתערבה ברוב שמורות, אכל כזית מכולן יצא יד"ח. [ובעיקר דברי המנ"ח דרוב נותן דינים על המיעוט, עי' עונג יו"ט או"ח סי' ד']:

בשאר משקין אינה מבטלת השם מצה מיניה, מ"מ לענין טעם מצה דאפיקומן אי שראה בשאר משקין לא עלתה לו. להכי סתם וכלל דשורין לו ריקק במים. אבל באמת בכזית דמצת מצוה, שראה בשאר משקין יצא:

ואף בד' הרי"ף והרא"ש כבר כ' הבית מאיר (שם) דמן הרמב"ם דמשמע שרוי סתם, ולא חילק להתיר דווקא בשראו במים, יש ללמוד אף להרי"ף דבדרך כלל הרמב"ם בתר הרי"ף גריר, ואם ס"ל להרי"ף דבמשקין נפסל הוה נקיט הרמב"ם דין זה בתריה. ומש"כ הרי"ף דשורין לו במיא, לאשמועינן דמבושל אף במים נפסל:

עוד נפק"מ לעניין שראה בחמין, דהנה כתב הב"י שראה בחמין שאינם רותחין שאינו מבשל שרי. והביא מהרוקח (סימן רפ"ג) דלא יצא, שכתב "אבל בתבשיל חם או במים רותחים או חמים לא יצא". ומ"מ כתב הפר"ח דהיינו דווקא בשהיד סולדת בו, דבלא זה אינו מבשל. אבל הב"ח כ' להדיא דאף בכלי שני לא יצא, שכן משמעות דברי הרוקח שהדגיש לא רק ברותחין אלא אף בחמין, ושכן משמע מדברי מהרי"ל (סדר הגדה סוס"י ל"א) דאסר במרק אף שהוא כלי שני [ואין לו' דאסר מטעם שראה במשקין, דהא התיר ביין כמבואר שם, עיין א"ר], ש"מ דחמין מ"מ אסור:

ולפי מה שנתבאר לפירש"י דריקק המבושל נפסל מטעם דאין בו שם פת, י"ל דוקא בכ"ר דחשיב בישול נפסל, דע"י בישול פקע מיניה שם פת,

ענף ב'

הצעת הסוגיא בדין רקיק השרוי

דמשמע דדוקא נימוח כ"כ הראוי לגמיעה
אין יוצאין בו:

אכ"ן הב"י העלה דכל דנימוח לא יצא.
וכתב הביאווה"ל (שם) דהוא יפרש
הא דהמחהו וגמעו לא יצא [דמשמע
דדוקא בכה"ג דראוי לגמיעה], דנקט
המחהו וגמעו לאשמועין דבחמץ אפילו
בהמחהו כל כך חייב. וכ' בהעמק שאלה
דמקור וראיה לדבריו מסוגיא דחביצא
(ברכות לז, ב) דכל דליכא עליה תוריתא
דנהמא אין מברכין עליו המוציא, ולכך
אף אין יוצאין בו. ורש"י לשיטתו דפירש
שם דחביצא היינו דבישלו, וא"כ אין
ראיה לשרוי שנימוח דלא נתבשל. ולכך
שפיר מוכיח מההיא דדף ל"ה דדוקא
בהמחהו וגמעו לא יצא. וע"ש עוד מה
שהאריך:

שי' המג"א בדין רקיק השרוי שלא נימוח

(י) **אחר** שדיברנו באלו שאין יוצאין
בהם, נבוא לרקיק השרוי שלא
נימוח דלכו"ע יוצאין בו. דמ"מ חידש
המג"א (סק"ז) ממשמעות דברי הרי"ף
(פסחים יא, ב) דנקט האיי דינא רק בהיכא
דאיכא חולה או זקן דלא יכול למיכל
ביבישתא, ש"מ דדיעבד הוא לצאת ברקיק
השרוי, וכ' דכן משמע מל' הגמ' יוצאין
ברקיק השרוי, ש"מ יוצאין דיעבד:

ובשו"ת בנין ציון (סימן כ"ט) תמה
היכי דייק לה המג"א מלשון

שי' קמאי בגדר רקיק השרוי שנימוח

(ט) **עד** כאן דיברנו ברקיק המבושל
שאין יוצאין בו עפ"י דרבנן רבותינו
והמסתעף מזה. ועתה נבוא לדבר ברקיק
השרוי שאין יוצאין בו והיינו בנימוח,
וכדתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל
שלא נימוח, וכתב הגר"א בביאוריו (סק"י)
דשלא נימוח קאי נמי אשוויה, וראיתו
מדאמרין לעיל מינה (פסחים לה, א)
המחהו וגמעו אם מצה היא לא יצא יד"ח,
ש"מ דשוויה כ"כ עד שנימוחה אינו יוצא
בה יד"ח, ואף שלא נתבשלה. והוסיף
לבאר בהעמק שאלה (סי' ע"ז אות ח')
דאע"פ ששם פירש"י דהא דאין יוצאין
בו היינו משום דלאו דרך אכילה בגמעו,
וא"כ לכאורה אם נימוח לגמרי ואוכלו
שלא בדרך גמיעה יצא. מ"מ בחולין (קח,
א) להדיא אמרו דהמחהו וגמעו לא יצא,
משום דלחם עוני בעינן וליכא, וזה אף
באכלו:

וכן פירש רש"י בהיתר דרקיק השרוי
(פסחים מא, א ד"ה יוצאין) ואע"פ
שמתמסמס לחם הוא כ"ז שהוא קיים
שלא נימוח לגמרי. ומדבריו דייק הב"ח
דנימוח שאין יוצאין בו, היינו נימוח
לגמרי. אבל כ"ז שלא נימוח לגמרי יוצא
בו, ואע"ג דליכא עליה תוריתא דנהמא.
וכן דייק מלשון הרי"ף הרא"ש והרמב"ם,
ע"ש. וכן הוכיח המשנ"ב בביאור הלכה
(ד"ה והוא שלא נימוחה) מראית הגר"א

זקנותו, ע"כ. וכן דעת החזו"א (דינים והנהגות פי"ז אות ל"ו). ומדלא עדיפא להו לשרותה במים, ש"מ דס"ל כדדייק המג"א, וס"ל דדיעבד הוא אף בזקן או חולה, לכן עשו באופן אחר:

או דילמא י"ל דלזקן או חולה שרי לכתחילה, דכיון דא"א להם בענין אחר לא נאסר ולכתחילה הוא. וכ"כ להדיא המשנ"ב (סקי"ז). וכ"כ הכף החיים (סקמ"ז):

אכן עיקר דברי המג"א צ"ע בתלת. חדא, מה שהקשה בבנין ציון, דאם איתא, לא הוה שתקי הרמב"ם והטוש"ע מהלזכיר דרקיך השרוי היינו בדיעבד. ובפרט שהרמב"ם הזכיר האיי דינא בפשיטות בה"ו, ולא הזכיר כלל שהוא דיעבד, ורק אח"כ בה"י הזכיר ענין זקן או חולה. והעיקר הוא בה"ו, ובה"י עצה טובה נקט לזקן או חולה. וכן י"ל בד' הרי"ף דנקט האיי דינא בצורת עצה טובה לזקן וחולה, ולא שכך ההלכה דרק לזקן וחולה שרי:

וביותר צ"ע, דטעמו של-דין זה לא גילה לנו המג"א אמאי רקיך השרוי יוצאין בו רק בדיעבד, הלא טעם מצה בו וצורת מצה עליו, וכל הטעמים שהזכירו רבותינו לפסול רקיך המבושל לא שייכי ביה, וצ"ע:

ועוד, דהנה כבר נתבאר לעיל דיש עוד אופן לזקן או חולה לצאת יד"ח, שיאכל מצה מפוררת, דאף שהוא כקמח מ"מ יוצא. וא"כ לפמש"כ לעיל בשם הבנין ציון דאף לזקן וחולה רקיך השרוי הוא בדיעבד, אמאי הזכיר הרי"ף עצה

הגמרא, הא שפיר אשכחן לשונות כה"ג והם לכתחילה. דהנה מצינו (לה, א) אלו דברים שאדם יוצא בהן בפסח בחטים וכו', ומצה בחטים זהו בודאי לכתחילה. וכן (לט, א) אלו ירקות שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח וכו'. ותירץ דהמג"א ס"ל דשאני לשון "אדם יוצא" דמשמע לכתחילה, דהיינו כך אדם יוצא יד"ח, משא"כ לשון "יוצאין" או "יוצא אדם" דמשמע אם עשה יוצא בדיעבד. וממו"ר הגר"י רצאבי שליט"א שמעתי שתירץ דאף אם אין חילוק בין הלשונות, מ"מ הכא כיון דאיכא למימר דרקיך השרוי הוא רק בדיעבד, הו"ל לתנא דברייתא לדיוקי בלישניה דלא לישתמע דדיעבד הוא, ומדלא דק ש"מ דיעבד הוא. משא"כ בהנך שהביא הבנין ציון שהם דברים פשוטים דלכתחילה יוצא בהם:

ובהיתר דזקן או חולה, מצאנו שני צדדים באחרונים, האם בזקן או חולה נהי דרקיך השרוי דיעבד, מ"מ הא עדיפא, דאי לאו הכי לא יאכלו כלל, אבל אם אפשר להם באופן אחר עדיפא. וכ"מ מדברי הבנין ציון שכ' דעדיף לפורר מצה ולטחנה דק דק ויאכלו דזה לכתחילה [כמבואר בברכות (לז, ב) וכמו שנפסק בשו"ע (סי' קס"ח סעיף י') דמברך עלייהו המוציא. וכ"כ הפמ"ג (משב"ז אות ב') דבכה"ג יוצא ידי חובתו. וכן פסק המשנ"ב בביאור"ל (ד"ה יוצא אדם) בשם האחרונים, ובלבד שיאכל כזית]. וכן משמע ממה שהביא הברכי יוסף (סי' תס"א סק"א) שמעתי שכך היה נוהג גדול הדור מהר"ח אבולעפיא זלה"ה לעת

לזקן או חולה שהיא דייעבד, הו"ל ליתן להם עצה טובה ממש, שהיא לכתחילה, שיפורר המצה דק דק ויאכלנה. אלא ע"כ דתרוייהו לכתחילה, וחד מנייהו נקט, דאטו כי רוכלא הוא:

ואף לפמ"ש"כ בשם המשנ"ב דלזקן או חולה ריקן השרוי הוא לכתחילה, והיינו דאף שראו חז"ל לגזור ולאסור ברקיק השרוי, מ"מ לא העמידו דבריהם היכא דא"א דהיינו בזקן וחולה. מ"מ צ"ע מדוע חשיב אי אפשר, והלא אפשר ע"י שיפורר המצה, וא"כ מה ראו להתיר בזקן או חולה, והדברים צע"ג. והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו, ויזכנו לעשות הפסח ככל חוקתיו וכמשפטו:

ביאור מנחם הגדול רצאבי בדברי המג"א
(יא) והנה ראיתי לרבינו שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר (ח"ג סי' צ"א סעיף י"ז) שהבין בכוונת המג"א דהא דאין שורין את המצה לכתחילה, היינו משום דמבטל טעם מצה. דהנה כתב, אפשר לרכך את המצות הקשות והיבשות ע"י לחלוח קל במים, זמן מה לפני שמגיעים לברכת המוציא ועל אכילת מצה, ע"כ. והוסיף במוסגר, ומה שמבואר בספרי הפוסקים בסימן תס"א סעיף ד' שרק בדיעבד יוצאים ידי חובה במצה שרויה, היינו דוקא בשרייה מרובה שטעם המצה מתבטל על ידה. ע"כ:

ותמהתי בזה כדלעיל דלא נזכר כלל בדברי המג"א טעמו, ומנ"ל דמשום ביטול טעם מצה קאתי עלה. ועוד,

לכאורה לא שייך כלל לומר טעם זה, דהא המג"א לא הביא דין זה בתור חידוש שלו או אפילו של-הרי"ף, שאז נוכל לומר דהרי"ף חשש אף בזה משום טעם מצה. אלא דקדק המג"א שכן היא כוונת הברייטא המובאת בגמרא, והתם פסול דטעם מצה שייך לרקיק המבושל שאין יוצאין בו לרבי יוסי כמבואר בברכות לח, ב. ואם היה שייך פסול זה אף ברקיק השרוי, אף בזה היה פוסל רבי יוסי. ומדאסר במבושל והתיר בשרוי, ש"מ מבושל נתבטל מטעם מצה, והשרוי לא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה מהו טעמו של-המג"א, וממילא אין הכרע באיזו שריה אסר:

וכשהצעתיו קושיות אלו לפני רבינו שליט"א, זכיתי לתשובתו הרמה, דריהטת הפוסקים הוא לאסור ריקן המבושל משום טעם מצה, כמבואר למעיין בלשונם, וממילא פשוט דכ"ה כוונת המג"א:

וז"ל התשובה, דבר זה למד מענינו שאיסור השרייה לכתחילה הוא משום ביטול טעם מצה, כי סביבות העניין הלז הוא הנדון בגמ' ובפוסקים וכו'. וכן הלאה מה שדנו הפוסקים בשרייה בחמין, ביין, משקין ומרק, השאלה בגדר הביטול, כי הטעם השני מתגבר על טעם המצה, או מתערב בו ומשנה אותו. לכן אף שבמג"א לא נזכר הטעם, מ"מ פשוט הוא ולא הוצרך לכתבו:

ואם רצונך מפורש, הנה הוא יוצא ממה שכתב הב"ח על הטור שם בסי'

תס"א, לגבי שרייה בחמין, דאפי' בכלי שני שאינו מבשל ליכא טעם מצה, והובא ג"כ בכה"ח שם ס"ק ע"ה. ובמשנ"ב ס"ק י"ח, אם מותר לשרות המצה בשאר משקין וכו', י"א דאסור לפי שהן מפיגין את טעם המצה וכו' יעו"ש. הרי ברור שכל הנדון מצד זה וכו'. עכ"ד:

ואחר ההתבוננות, הלא המה דברים נכוחים. ואע"פ שיש עוד שני טעמים בסוגיא זו, מ"מ הפוסקים שהחמירו בסוגיא זו, משום טעם מצה נגעו בה וכמש"כ לעיל אות ח', ולדידהו כ"ה ריהטת הסוגיא, ולכך לא הוצרך המג"א לפרש כוונתו. וכעת התבוננתי דביותר יש מקום לומר כן בדעת המג"א, דהלא המג"א הוכיח את דינו גם ממשמעות דברי הרי"ף, והלא הרי"ף ס"ל לאסור משום טעם מצה, ואם איתא דכוונת המג"א לאסור מטעמא אחרינא הו"ל לפרש ולבאר איך יעמיד דין זה לשיטת הרי"ף. אלא ע"כ דכוונתו כטעמו של הרי"ף משום טעם מצה:

ועל מה שהקשיתי מהסוגיא, השיבני רבינו שליט"א בזה"ל, לפי שדרגות דרגות יש בביטול הטעם, כולו לגמרי, חלקו, או מקצתו. דלר' מאיר דווקא במבושל שנימוח אין י"ח, כי אז הלך טעמו. אבל כשלא נימוח אף שמבושל והלך רובו, לית לן בה, שסוף סוף יש טעם מצה, וכ"ש שריה. ולר' יוסי אפילו במבושל שלא נימוח לא יצא, אבל בשרוי יוצאין בדיעבד, כי נשאר קצת טעם, וסגי בהכי. עכ"ד:

ובאמת כבר נתבאר כדברים האלה לעיל אות ד' (במוסגר, בשם הכותב סופר) דהא דבטל טעם מצה אין הכוונה דבטל טעם מצה לגמרי, דא"כ נמצא דנחלקו ר"מ ור"י במציאות, אלא דע"י הביטול נקלש טעמו, ונחלקו אי כה"ג חשיב ביטול או לא. וממילא שפיר י"ל דדרגות דרגות יש בזה, ובוודאי דאף בשריה נקלש טעמו קצת וכבר לא מורגש כ"כ טעם מצה [א"נ לא מורגש שנעשה זה באפיית קמח ומים בלבד, וכדלעיל שם], וזה אף לרבי יוסי אינו פוסל, אבל כבר אינו הרקיק שיש בו לגמרי טעם מצה, ואנן טעם מצה בעינן וליכא כ"כ: **ומעתה** יש מקום לומר, דשיעור השריה הפוסלת לכתחילה, היינו דווקא שריה המבטלת לפחות במעט את טעם המצה, וממילא דייק רבינו שליט"א דבלחלוח ושריה מועטת אין לאסור:

והנה עוד הוסיף לי רבינו במכתבו בזה"ל, ודברי רבינו מנוח שמותר להטביל (הובא במשנ"ב שם וכה"ח ס"ק מ"ח) לא תידוק מיניה דטפי מהטבילה לא, כי נדונו הוא להטביל במי פירות, ואנן במים עסיקינן, לפיכך מותר אפילו לחלוח. עכ"ד:

ודברי רבינו מנוח (פ"ו מחו"מ ה"ו) כבר הביאם רבינו שליט"א בפירושו לאגדתא דפסחא פרי עץ חיים דף שע"ב, ונתבארו ביותר בפ"ח מחו"מ ה"ח, שם ביאר רבינו מנוח את שיטת הרמב"ם דמטבילין מצה בחרוסת, ולא חיישינן שמא תבטל החרוסת טעם המצה,

טעמה, ש"מ דאף להמג"א הטיבול מצד עצמו לא חשיב שריה, וא"כ במים לכו"ע שרי. וא"כ ממילא פשוט לדינא דשריה קלה ממש רגע כמימריה דהוי כטיבול שרי. אך עכ"פ ראייה על יותר מזה ליכא מהכא, אלא בסברא, וכמש"כ רבינו שליט"א לעיל:

ועוד הוסף רבינו שליט"א, "ומ"ש ערוה"ש סוף ס"ח מי שיכול לאכול יבש לא הותרה לו שרייה, דעיקר טעם מזה ביבשות ע"כ, נלע"ד ביבשות לאו דוקא ממש, ואפילו יצא מגדר כוסס, שאינו נפרך ונשבר, מ"מ שרי לכתחילה", ורק שרייה מרובה היא המבטלת טעם מזה, ולהכי עדיף למיכל ביבישתא וכדלעיל אות ח':

נמצא לדינא, דרמיק השרוי דעת המג"א שאין יוצאין בו לכתחילה, ולזקן או חולה דעת רוב האחרונים דיש להעדיף אופן אחר כגון שיפוררו להם המצה עד דק ויאכלוה. וכיוון דמסתברא מילתא דטעמו משום ביטול טעם מזה, ממילא חבריע רבינו שליט"א דחיינו דדוקא בשריה מרובה, אבל לחלוח המצה במים בוודאי לא מבטל טעם המצה:

וממילא אודות מה שנחגו לשרות המצות לרכבן, יתכן ולא סבירא להו כלל האיי דינא דחדית לן המג"א, ומהנך קושיות דלעיל. ולדברי רבינו שליט"א א"ש מנהג זה אף לדעת המג"א, דשרייה מועטת לית לן בה:

כדאמרינן במרור דהחרוסת מבטלת הקפא שבו. ותירץ דטעם המצה חזק יותר מטעם הקפא ולא יתבטל בטיבול, ועוד דלא ישהה אותו בטיבול זה, ומרור היינו שמשהה אותו בחרוסת. "ותו, מאן לימא לן דמבטל ליה למצה, ומי עדיפא מזה מפסח שהיו מטבילין אותו בחדרל וכיו"ב (עי' פ"ח מקר"פ ה"ח) ואין בזה משום ביטול טעם, וה"נ לא שנא. ואם בבשר הפסח שהוא דבר לח ומקבל כל טעם לא חיישינן לביטול, כ"ש בדבר שהוא יבש כגון מזה דליכא למיחש לבטול". ע"כ:

והיינו אף לשיטתו דלעיל אות ה' דמשום טעם מזה פסלינן רקיק המבושל וכדעת הרי"ף והרא"ש, מ"מ טיבול שרי, דאינו מבטל טעמו. וביאור הדבר, דכל שלא נספג ונבלע החרוסת במצה, אינו משנה את טעמה, והרי היא בעינה. ואין דין לטעום את המצה, כדאמרינן בלע מזה יצא, וכדלעיל אות ז'. משא"כ בשרייה ס"ל דהטעם נקלט במצה עצמה ומשנה את טעמה. ועיי"ש עוד היטב בדברי רבינו מנוח שהאריך קצת בזה:

והמג"א (סק"ז) פליג בשם מהרי"ו, וטעמו דנהי דקרבן פסח שרי להטביל בשאר משקין, מזה אסור, דשאני פסח דנפיש טעמיה, ולכך אין להקל אם לא לחולה. ועי' שעה"צ סקל"ב. ואף איהו לא דן לאסרו [לכתחילה, דבדיעבד לכו"ע יצא כדכתב המג"א להתיר בחולה] מדין עצם הטיבול, אלא מדין המשקין שמפיגין

דברי חפץ



חכמה ומזסר



מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

סגולת הציצית להציל מעבירה*

יוסף ניצול מן העבירה, בצירוף שראה את הציצית שבבגדו ♦ בעניין נתן דוציתא ♦ טלית קטן, האם היא מתחת כל המלבושים, או מעליהם ♦ יוסף נס לשוק בלא לבוש ♦ מקורותיו והעתקותיו של מעשה עוקבא ב"ר אדא ♦ לשון נקייה ♦ מעשה באדם שהיה זהיר במצות ציצית ♦ דין גיור לשם אישות

ידועים דברי חז"ל בגמ' סוטה דף ל"ו ע"ב ובכמה מדרשים, לגבי האמור ביוסף הצדיק עם אשת פוטיפר ותתפשהו בבגדו וגו' (בראשית ט"ל, י"ב), שנראית לו ליוסף אז דמות דיוקנו של-אביו, ועל-ידי זה ניצול אותו צדיק מן העבירה. וכבר נתבאר עומק העניין בזה בהרחבה בס"ד לעיל על פסוק ויוסף הורד מצרימה:

ושמא יש לומר כי בגדו זה, היינו שיש בו ציצית, ובזכות זה גם-כן ניצול. דהיינו שבצירוף ראייתו את הציצית, נתעורר שלא להיכשל בעבירה, וכמו שנאמר (במדבר ט"ו, ט"ל) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי'. וכאותו מעשה שהובא בגמ' מנחות דף מד. באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית וכו' אף הוא עלה לישב ערום כנגדה ובאו ד' ציציות וטפחו לו על פניו, נשמט וישב לו ע"ג קרקע וכו'. וכדלקמן ד"ה ונקדים. אלא שכאן ביוסף קודם שפָּשְׁטו שבר את יצרו, ואותה רשעה לא הניחתו ותפסתו בבגדו זה. וע"ע בדברינו לקמן בסמוך ד"ה והשוואת, ובפרשת ויחי על פסוק הנה בנך יוסף בא אליך, ופרשת בלק על פסוק ויקרב אל אחיו את המדינית ד"ה ולגבי:

* המאמר דלקמן, הוצאתי מתוך ספרי הקטן נפלאות מתורתך על התורה אשר עודנו בכתובים, בפרשת וישב. כמה תלמידי חכמים עברו עליו והגיהוהו, כגון המובא לקמן הערות כ"ד ח"פ ק"ב ק"ח, ובד"ה ואולי. **בראותי** גודל התועלת היוצאת ממנו, לחיזוק עסק התורה והתרחקות מדבר עבירה ואביזריהו דעריות, בפרט בזמנינו כהיום שענייני הצניעות והקדושה ירדו פלאים וצריכים חיזוק גדול ועצום, וגם אברכים בעלי תורה מבני עלייה ויראי ה' שמסרתיו לעיונם נתפעלו מאד לטובה ממעשה עוקבא בר רב אדא דלקמן, וממה שביארנו עליו בס"ד, אמרתי לא עת לחשות עד שיגמר כל הספר בשלמותו, אלא נזכה את הרבים לפרסם עניין נחוץ זה, כבר עתה. אשמח לקראת הערות והארות נוספות מקוראי החוברת, הן בכתב והן בעל-פה, מנייכו ומנאי מסתייעא מילתא, ורווחא שמעתא. וחפץ יי' בידינו יצלח:

שוב זכיתי ומצאתי שכן פירש במנחה כלולה וז"ל, **בבגדו**, בארבע כנפות של-ציצית וכעובדא דנתן צוציתא עכ"ל. [הובא בתו"ש סוף אות ק', ובמנחת יהודה דף קס"ט ע"ב. אך הוסיף שם המנח"י להביא פירושים אחרים שביקשה להסיר ציציותיו וכו']. וכן כתב בספר נועם מגדים פרשת שלח, הובאו דבריו בקונטרס אחרון לספר טעמי המנהגים דף ת"ה אות תתקמ"ז, שיוסף הצדיק ניצל מחטא על-ידי מצות ציצית, וכאשר סיפרו לנו חז"ל במנחות מאדם אחד שנדמו לו הציציות כארבעה עדים וכו' יעוש"ב. ברם הרב מנחה כלולה במחכת"ה נראה שנתחלף לו שמו של-אותו אדם, משום דסבר "דצוציתא" על שם הציצית. ולא היא. אלא נתן דצוציתא הגם שניצול אף הוא מן העבירה, אבל עניין אחר היה עמו, ונקרא כן על שם ניצוץ של-אור לפי שהיה נר דולק בראשו כדאיתא בפירש"י שבת דף נ"ו ע"ב (ויעויין שם בספר אמרי שמאי) וסנהדרין דף ל"א ע"ב, או על שם שאחזו מלאך "בציצית" ראשו וכו', עיין סדר הדורות חלק ב' שלהי אות נ', ובדברינו להלן פרשת ראה על פסוק כי יהיה בך אביון, ד"ה וכל העניין. ואכן במדרש הגדול איתא במעשה של-אותו אדם שבגמ' מנחות שהיה זהיר במצות ציצית כנזכר לעיל, ששמו היה נתן, וכדלהלן בפרשת שלח-לך על פסוק וראיתם אותו וזכרתם ד"ה עוד. ולפי מה שנביא בס"ד לקמן ד"ה והמעשה, היה שמו עוקבא:

(ב) ומובן מהמעשה הנזכר לעיל, שהטלית היה הבגד האחרון על גופו, ומזה למד בעל טור ברקת שהטלית קטן יהא תחת כל המלבושים כולם [ועיין מה שכתבתי על זה בתשובתי עולת יצחק ח"ב סימן י"א אות ד' ד"ה שוב וד"ה יש, ובשולי המעיל הלכות ציצית סימן ב' אות ט"ל דף ע"ז. אמנם לפי שתי נוסחאות במעשה שנביא לקמן הערות נ"ט וס"א מוכח להיפך, שהציציות היו מעל הבגדים], וכזאת יש לומר גם בנדון דידן לגבי יוסף:

מעשה יש לנו להבין שזוהי כוונת המקרא דלקמן (פסוק י"ג) **ויהי בראותה כי עזב בגדו בידה וינם החוצה**, ר"ל שיצא כך ערום מבלי לבוש ושום כסות. וזהו שגרם לאותה רשעה לשקר ולומר שהוא בא לאנסה, כדי להצדיק את עצמה, וכמו שנאמר (פסוק י"ד) **ותקרא לאנשי ביתה וגו'**, כיון שבודאי ראוהו בני-אדם רץ כך ברחוב [ותרגום **ויצא החוצה**, לשוקא, דהיינו מקום שמצויים בני-אדם, וכמ"ש בס"ד לקמן על פסוק ויעזוב בגדו בידה] בודאי דברים בגו, על כן מיהרה להקדים עלילתה. אבל לולא זאת מי הכריחה, ואדרבה עדיף היה לה לשתוק שמא לא יתגלה העניין, ועי"ז אפשר שתוכל להשיג תאותה מיוסף בפעם אחרת. [אחר-זמן ראיתי כי עיקר דברינו, כתובים כבר בקצרה במעם לועז דף תש"ה על פסוק ט"ו, **ויהי כשמעו כי הרימוני וגו'** והראיה שהוא ערום ע"כ. וכן משמע ממה שכתב הר"י פינטו בפירושו לעין יעקב סוטה דף לו: ד"ה מלמד שעלו למטה שניהם ערומים. ושוב ראיתי להרי"ף הנזכר בפירושו על התורה הנקרא כסף מזוקק דף מ"ז ע"א שכתב כן בהדיא וז"ל, מה שאמרה עוד (לקמן י"ד) **בא אלי לשכב וגו'**, הוא שנתנה

טעם לדבריה. שלא יאמרו השומעים אס-כן מהיכן בא בגדו אצלה, כי בגדה היה לו להיות בידו. לכך אמרה **בא אלי לשכב עמי** והפשיט בגדיו לשכב ערום עמי. **ויחי בי הרימותי קולי**, ברח כמות שהיה בלי בגד, **ויעזוב בגדו אצלי עכ"ל**. ובתורתנו הקדושה לא נכתב זאת בהדיא כי נס ערום, מפני כבודו של צדיק. והדברים נפלאים:

וזה היפך מהרי"ק במרפא לשון שביאר אליבא דתרגום אונקלוס דקאי על הלבוש העליון בלבד. כי הוא נתן טעם לגירסתינו בתרגום בכל העניין דידן לבושיה הבי"ת בקמץ, לא לבושיה בוא"ו ושורק [כמו שהוא רגיל בתרגום בשאר כל המקומות, כגון את בגדי עשו (לעיל כ"ז, י"ד) לבושי, בגדי שש (לקמן מ"א, מ"ב) לבושי דבוק. יב"ן] לפי שיש חילוק ביניהם. לבושיה, הוא שם פרטי בלשון יחיד, ללבוש העליון לבדו, שדרך להשתמש בו להכניס ולישא לפעמים [דהיינו שמשתמשים בו להכניס תוך קפלי חפצים ופירות וכדומה, וכנזכר בספר אבן ספיר חדרי תימן פרק כ"ו דף נ"ח ע"ב, יתקלו בסדין ממתנים עד למטה מהארכובה וכו' מלמעלה כתונת וכו' ועליה עוד אחרת וכו' עוד בגד ארבע כנפות (טלית קטן. ולפי שהוא היה אשכנזי, קרא לו בשם "ארבע כנפות" כמנהגם. יב"ן) מצויצת וכו', ועל גביהם מלמעלה שמלה וכו' אשר תכסה ראשם וגויתם עד למטה, ובארבע הכנפות יתלו הציצית כדת, ומתכסים בה כל היום וכו' ויעשה לכל מלאכה, להביא בה ממכרו ומקנתו מהשוק, גם משא ועצים וכו' ע"כ. ועיין עוד מ"ש בס"ד להלן בפרשת שלח-לך על פסוק וראיתם אותו וזכרתם ד"ה והנה. יב"ן]. אבל לבושיה, הוא שם כללי לכל המלבושים של-כל גופו. אס-כן לא יתכן לתרגם **ותתפששו בבגדו** ואחדתיה בלבושיה, כי איך תתפששו בכל מלבושיו יעוש"ב. מיהו אף לדקדוקו זה, לכאורה אין הכרח שהכוונה לבגד העליון כדבריו, כיון שעיקר החילוק הוא בין לשון יחיד בלשון רבים, אס-כן יתכן שזה בגד התחתון דוקא. [אבל עיקר דבריו בזה טובים ונכוחים, לאפוקי ממה שראיתי לאחר שכתבתי זאת, שהשיג עליו חכם אחד בזמנינו שלא כדת. ויש להשיב על דבריו, כדלקמן בפיסקת בבגדו]:

ויש להעיר עוד מתפסיר רס"ג כאן **בבגדו**, קמיצה. מה שאין כן בשאר מקומות פתר בגד, תיאב, שהוא לשון כללי. וקמץ, ידוע שהוא כעין שמלה המכסה את רוב הגוף, לא בגד עליון שעל-גבי השמלה כדעת המרפא לשון, וטעמו לפי שבקלות אפשר לשמטו, ומובן מה שנאמר **ויעזב בגדו בידה**. מה שאין כן קמץ, איך יעזבנו בידה, הלא צריך שהוא יפשטנו מלמטה למעלה, מאחר שהוא סגור מלפנים. וכפי הנראה היו בגדיהם עשויים באופן אחר מן הידוע לנו. דהיינו שהיו נפתחים מלפנים, כגון בכפתורים של-זמנינו, או כגון מה שנקרא רִיטְשֶׁאָטְשׁ. ושוב ראיתי כי כן מפורש במדרש לקח טוב הנקרא פסיקתא זוטרתי, וכן במדרש שכל טוב בהאי לישנא, **ותתפששו בבגדו וגו' ויעזב בגדו בידו**, מלמד שהיה בגדו העליון פתוח מלפניו, שהיה לבוש כמו הרוכבים, כמו שאמור על כתנת הפסים (לעיל ל"ז, ג') והיא תִּפְשְׁתוּ מאחוריו, והוא התיר הלולאות מלפניו מן הקרסים ע"כ. ועיין עוד

בפירושי הרמב"ן והר"י אברבנאל, ובדברינו לקמן הפטרת ויחי על פסוק ימי דוד למות ד"ה ובמדרש

ג) והמעשה דלעיל, אינה השי"ת לידי זה מקרוב (אלול ה'תשס"ח, ב'שי"ט) בסגנון אחר לגמרי, שיש בו הרחבה גדולה ועניינים נפלאים ושינויים רבים מאשר בגמרא הנזכרת לעיל, ובספרי סוף פרשת שלח-לך ובמדרשים ובשאר ספרים, בתוך קובץ מעשיות בכת"י ישן נושן שנכתב בתימן לפני כשלוש מאות שנה. ונקרא עניין זה שם, בשם **מעשה עוקבא בר אבא**. [ולפום רהטא לא מצאתי שם זה במקום אחר. ובעירובין דף לד: נזכר רב עוקבא בר אבא, שהקשה על דברי רב נחמן]. אין ספק שהוא אותו מעשה עצמו, אף כי נמצאו ביניהם קצת חילופים, כגון בשם רבו של-אותו אדם (ראב"ע במקום רבי חייא בגמרא) ומקומו (ארם צובה, במקום טבריה שבמדרש הגדול), והרי כיוצא בהם מצויים חילופים אף בין הבבלי והירושלמי והמדרשים, כמ"ש בס"ד לעיל בפרשת חיי שרה על פסוק ויביאה יצחק האהלה ד"ה ולפום. אבל מרוב הזמן, והלימוד בספר זה, קרוע הכת"י וחסר בתחילתו שורה אחת, ובאמצעו שורה ומחצה, וכן המשך העניין לא נמצא. כי הוא מסתיים בתיבות [לקמן ד"ה מה עשה] פתוב לי מה שמך וכו', כיון שהגיע למדינתו, שאל אותו ראב"ע. ותו לא. [מתוך כת"י הנזכר לעיל, נעלה בס"ד גם-כן את המעשה בשני אריות שהיה באשכנז, להלן בפרשת תרומה על פסוק ועשית שנים כרובים ד"ה ובאופן. ואת המעשה דבת רבי עקיבא, להלן במגילת קהלת על פסוק ומוצא אני מר ממות את האשה]. ולאחר זמן מועט, הזמין הי"ת לידי העתק נוסף, שנשלח אלי על-ידי הרב ע' דשא שליט"א (מעיה"ק צפת ת"ו, המוציא לאור ספר ילקוט מדרשים) מתוך הנדפס בהצופה לח"י (בודאפשט ה'תרפ"ה) שנה ט' חוברת ב' מדף קנ"ט, ונקרא בשם **סדר מעשה עוקבא**, מועתק גם-כן מתוך כת"י תימני, מלפני כמאתים שנה [בזמנו הנזכר לעיל]. וראיתי כי נמצאים ביניהם שינויים, מהם כמה נוסחאות טובות יותר בהעתק השני, ומאידך יש שם מקצת חסרונות ושיבושים. אבל שמחתי שיש בו על-כל-פנים המשך המעשה:

ועדיין לא היתה השמחה שלימה, כי גם בהעתק שני זה, לא זו בלבד שמקצת הכת"י היה מטושטש ומחוק, אלא בפרט שנאבד ממנו סופו, ומסתיים בתיבות [לקמן ד"ה נתנו לה] שמו מגמתם לדרך (ב) כפר עוזה וכו' ולא שמענו אם למות אם לחיים. ותו לא. ואחר כמה יגיעות, אורו עיני ורעיוני, להשיג ולראות העתק מקובץ כת"י שלישי שנאמר בו והנה טוב מאד, יען כי שם מצוי כל המעשה מושלם, מתחילתו ועד סופו. ונקרא שם בשם **מעשה עוקבא**. וברוך אל עליון שמסר עולמו לשומרים. לא נזכר בקובץ זה, הכולל כמה עניינים, כגון ספר בן-סירא, שם הכותב וזמנו. בתחילתו העתיק את ספר אורך ימים, וכן מעשה באסטנבול שהיה לישראל בשנת אתתקמ"ב [ה'שצ"א] וכו':

(ד) נפלאות היא בעינינו כיצד הגיע לידי חכמי תימן האחרונים מעשה נפלא ומושלם זה, שלא נמצא בשאר ארצות, ועיין מ"ש בס"ד בכגון דא להלן בריש פרשת במדבר על פסוק וידבר י"י אל משה במדבר סיני ד"ה כיון, לגבי מעשה דרב סליק. לא נזכר גם-כן מיהו שכתב אותו לראשונה. ולמרות שמצאנוהו בשלושה כת"י, מכל-מקום לא ראינו ולא שמענו אודותיו מאומה עד היום:

מתוך המעשה מובן שאירע בזמן חז"ל בעלי הש"ס, כפי היוצא משמות התנאים או האמוראים, שנזכרו בו, הלא המה **עוקבא בר רב אדא, ראב"ע** (עיין לקמן הערות י"ט ק"כ), **רב עולא** (ד"ה מיד), **רבי עקיבא** (מובא בהערה ק"כ), **יועץ** (נ"א יעבץ) **בן ברכות בן אלעזר בן אלקנה** (נ"א בן צדקה) **מכפר עזה** (נ"א עוזה), **בית-דינו שלירבינו יחיאל בן עמיאל בן ציצת הכסף** (עיין ד"ה אמרו, וד"ה נתנו). וכפי האמור לעיל (ד"ה והמעשה, וכן לקמן ד"ה ונקדים) הוא מקביל למעשה זה, הנזכר בגמרא בזמן רבי חייא. אבל על-כל-פנים נראה כי הוא לא נכתב אז בזמנם, לפי שיש בו כמה סגנונות שאינם מדרך חז"ל, ובפרט שישנם לשונות שניכר כי הושפע הכותב מלשון ערבי, או מסגנון יהודי תימן. אמנם אפשר שלשונות אלו אינם אלא מהמעתיקים התימניים האחרונים, שלא מצאו לנכון להקפיד בכי האיי גוונא להעתיק בדיוק את אשר לפניהם. כגון, **נתחסרו "עליו" עשרה שבטים** (מובא בהערה צ"ה במובן ממנו), **אל תקצר פימי** (ד"ה מיד, והערה ק"ח שם. במובן את ימי), **נלך בה** (בהערה קי"ט. במובן נולך אותה), **"אתן" לכם סוד בתי** (בהערה קמ"ד. שאינו לשון מתנה, אלא דיבור, כמו אגיד):

נמצאים בו מטבעות-לשון מיוחדים, שלא מצינו להם אח ורע, כגון **גער בו יצרו** (ד"ה אחר-כך) במובן נתגבר עליו יצר הרע. **להצטלל בצילכם** (מובא בהערה ק'). **יצאת מתחת ידו** (מובא בהערה ק"ט) במובן אביו מולידו. **לא לקח בתוליה** (בהערה קס"ב). **הפטדה החמודה. נזר ישראל ויהודה** (ד"ה אמרו). **לא מצא מקום ביאה** (ד"ה בחד). ויש עניינים שאינם מצויים, כגון **שדורש אל תקרי לבית יעקב** (שמות י"ט, ג') **אלא לבית יעקב**, כיעויין שם בהערה קצ"ז ד"ה ויש, ועיין עוד הערה צ"ה והערה קכ"ב:

דרךבו לתפוס לשון נקייה מאד, כגון **ביקש לעשות שלא-כדין** (ד"ה אחר-כך, ועיין גרש ירחים למהרא"ל צונץ פרק ששי דגטין דף סד. ד"ה בתוספות ד"ה תינח), **מטה שאישן אני ואתה עליה** (שם). וכן מובא בהערה ק"ט, **רוצה לישן על מטה אחת**). **חלין בגדיו, חלצה בגדיה** (שם) לא כבגמרא ובשאר ספרים, שהזכירו ערום וערומה, כדלקמן ד"ה ונקדים. ועיין עוד מדרש אשת חיל על פסוק (משלי ל"א, כ"ב) **מרבדים עשתה לה. ארוד-אזנים** (ד"ה יצאה), כינוי לחמור. ואני בעניי הוספתי לתקן עוד כמה תיבות, ליתרון נקיות הלשון, כיעויין בהערות קכ"ג וקל"ג:

ולא לחנם קרא אותו בעל ההעתק השני הנזכר לעיל בשם **פֶּדֶר** מעשה עוקבא, כי אכן פרטי המעשה משתלשלים והולכים, ומשתלבים מעניין לעניין, בסידור נאה בזה אחר זה. וזהו שליל פסח נקרא בשם ליל הַפֶּדֶר, לפי שכל סדריו קבועים וערוכים בזה אחר זה, כל-שכן לפי מה שכתב הבית יוסף באורח-חיים ריש סימן תע"ה שאין לכוון בנטילת ידים דטיבול ראשון דכרפס שתועיל גם לטיבול שני דמצה, כדי שלא לבטל תקנת חז"ל שיש ליטול בליל פסח שתי פעמים יעו"ש. וממנו למד מהרי"ץ בהקדמתו לסדר אגדתא דפסחא ד"ה עוד ראיה, לעניין ברכת בורא פרי הגפן אז על כל כוס וכוס בפני עצמו יעו"ש"ב. ובמ"ש עוד בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד' סימן ד"ה אמור, לעניין סדר האשמורות:

(ה) ונקדים להביא תחילה את סגנון המעשה המקוצר, כפי שהוא ידוע מהגמרא מנחות הנזכרת לעיל, כדי להבחין בקל בהפרש הגדול שביניהם. ונביא אותו כפי שהעתיקו מהר"ד עדני במדרש הגדול פרשת שלח-לך דף רנ"ט ר"ס וז"ל, תנו רבנן. מעשה באדם אחד ונתן שמו*, שהיה זהיר במצות ציצית. פעם אחת שמע שיש זונה בכרכי הים^ב, שהיא נוטלת ארבע מאות זהובים^ג. שלח לה וקבעה לו זמן. כשהגיע הזמן, הלך וישב על פתח ביתה. נכנסו ואמרו לה, אותו אדם ששיגר לך ארבע מאות זהובים, בא וישב על הפתח. אמרה, יכנס. נכנס, הציעה לו שבע מטות, שש של-כסף והשביעית של-זהב. ובין כל אחת ואחת ספסלה של-כסף, ועליונה של-זהב. עלתה וישבה לה על גבי העליונה ערומה. אף הוא עלה לישב אצלה ערום. באו ארבע ציציותיו וטיפחו לו על פניו. נשמט וישב על גבי קרקע. אמרה לו, גִּפְהַ שְׁלִירוּמִי^ד שאני מניחתך עד שתאמר לי מה מום מצאת בי. אמר לה, העבודה שלא ראיתי אשה יפה כמותך. אלא מצוה אחת ציונו הקב"ה וציצית שמה, וכתוב בה אני י"י אלהיכם (במדבר ט"ו, מ"א) שתי פעמים, אני שעתיד ליפרע, ואני שעתיד לשלם שכר טוב. עכשיו נדמו לי בארבעה^ה עדים. אמרה לו, העבודה^ו שאני

א עיין לעיל ד"ה שוב: **ב** עיין לקמן הערה ל"ז ד"ה ובסגולת: **ג** עיין לקמן הערה מ': **ד** בגמרא ובספרי איתא נכנסה שפחתה ואמרה, ועיין לקמן הערה ס"ד: **ה** כן הוא גם בעין יעקב. ובספרי, ספסלין. ובגמרא הגירסא פולם. וכעין זה איתא במדרש הגדול עצמו בפרשת שמות דף ס"ט לגבי רבי עקיבא, שלא נפטר מן העולם עד שהיה עולה למטתו בסולמות של-זהב: **ו** נוסחא אחרת, וְעָלִיו נָר: **ז** פירש רש"י שנשבעה בחיי מלך רומי, לישנא אחרינא עבודה זרה יעו"ש, ולקמן הערה ל"ז: **ז** * צ"ל פֶּאֶרְבַּעַה: **ח** בגמרא ליתא הכא תיבת העבודה, אבל ישנה גם בספרי ובעין יעקב. ותחילה נשבעה בגפה של-רומי. אך אחרי שהגיד לה כח המצוה, גמרה בליבה להתגייר ופרשה מעבודה זרה, ונשבעה בעבודה [של-בית-המקדש כידוע. ומהרש"א בשבת דף קכז: פירש שהרמז לשם הוי"ה ברוך הוא, שנקודות תיבת עבודה הן נקודות של-שם ה' יעו"ש, דהיינו שוא חולם קמץ. כי הפתח שנצטרף עם השוא תחת העי"ן, אינו אלא מפני שהיא אות

מניחתך עד שתאמר לי שמך, ושם עירך, ושם רבך, ושם מדרשך שאתה לָמֵד בו תורה. כתב ונתן בידה. עמדה וחילקה כל נכסיה, שליש למלכות, שליש לעניים^ט, ושליש נטלה בידה, חוץ מאותן המטות^י. והלכה לארץ ישראל, עד שבאת לטבריה^{יא} לבית מדרשו של רבי חייא^{יב}. אמרה לו, רבי, צִנָּה עָלַי ויעשוני עֲבָרָה. אמר לה, בתי, שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים. הוציאה כתב מידה, ונתנה לו. אמר לה, לכי זכי במקחך^{יג}. אותן מצעות שהציעה לו באיסור, הציעה לו בהיתר. זה מתן

גרונית כידוע. ואכן בניקוד העליון הבבלי, אין הפרש בין צורת ניקוד שוא לצורת ניקוד שוא-פתח, ושניהם באותו אופן, דהיינו קו משוך, ואכמ"ל. יב"ן] כאשר נשבע הוא עצמו לפניה. ורמזה לו בזה, שהיא מוכנה להתגייר. עיין להגרי"ח בבן יהוידע שם, ובמ"ש בס"ד לקמן הערה ע"ג ד"ה וטעם: ט למלכות, כדי שלא יעכבוה שלא תצא משם, כי היו נזקקים לה לדבר עבירה. ולעניים, כדי שתגן עליה מצות הצדקה, עיין בן יהוידע שם. ורש"י פירש שליש למלכות, שיניחוה להתגייר ע"כ. וקצת קשה לכאורה לדבריו כיצד יודע להם שהיא מתגיירת, הלא ארץ ישראל רחוקה משם. ואם מפני יפיה שלא נמצא כמותה, היה לה פרסום גדול, וחששה שיודע להם מקומה אף ממרחקים, או שיחקרו אחריה ובפרט שהם שלטו אז בארץ ישראל (וכעין שמצינו בעבודה זרה דף יא. באונקלוס כשנתגייר, שלח אחריו קיסר רומי גדודים להחזירו. ובתנחומא פרשת משפטים אות ה' איתא שדנו אם להרוג את עקילס מפני שנתגייר), הלא מעת שתתגייר תהא צנועה ובלתי נראית. ויש לומר כי עדיין לא היתה יודעת דרכי הצניעות של-בנות ישראל: י קאי אדלעיל, חילקה כל נכסיה, חוץ מאותן מטות. ובגמרא הגירסא, חוץ מאותן מצעות. ועיין לקמן הערה ק"ט: יא בגמרא ובעין יעקב ובספרי ליתא לטבריה, ועיין לקמן הערה ט"ז: יב התוספות במנחות שם ד"ה לבית, כתבו דבתוספתא גרסינן לבית מדרשו של רבי "מאיר" יעו"ש. וכן הוא בילקוט שמעוני סוף פרשת שלח. ועיין לקמן הערה י"ט: יג אעפ"י שאין מקבלים גרים לשם אישות, כדאיתא ביבמות דף כ"ד ע"ב [וכן פסקו הרמב"ם בפרק י"ג מאיסורי-ביאה הלכה י"ד והשלחן ערוך ביורה-דעה סימן רס"ח סעיף י"ב שאיש הבא להתגייר, בודקים אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. ואם אשה היא, שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל. ועיין עוד לקמן הערה ק"ב], וזהו ששאל אותה רבי חייא שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים. מכל-מקום כשקרא מה שכתוב בכתב שהוציאה, סיפרה לו כל המאורע, שלשם-שמים היא מתכוונת בנישואין אלה, לפי שראתה ושמעה נס גדול של-חומר מצות ציצית, שטיפחו לו ארבע ציציות על פניו, כן מבואר בפירוש רש"י ובמהרש"א. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת שלח-לך על פסוק וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות י"י ד"ה אכן. והגרי"ח בבן יהוידע כתב שהיא לא נתכוונה לקחת אותו תלמיד, אלא רק להתגייר. אך רבי חייא ראה ברוח הקודש שכך רצון שמים שתינשא לאותו תלמיד, כדי לפרסם כח המצוה אשר על ידה בא הדבר לידי כך יעו"ש. נראה שהוקשה לו לדברי רש"י ומהרש"א שזה מפני הנס הגדול שאירע, אם-כן אין הבדל אם תינשא לאותו תלמיד דוקא, העיקר יהודי, והדרא קושיא לדוכתה שאין מקבלים גרים לשם אישות. לכך תירץ כי אכן לא היתה מגמתה לנישואין כלל, לא

שכרו בעולם הזה. לעולם הבא, על אחת כמה וכמה, לכך נאמר בסופה (שם) אני י"י אלהיכם עכ"ל מדרש הגדול:

ומעתה נעלה כאן את המעשה במלואו, לפי כת"י שלישי המושלם הנזכר לעיל. ובשולי הדפים, מלבד הביאורים וההערות, נוסיף את חילופי הנוסחאות שבשני כת"י הנוספים. ודוקא אותם שיש בהם איזה שינוי משמעות, אפילו קל, ולא שינויי סגנון בעלמא. וכל-שכן טעיות ושיבושים שבכת"י השני, שאין צורך ותועלת להביאם, ומסתברא כי מקצתן אינן אלא שגיאות המדפיס. לא שיניתי מסגנון כתיבתם להוסיף יודיין בתיבות כגון **בִּי** (ד"ה אחר-כך, וד"ה מה. במקום **בָּךְ**), **לִי** (ד"ה לאחר. במקום **לָךְ**), **בְּתִי** (ד"ה יצאה. במקום **בְּתָךְ**), **עָמִי** (ד"ה אמרו. במקום **עִמָּךְ**), נראה שהיו קוראים אותן בחירק, כמו שנקדנו כאן, על-דרך שגם אנו גורסים בכרכת הלבנה, ברוך יוצריך, ברוך עושיך וכו', וכבר דנו בזה. ועיין עוד בדברינו להלן במגילת קהלת על פסוק ומוצא אני מר ממות ד"ה מטבעות:

עם אותו אדם ולא עם אחר, רק להתגייר. ומה שבאה לבית מדרשו של-רבי חייא דוקא, מפני שלא הכירה בית-מדרש נוסף. אלא שרבי חייא מדנפשיה ראה לעשות כך ברוח הקודש, כדי שעל-ידי זה יתפרסם כוחה הגדול של-מצות ציצית, שהצילתו מן העבירה. ושאותן מצעות יקרים שהציעה לו באיסור, תציע לו בהיתר. וזה הרי לא שייך אלא אם-כן תינשא לו. **ונראה** לענ"ד עוד דמהאיי טעמא גופיה, המשיכו להשתמש באותן מצעות עצמן, הגם שלכאורה נראה דעדיף טפי היה שלא ישתמשו בהן יותר, אלא ימכרו אותן לגויים (או לכל הפחות למי שאינו יודע ששימשו לעבירה), משום הטומאה הרוחנית הדבוקה בהן, וכדי שלא יזכירו להם העוונות הראשונים. ומעין שאמרו בסנהדרין דף כה: דמאימתי הויה חזרתן בתשובה של-משחקי בקוביא, משישברו את פספסיהן ויחזרו בהם חזרה גמורה וכו'. אלא מפני שיהא על-ידי זה היכר גדול לכח המצוה ופרסום שכרה לרבים. **אבל** לפי סגנון המעשה המורחב שנתגלה לנו בכת"י, וכפי שנעתיק בס"ד לקמן ד"ה באותה, וד"ה מיד, מתבאר בהדיא שכוונתה היתה להינשא לו, דלא כבן-יהודה. [חייא] גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד יעו"ש. וגם מבואר כי לא היא סיפרה לו כל המאורע כפירוש רש"י ומהרש"א, אלא הכל היה רשום בכתב אותו תלמיד שהוציאה לו וכדלקמן הערה ע"ג. וברור שלא היה לפניהם מעשה זה, לכך פירשו מה שפירשו. ומה שהיתה חפצה להינשא לו דוקא, אעפ"י שמצד הנס שנעשה יכולה היתה להינשא לכל יהודי אחר, י"ל כי זה מפני שראתה עוצם יראת שמים שהיתה בו, שנרתע מהעבירה אף שהכל היה מוכן ומזומן. **אך** בפרט אחר נצנצה בהגרי"ח רוח הקודש, בזה שכתב שרבי חייא ראה ברוח הקודש שכך הוא רצון שמים שתינשא לאותו תלמיד. שהרי כעין זה מתבאר מהמעשה בסגנון דלקמן, שידע הרב שהיא יהודית, ואינה צריכה להתגייר. שלולא זאת היה אותו תלמיד ממאן לשאת אותה לו לאשה, וכמ"ש בס"ד לקמן ד"ה ואולי. ושמא גם זה נכלל בעניין מה שנוכר במעשה דלקמן (סוף ד"ה באותה שעה) סוד י"י ליראיו:

בהלך משינויי הנוסחאות, ישנן הוספות מאירות עינים, שמן הראוי היה לקבען בפנים, לולא שלא רציתי לערבב, וכמו שיתבאר בס"ד ביתר הרחבה להלן במגילת קהלת על פסוק ומוצא אני מר ממות ד"ה לא נעלם:

וְזָה החילי, בעזר צורי וגואלי:

❧ מעשה עוקבא בר רב אִדָּא ❧

ציצית כוללת תרי"ג מצוות, ומזהירה מן העבירות ❧ אשה שאין כמותה בעולם ❧ נפשו של-עוקבא חשקה בתורה כבן-עזאי ❧ מעלת יוסף הצדיק ❧ ימימה בת יועץ בן ברכות, מכפר עזה ❧ שגעון לתאווה, נהפך לשגעון לימוד תורה ❧ שקר החן והבל היופי וגו' ❧ רוח הקודש לרבי אברהם בן עזריה, כדי שיתפרסם הנס ❧ תועלת פרסום מעשה עוקבא המורחב בזמנינו, לחיזוק מצות ציצית, שבכוחה להציל מנסיונות עיקבתא דמשיחא ❧ עצה להינצל מהרהור עבירה רח"ל

(ו) **מעשה בעוקבא בר רב אִדָּא** ^{טו} שהיה בארם צובה ^{טז}. וכשהגיע זמנו של-אביו ליפטר מן העולם ^{יז}, ציווה את רבי ^{יח} אברהם בן עֲזַרְיָה ^{יט} ואמר לו, רבי,

יד בהעתקה שנייה, **פִּירְב**. וכן הוא גם בהעתקה שלישית זו, לקמן ד"ה נתנו (פעמיים), ובריש ד"ה ובחד. והיינו הך, כמ"ש בס"ד במילי דאבות פרק ו' אות ח' דף קצ"ט פסקת רבי ובבניו: **טו** בהעתקה ב', **אודא** בוא"ו. וכן הוא במובא לקמן הערה כ"ו. ובהא דלקמן ד"ה לאחר, שכתב לה עוקבא בר רב אדא, כתוב בהעתקה ב' בקיצור, בר"א, וממילא אין ראיה כיצד נוסחתו שם. וכיו"ב בהערה ק"ד לעבר"א. **וכפי** הנראה היה גורס האל"ף בשורק ולא בחירק, לכן הוסיף וא"ו. אבל שמא היתה גירסתם אִדָּא בצירי, ונתחלף לו בחולם כגון הא דלקמן הערה קנ"ג: **טז** בהעתקה ב', **במדינת ארם צובה**. ולפי מדרש הגדול המובא לעיל ד"ה ונקדים, היה בעיר טבריה: **יז** בהעתקה א', **וכיון שקרבו ימיו למות**. ובהעתקה ב', **וכיון שקרבו ימי אביו למות**: **יח** בהעתקה ב' אין כאן התואר **רבי**, וכן בסמוך. אבל החל מלקמן ד"ה כיון, ישנו גם שם: **יט** אף שבשלושת ההעתקות כתוב **עֲזַרְא**, תיקנתי מדנפשאי **עֲזַרְיָה**, כדי שלא להתמיה את הקורא. שהרי מכל השמות שבמעשה דלקמן, מוכח שהמעשה אירע בזמן חז"ל. והלא ר' אברהם בן עזרא המפורסם שהיה אחד ממפרשי התורה, לא יתכן שהיה בזמן חז"ל, שהרי הוא חי דורות רבים אחריהם. ועל ר' אברהם בן עזרא נוסף קדום לו, לא שמענו. ועיין עוד בדברינו להלן ריש פרשת וארא על פסוק וארא אל אברהם אל יצחק וגו' ד"ה מאידך, ובמגילת איכה גבי פסוק על זה היה דוה ליבנו ד"ה ובסגנון. וגם הוא ודאי לא היה דר בקביעות בארם-צובה כדמשמע מהמעשה דלקמן, הגם שנדד מארצו ספרד להרבה ארצות, ואף לארץ הודו הגיע כידוע. אלא כנראה שהיה כתוב **בן עזריא** באל"ף, כדרך שיש נוהגים

מִצְוָה אֲנִי אֶת כְּבוֹדְךָ כְּשִׁיבְגוֹר בְּנִי, תִּשְׂאוּ אִשָּׁה הַגּוֹנָה. וּתְלַמְדוּ תוֹרָה כֵּא, וּתְזַהֵר
אוֹתוֹ עַל הַצִּיצִית שֶׁיִּהְיֶה עֵטוֹף בָּהּ, שֶׁהִיא כּוֹלֶלֶת תְּרִי"ג מִצְוֹת כֵּ. אָמַר לוֹ, קִיבִלְתִּי כֵּ.
וְהֵנִיחַ כָּל מִמּוֹנוֹ אֶצֶל רַאב"ע. נִפְטַר רַב אָדָא מִן הָעוֹלָם, וְהָלַךְ לוֹ לְבֵית עוֹלְמוֹ כֵּ.

להחמיר ממדת חסידות, כדי שלא לכתוב יו"ד וה"א בסמיכות, שהוא שם קדוש, כגון
עקביא זכריא סעדיא וכידוע. וטעה המעתיק והשמיט היו"ד מפני קטנותה, ובפרט מפני
פרסום שמו של ר"א בן עזרא. אי נמי היה כתוב ראב"ע בראשי תיבות, ור"ל רבי אלעזר
בן עזריה, או כיוצא בזה, והמעתיק הראשון פתח ראשי התיבות בטעות. ולכן כתבתי
בהמשך ראב"ע, אף כי בכת"י כתוב בכל מקום מלא רבי אברהם בן עזרא. או רק רבי
אברהם, שאז כתבתי ר"א. ובהעתק השני, כתוב עוד באופנים שונים, ר' אברהם בע"ז,
ר' אבע"ז. [נאיתא בגלגולי נשמות להרמ"ע, רבי אלעזר בן עזריה, גלגול עזרא הסופר.
ור' אברהם אבן עזרא, גלגול רבי אלעזר בן עזריה. והובא בסדר הדורות חלק ב' דף ל"א
ע"ד]. ולפי הגמרא במנחות, רבו היה רבי חייא, כדלעיל ד"ה והמעשה, וד"ה ונקדים.
ולגירסת שיטה מקובצת רבי אחיאי, ועיין מ"ש על זה בס"ד להלן בפרשת שלח-לך על
פסוק וראיתם אותו וזכרתם ד"ה וחכם: כ בהעתקה א', ואמר לו, מִצְוָה אֲנִי עֲלֶיךָ.
ובהעתקה ב', אָמַר לוֹ, מִצְוָה אֲנִי עֲלֶיךָ אֶת כְּבוֹדְךָ: כֵּא ר"ל לפני שתשיאו, וכמו שאכן
עשה, וכדלקמן בסמוך: כב בשאר ההעתיקות, תן לו אִשָּׁה הַגּוֹנָה. ותטיל [בהעתקה
ב', ותפיל] עָלָיו אִימָה שְׁכָל יָמָיו יֵהָא מַעוּטָר [בהעתקה ב', מַעוּטָר] בְּצִיצִית, מִפְּנֵי שֶׁהִיא
מִזְהַרֶּת אֶת הָאָדָם מִן הָעֵבִירִית [בהעתקה ב', הָעֵבִירָה], וּמִזְכֵּרֶת אֶת הָאָדָם בְּמִצְוֹת הַתּוֹרָה.
נמצא שהנוסחאות חלוקות אם אמר לו שמצלת הציצית מכל עבירות שבתורה, וכלשון
התורה וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות י"י וגו' ועשיתם את כל מצוותי (במדבר ט"ו,
ט"ל. מ'), או מן העבירה המיוחדת בפרט, דהיינו זנות, וכדלהלן בפרשת חקת על פסוק
נעברה נא בארצך, ד"ה והרווחנו. וכמו שהובא בדברי חז"ל מעשיות שניצולו על-ידי זה
מעבירה זו, וכדלהלן פרשת שלח-לך על פסוק וראיתם אותו וזכרתם ד"ה ומעשה וד"ה
עוד: כג בשאר ההעתיקות, קִיבִלְתִּי עָלָי. ועיין עוד לקמן הערה קנ"ז: כד לכאורה אינו
מובן צורך כפל הלשון. ואכן בשאר ההעתיקות ליתא, וכדלקמן הערה כ"ו. ומצויים עוד
לשונות רבים כפולים במעשה זה, כיעויין עוד לקמן הערות מ"ד, נ"ב, נ"ד, קט"ו, קמ"ז,
קפ"ד, קצ"ו. וְאִוְלִי י"ל שֶׁהוּא מִפְּרֵשׁ בֵּית עוֹלְמוֹ, לֹא עַל הַקֶּבֶר, וְכִמוֹ שֶׁהוּא נִקְרָא בֵּית
עֲלָמִין מֵהָאִי טַעְמָא, אֲלֵא עַל גֵּן עֵדֶן. שֶׁכֵּן לִשׁוֹן זֶה הוּא בִּקְהֵלֶת (י"ב, ה') כִּי הוֹלֵךְ הָאָדָם
אֶל בֵּית עוֹלְמוֹ, וּמִפְּרֵשׁ בְּתֵרֻמוֹ שֶׁם לְבֵית קְבוּרָתָהּ. אֲבָל בְּמִסְכַּת שֶׁבַת דָּף קֵנֵב. מִתְבָּאָר
שֶׁהַכוּוֹנָה לְגֵן-עֵדֶן, כְּדֻמוּכָח מִמָּה שֶׁאֲמָרוּ עַל זֶה כָּל צָדִיק וְצָדִיק נוֹתֵנִים לוֹ מְדוּרָה לְפִי
כְּבוֹדוֹ יַעוֹ"ש. וְדִיּוּקָא נִמִּי הֵכִי מִדְּכֵתִיב הוֹלֵךְ, וְלִקְבֵר הָרִי אֵין הָאָדָם הוֹלֵךְ בְּעַצְמוֹ, אֲלֵא
מוֹלִיכִים אוֹתוֹ. אֲבָל בְּגֵן עֵדֶן שֶׁפִּיר נִחְשָׁב שֶׁהוּא הוֹלֵךְ, לְפִי שֶׁזֶה בְּזִכּוֹת מַעֲשֵׂי הַטּוֹבִים.
וּיְדִידֵי הָרַה"ג מְרַדְּכִי אֲלִימֶלֶךְ שְׁלִיט"א הוֹסִיף בִּיאוֹר, דֵּהֵינּוּ לֹאמַר כִּי כִּיּוֹן שְׂדָאָג רַב אָדָא
לְפָנֵי מוֹתוֹ לְהַמְשֵׁךְ חֵינוּךְ בְּנוֹ, יִזְכֶּה לְגֵן עֵדֶן. מָה שֶׁאֵין כֵּן אֵילּוֹ לֹא הִיָּה דוֹאָג לְחִינוּכּוֹ,
הֵיוּ מַעֲנִישִׁים אוֹתוֹ גַּם אַחֲרֵי מוֹתוֹ עַל הָעֵבִירִית שֶׁעָשָׂה בְּנוֹ, כִּיעוּיִין בְּאוֹצֵר מְדֻרָּשִׁים חֵלֶק
ב' דף שכ"ז בסוף מעשה בשני בני אדם לסטים, שאומר הקב"ה לאביו ולאמו, מפי מה

ישב עוקבא כה אצל ראב"ע ולימדו תורה, עד שבגר עוקבא. אמר לו, בני, נקח לך אשה. אמר לו, הין. שלח ראב"ע שליח לנשים, וקיבצו אותן למקום אחד הבתולות והפנויות. והעלה את עוקבא כנגד הפצוצרה כ. אמר לו, הסתכל בנשים כ. וכל שתכשר בעיניך, נקח אותה לך לאשה. אמר לו, רבי כ, זאת דומה לזאת בעיניה, וזאת דומה לזאת בשערה כט. ואני רוצה ליקח אשה שאין אחרת כמותה בעולם ל: והיה עמהם זקן אחד צרפתי. אמר לו, בני, אם אתה לוקח אשה שאין כיפיה בעולם לא, תהיה זונה לב. ואפילו היא חשובה לג, תהיה זונה בלשון

לא הדרכתם את בנכם בדרך ישרה וכו' עכ"ד: כה בהעתקה א', רב עוקבא, כדלקמן הערה כ"ו. וכן לקמן ד"ה תדע, נזכר בשם רב בהעתקה ג' שבפנים. והתואר רב, הוא על שם סופו שחזר בתשובה, ועסק בתורה הרבה, כדלקמן ד"ה כיון. ועיין עוד הערה ק"כ ד"ה ואולי. גם בכותרת נזכר מעשה עוקבא בר אדא, או סדר מעשה עקבא, כמובא לעיל ד"ה והמעשה. אמנם לפי דברי מדרש הגדול נקרא שמו נתן, כדלעיל ד"ה שוב. ועיין עוד לקמן ד"ה והשוואת: כו כמו גזוזטרא, דהיינו כעין עלייה הנמשכת מהקיר תחת התקרה, גלריא בלעז, עיין בערוך. ועיין עוד לקמן הערה נ"ט. ובהעתקה א', לאחר שנפטר, ישב רב עוקבא עם ראב"ע, והושיב שלחן לנשים [משמע שעשה להן סעודה, ועל-כל-פנים הניח לפניהן מיני מגדים. יב"ן]. והניח הנשואות בפנים [שלא יסתכל בהן. ומה שהזמין ראב"ע גם את הנשואות, נראה דהיינו כדי שלא ירגישו שעשה זאת כדי שיבחר לו עוקבא אשה. יב"ן], והפנויות נסמכו לכותלים באכסדרה, והבנות באמצע. והוא ישב למעלה וקרא לעוקבא. כיון שבא, ישב על הפתח. ובהעתקה ב', לאחר שנפטר רב אודא (עיין לעיל הערה ט"ו), ישב עוקבא עם אברהם בע"ז [דהיינו בן עזרא. יב"ן]. שלחו לנשים והניח הנשואות בפנים, והפנויות נסמכו [כאן חסר במקור. יב"ן] הכותלים באכסדרה, והבנות באמצע. והוא ישב למעלה וקרא לעוקבא. כיון שבא [אל] פתח הכצוצרה: כז בהעתקה א', הסתכל בכל הנשים הפנויות והבנות: כח בהעתקה א', מיד נסתכל ואמר לרב. ובהעתקה ב', מיד נסתכל ואמר ללבו. ואין זו אלא טעות: כט משמע שהיו הפנויות הולכות בגילוי הראש. אבל עדיין יתכן שבצאתן חוץ לבית כיסו ראשן, כי תוך הבית אינו מעיקר הדין. ועיין מ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות מלבושי הנשים וצניעותן סימן ר"ב סעיפים ב' ג', ובספרנו זה להלן בפרשת נשא על פסוק ופרע את ראש האשה. ומסתברא שאין חילוק בין בית שלהן עצמן לבית אחרים, מאחר שסוף סוף אין מצוי שם אנשים כמו בהיותן בחוץ. אף כי מסתמא כיון שיצאו מביתן בכיסוי הראש, לא יסירוהו בהיכנסן לבית אחרים, מאחר שבצאתן יצטרכו לכסותו שוב. ואולי היה רק מעט משערן גלוי, כגון מלפנים או מלאחור, כי גם בזה ניכר השינוי והדמיון, בצבע או בצורה: ל בשאר ההעתיקות, ואני לא אקח אשה שיש [בהעתקה ב' נוסף, אחרת] כמותה. ולפי מה שכתוב לקמן ריש ד"ה תדע, היתה כוונתו בזה לשם שמים: לא בהעתקה א', אמר לו תלמיד אחד צרפתי [ש]היה יושב עמהם, אם רצונך שתקח אשה שאין כמותה. ובהעתקה ב', אמר תלמיד אחד צרפתי [ש]היה יושב עמהם [כאן חסר במקור. יב"ן] אם רצונך שאין כמותה.

בני-אדם^ל. אפילו אדם מתקוטט הוא ואשתו וכועס עליה ואומר לה, אוי שאין את כאשת פלוני, מי יתן וימות בעלה ואקח אותה^{לה}, ונמצאת זונה בלשון בני-אדם. נפנה עוקבא לזה האיש הצרפתי, אמר לו, מה טעם יש לך^ל. אמר לו, מפני שיש אשה בצרפת^ל שאין כיפיה בעולם^{לה}, שהיא לוקחת^{טל} מאתים^מ זוז בשכרה, לא

ואפשר כי זקן ותלמיד, היינו הך, לפי שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, כדדרשי חז"ל בכגון דא בקידושין דף ל"ב ע"ב. בכל אופן, מן ההמשך מתבאר שהיה נשוי ובעל נסיון: **לב** מצד עצמה, כדי להרויח ממון. או מפני שרבים קופצים עליה לפתותה: **לג** ר"ל פְּשִׁרָה. ובהעתקה ב', **הגונה**. ומצינו שיש מפרשים כן, הא דקיימא לן בפסחים דף קח. שאשה חשוכה צריכה הסיבה, דהיינו יראת ה' ומדקדקת במצוות וכו', כמ"ש בס"ד באגדתא דפסחא פרי עץ חיים מהדורא שנייה דף קנ"ה קנ"ו אות ס' ד"ה והפירוש וד"ה ומצאתי. ועיין עוד להלן במגילת קהלת על פסוק ומוצא אני מר ממות הערה ב': **לד** כי חוטאים עמה במחשבתם, אף כי לא במעשה ממש. ויתבאר עוד בס"ד בדברינו להלן פרשת זאת תהיה על פסוק ואיש כי תצא ממנו ד"ה ויש לי. ומצינו שנקראת רחב הזונה, מפני שכל מי ששמע קולה ראה קרי, כדלעיל בהפטרות וירא על פסוק כי איש אלהים קדוש הוא ד"ה על-כל-פנים. [פירוש זה צ"ע. חדא, דאם-כן הכי הוה ליה למימר, ונמצאת זונה "בלב" בני-אדם. ותו, למה נכפל הדבר שוב לקמן בסמוך, ונמצאת זונה בלשון בני-אדם. לכך נראה לענ"ד שהכוונה שתהיה זונה בדיבור של-בני-אדם. ואין הכי נמי, ממילא הם חוטאים עמה במחשבתם. ותני והדר מפרש. כיצד תהיה זונה בלשון בני-אדם. וקאמר אפילו אדם מתקוטט וכו'. ונמצאת וכו', שהרי מדברים עליה דברי זנות. איתמר]: **לה** כלומר שבשעת קטטה וכעס עם אשתו מוציא מה שבליבו עליה. ועיין תמורה דף טז. למה נקרא שמה עֶכְסָה, שמתוך יפיה, כל הרואה אותה כועס על אשתו. ובהעתקה א', **תהיה זונה בלשון בני-אדם**, מפני שהיא נאה, ויאמר אדם, אוי לי שאשתי כעורה, ואינה נאה כאשת פלוני. ובהעתקה ב', **תהיה זונה בלשון בני-אדם**, מפני שהיא נאה, ויאמרו לנשותיהם שאשתי כעורה, ואינה נאה כאשת פלוני [כאן חסר במקור. יב"ן] אומר אם אני טוב, תמות אשתי ואינה נאה כאשת פלוני. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת אמור על פסוק אלמנה וגרושה ד"ה ולמה, וד"ה וכל-שכן: **לו** דהיינו מניין לך, כיצד נודע לך זאת. ובשאר ההעתיקות, **אמר עוקבא לאותו צרפתי, מה הטעם שלך: לז** בהעתקה א', **במדינת צרפת**. ובהעתקה ב', **במדינת הים**. אבל גם לפי נוסחא זו, הכוונה לצרפת, כדלקמן כמה פעמים גם בהעתקה זו. ומובן לפי-זה אף מה שאמרו בגמרא שזה בכרכי הים, וכדלעיל ד"ה ונקדים, כי צרפת רחוקה מאד, ובדרומה שוכנת לחוף הים הגדול. **ובסגולת** ישראל פרשת שלח-לך דף תרפ"ז פירש מדנפשיה באופן אחר וז"ל, בכרכי הים, במדינת צור שהיא בלב ימים, ושם זונות הרבה ע"כ. ונראה שלמד זאת מן הכתוב ביחזקאל (כ"ז, ג') ואמרת לצור, היושבת על מבואות הים, רוכלת העמים אל איים רבים. ואולי לריבוי הפריצות שם, יש רמז מן הפסוק בישעיה (כ"ג, ט"ו) יהיה לצור כשירת הזונה. ובחיבור יפה מהישועה לרבינו נסים מקירואן [בעל ספר מפתח מנעולי התלמוד, הנדפס בגליון מקצת מסכתות] פרק ט' איתא שהיא היתה באחד מאיי הים, מנשי רומי. ונראה שלמד זאת ממה שנזכר בגמרא לאחר מכן שנשבעה בגפה של-רומי, וכדלעיל ד"ה ונקדים: **לח** בשאר ההעתיקות, **שאין כמותה**.

פחות ולא יותר^{מא}. באותה שעה^{מב} הלך עוקבא אצל רבו, אמר לו, תן לי ממון^{מג} משל-אבי, ואלך ואראה אותה אשה שבמדינת צרפת ואחזור. ולכשאחזור^{מד}, תקבץ לי נשים פעם אחרת, וכל שהיא כמותה^{מה}, אקח לי לאשה. אמר לו, בני, חלילה וחס תעשה דבר עבירה. אמר לו, חלילה וחס. אמר לו, בני, קח לך מזכירין ומזהירין^{מו}. אמר לו, רבי, ומה הן המזכירין והמזהירין^{מז}. אמר לו, הציצית^{מח}:

(ז) **אחר-כך** נתן לו רבו ארבע מאות זוז^{מט}, ולקח הציצית^נ, והלך מארס צובה

ועיין לקמן הערה מ"א: **טל** בשאר ההעלקות נוסף, בכל לילה: **מ** כך הוא בהעלקה א'. וכן נראה ממה שנדפס בהעלקה ב' ד', דמובן שהיה כתוב לפניו ר', וטעה המדפיס. וכן הוא לקמן בסמוך עוד שלוש פעמים. אך בהעלקה ג' **ארבע מאות**, וכן כתב גם לקמן בפעם שנייה, אבל בפעם שלישית ורביעית, גם הוא כתב מאתים זוז. שמע מינה שהיה כתוב אף לפניו גם כאן מאתים, אך תיקן מדנפשיה ארבע מאות, על פי המעשה שבגמרא, כדלעיל ד"ה ונקדים [והגרי"ח בבן יהודע שם נתן טעם לדבר עד"ה, שסכום זה הוא כנגד ארבע מאות כוחות של-סטרא אחרא יעו"ש]. ברם כשראה לאחר מכן כי בנוסח זה כתוב שוב בפעם שלישית ורביעית מאתים, חדל מלתקן. וזה היה סכום גדול בזמנם, שהרי שיעור כתובת בתולה מאתים זוז, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה כנודע: **מא** בהעלקה א' נוסף, **מפני שהיא נאה ביותר**. ובהעלקה ב', **מפני יפיותה**. ולא נתבאר מדוע לא היתה מסכימה לקבל יותר. וכפי הנראה מפני שכך יותר מכובד ואמיתי. ועיין עוד לעיל הערה מ', בשם הגרי"ח. ואולי סגנון לא פחות וכו', הוראתו בדיוק, והעיקר שלא יהא פחות מזה: **מב** בשאר ההעלקות, מיד: **מג** בשאר ההעלקות, מעות: **מד** הכפיל תיבת אחזור, לומר שמיד שיראה אותה יחזור, ולא יתעכב לראותה שוב. ועיין לעיל הערה כ"ד. ובשאר ההעלקות, **ואני אלך ואסתכל באותה אשה**, ולא **אעשה עמה דבר עבירה**. ו**כשאחזור**: **מה** בהעלקה א', **ומי שהיא כמותה**. ובהעלקה ב', **מי שאין כמותה**: **מו** בשאר ההעלקות, **לך** [ו] **קח עמך מזהירין ומזכירין**, כדי שלא תבוא לידי עבירה. וליתא התם מתיבות אמר לו בני, חלילה וכו', עד חלילה וחס: **מז** בשאר ההעלקות, **אמר לו**, **מי הם שיוזירו ויזכירו**: **מח** ובזה קיים ראב"ע את הבטחתו לאביו של-עוקבא. ולמנוע אותו לגמרי מחשש שייכשל בעבירה, הבין שלא יסכים. ובהעלקה ב' נוסף, **לפי שכתוב בה** (במדבר ט"ו, ט"ל) **וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי'**: **מט** כך הוא הלשון בהעלקה ג'. ולכאורה אזיל לשיטתיה כגירסתו שהיתה לוקחת ארבע מאות זוז בשכרה, וכדלעיל הערה מ'. ברם אם-כן מפליא מאד שנתן לו רבו את הסכום המדויק הנחוץ לשכר העבירה. ואפשר לומר דלאו דוקא נקט, אלא נתן לו יותר, שהרי צריך הוא להוצאות הדרכים ומזונותיו ולינתו וכיוצא, אלא הקדים הכותב זאת להודיענו שהיה בידו על-כל-פנים את הסכום שביקשה ממנו וכדלקמן. וכן צריך לומר לפי הנוסח שבהעלקה א', מיד לקח **מאתים זוז**. [גם בהעלקה ב' איתא, מיד לקח ק"ד דינרין. ונראה שהיה כתוב לפניו ק"ק, דהיינו מאתים, וכדאשכחן לרבוותא שכותבים כך (כנראה כדי למנוע טעות כזו, שיכתבו ד במקום ר), וטעה המדפיס. ודוחק לומר דק"ד דינרין שווים למאתים זוז. ואזלי לשיטתייהו

לצרפת^{נא} מהלך^{נב} אחד ועשרים יום. כיון שהגיע לצרפת, אמר, היכן אשה זו. אמרו לו, במקום פלוני. הראו אותו. ישב בפתח ביתה. השקיפה מן החלון וראתה אותו. אמרה לו, למה אתה יושב כאן. אמר לה, אני חשקתיך ממקום רחוק, ובאתי להסתכל בך^{נב}. אמרה לו, אתה עני ואכסנאי ומסכן ורש ודל ואביון^{נב}, ואני לוקחת דבר קצוב בשכרי מאתים זוז, לא פחות ולא יותר^{נב}. אם יש לך מנה, ואם לאו חזור לדרכך^{נב}. אמר לה, יש לי. נתן לה מאתים זוז ונכנס. נסתכל בצורתה, גער בו

לפי נוסחתם ששכרה היה מאתים ולא ארבע מאות, כדלעיל הערה מ'). ולאן למימרא שלקח סכום זה על צד שיצטרך לדבר עבירה, חלילה לא עלתה זאת בדעתו כלל ועיקר, רק שיבין הקורא כיצד היה בידו הסכום הדרוש. אבל עדיף טפי לומר שהנכון שהיתה לוקחת מאתים זוז, כמו שתיקנתי לעיל התם. וראב"ע נתן לו סכום גדול זה שהוא פי שנים, בלא שום שייכות לכך, רק לצורך הוצאותיו, לפי שדרכו רחוקה, ולכן לא תיקנתי כאן. ואם תאמר אם-כן כיצד נותר בידו סכום גדול כזה ליתן לה, הלא יצטרך לו לדרך חזרה. ואפשר שנתן לו בריוח אולי יצטרך להוצאותיו, ולא נצטרך. אי נמי כל-כך נתגבר עליו יצרו עד שנתן לה אפילו שיזדקק עלידי זה לחזור על הפתחים לצורך הוצאותיו לחזור: נ בשאר ההעתקות נוסף, עמו: נא בהעתקה א', למדינת צרפת. ובהעתקה ב', עד צרפת: נב לכאורה תיבת מהלך מיותרת, כיון שכתוב כבר וחלף. ואכן ליתת בהעתקה ב'. ועיין לעיל הערה כ"ד. ואולי יש לפרש שאין הכוונה בזה לומר כמה זמן נתעכב עוקבא בדרך. אלא רק להודיע לקורא גודל המרחק בהליכה בינונית. אבל עוקבא אפשר שנזדרז יותר, או שהיו לו איזה עיכובים בחניותיו, וכדומה: נג לפי נוסחא זו, לא נקש על דלת ביתה, רק המתין לשעת הכושר שתצא, שאז יוכל להסתכל בה, ויחזור. מה שאין כן לפי שאר נוסחאות, דהכי איתא בהעתקה ב', וכיון שהגיע למדינת צרפת, שאל על אותה אשה. הגיע אצלה, אמרה, מה רצונך ממני. אמר לה, אני חשקתיך ממקום רחוק. פתחה לו ונכנס, נסתכל בצורתה, ונתגבר עליו יצרו. אמר לה, מה תקחי ממני. ובהעתקה א', כיון שהגיע אצלה, אמרה לו, למה באך [קרוע כאן כמה מלים. יב"ן]. כיון שראה אותה, נתגבר עליו יצרו ואמר לה, מה תשאל [במובן תדרשי. יב"ן] ממני: נד סבורה היתה שעיקר כוונתו לדבר עבירה, כהרגלה עם שאר האנשים שהיו באים אצלה, ולא להסתכלות ממש. ולכן אמרה לו אתה עני ואכסנאי ומסכן וכו' ואין לך מה לשלם. אבל לפי שאר נוסחאות דלעיל הערה נ"ג, אמרה לו זאת אחר שתבע אותה לדבר עבירה. ועיין עוד לקמן הערה נ"ו. ובשאר ההעתקות הסדר שונה אתה עני דל ואביון ומסכן ורש, ותיבת ואכסנאי ליתה. וצריך ביאור מה-צורך לכפילות הלשונות הללו, ועיין כגון זה לעיל הערה כ"ד: נה בשאר ההעתקות, אין לגרוע ואין להוסיף: נו מנה, הוא מאה זוז כידוע. ואם-כן נצטרך לומר לפי נוסחא זו שבפנים, שהיא מהעתקות ב' וג', כי ויתרה לו מעצמה על מאה זוז דרך פשרה, כיון שהוא אכסנאי והיה נראה לה עני. אבל אם נפרש שדרשה רק מנה, מפני שלא ביקש ממנה אלא להסתכל בה [והבינה אל נכון שרצונו רק הסתכלות ממש, דלא כמ"ש לעיל הערה נ"ד], דחוק לומר שעל הסתכלות בצורת הפנים בלבד תדרוש מחצית. אלא אם-כן נאמר שסברה כי רצונו להסתכל בכל גופה. בין כך ובין כך יקשה מדוע הוא

יצרו^{נו}* וביקש לעשות שלא כדין. אמרה לו, בחר במטה שאישן אני ואתה עליה הלילה. בחר במטה אמצעית^י. והיה עמה עשר מטות^י של-כסף וזהב ואבנים טובות. ביקש לעשות שלא כדין, וחלץ בגדיו, והיא גם היא חלצה בגדיה. הניח את הטלית שלו ביתד, והיתד כנגד הכצוצרה^י:

מה עשה הקב"ה. ציוה את המלאך הממונה על הרוח, זעפיאל^ל שמו^ס, שנאמר (תהלים ק"ד, ד') עושה מלאכיו רוחות. נשבה הרוח, והורידה הטלית על פניו.

נתנדב מעצמו ליתן לה מאתים מה שלא דרשה ממנו, כי הוא לא נתכוון אלא לצורת הפנים, שהרי מגמתו היתה כשיחזור יקבץ לו ראב"ע נשים פעם שנייה לראות מי שתהיה כמותה. לכן נראה שהעיקר כפי הנוסחא שבהעתקה א', אם יש לך מאתים זוז, הדבר יתכן. ואם אין בידך מאומה, (ישבת) [ש"ב] עד הבוקר ולך לדרכך. ויש להעיר עוד, שבהעתקה ג' מנוקד הנו"ן שבתית ב מנה בצירי, ולא בסגול. ואם-כן אולי קרא קנה, כלומר תספור לי את הכסף. ובדוחק יש לתרץ שהוא גמר בליכו ליתן לה מאתים, על כן לא רצה לשלם מנה בלבד מפני שהיא חושבת כי הוא עני, על-דרך שמצינו בפירוש רש"י מכות דף כד. ברב ספרא, משום שנאמר (תהלים ט"ו, ב') ודובר אמת בלבבו: ^{נו}* כלומר נתגבר עליו יצר הרע, ועיין לעיל ד"ה נמצאים. ואולי הוא טעות סופר, וצ"ל פער בבי"ת, במקום גער בגימ"ל. וכעין זה בתנחומא פרשת בלק אות י"ח לגבי בנות מואב, משקתו יין ובוער בו השטן וכו'. ובספרי שם, היה היין בוער בו, ואומר לה הישמעלי לי. ובסנהדרין דף קו. כיון ששתה, פער בו: ^{נז} לפי הגמרא לא אמרה לו לבחור, אלא היא מעצמה עלתה למטה הנזכרת, לפי שהיתה של-זהב, והוא עלה אחריה, עיין לעיל ד"ה ונקדים. ולפי הכתוב כאן, אמרה לו לבחור, והוא בחר במטה האמצעית, שאז נהנה מראייתו את המטות היקרות הללו, הן שלמטה והן שלמעלה: ^{נח} עיין לקמן הערה ק"ט: ^{נט} פירוש תיבת כצוצרה, נתבאר כבר לעיל הערה כ"ו. ובשאר ההעתקות, אמר לה, יש לי מאתים זוז. נכנס [בהעתקה ב', אמר, יש לי. נתן לה מאתים זוז ונכנס] אצלה, הראתה לו עשר מטות מצויירות כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות. ואמרה לו, אחת מאלו המטות, אישן אני ואתה עליה עד הבוקר ותלך לדרכך. בחר במטה אמצעית, ישב הוא והיא, וחלצה בגדיה, והוא גם-כן חלץ ציציותיו ותלה אותם על היתד, [בהעתקה ב', חלץ ציציתו, ותלה אותה על היתד. ונוסף, והיתד למעלה מן הכצוצרה, והכצוצרה כנגד ראשו, ואין פתח כי אם סכך ברזל (התיבות האחרונות, לא זכיתי להבין. יב"ן). ומיד חלץ בגדיו] ורצה לעשות שלא כדין. ולפי הנוסחא שבפנים, הוא חלץ בגדיו תחילה. ועיין בדבריו להלן פרשת קדושים על פסוק מות יומת הנואף והנואפת ד"ה ובדקדוקי: ^ס מפני שבכוחו להשיב רוחות חזקות, על-דרך שזכר בירושלמי רוחות שנשבו בן-עף, וכדאיתא ברמב"ם פרק י' מברכות הלכה י"ד, ובבית יוסף אורח-חיים סימן רכ"ז ד"ה וכתבו. ונזכר באוצר מדרשים דף רפ"ז ריש ע"ב בכלל שמות המלאכים, זועיאל ממונה על הזועות, זעפיאל על הזעף, רעמיאל על הרעמים, ויעויין שם עוד בדף רצ"א סוף עמוד א'. ואיתא בקהילת יעקב ע' גולהב, כי גולהב הוא בחינת גבורה דקליפה, ופירושו וכו' שהוא תוך הלהב, ונקרא גם-כן זעפיאל, עיין בפרדס וכו' ע"כ. ור"ל גו' להב, כי גו' בארמית פירושו תוך:

משמש בפניו, טפחה הציצית על פניו. כיון שמשמש, מצא חוטי הציצית. אמר, אוי לי מה עשיתי. כתוב בתורה (במדבר ט"ז, ט"ל) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי' סא. אמרה לו, מה מום מצאת בני. אמר לה, חס ושלום לא מצאתי ביד מום, אלא יש לנו בדתינו מצוה אחת וציצית שמה, והיא כוללת תרי"ג מצוות. וכתוב באחת מהן סב לא תנאף (שמות כ', י"ב) סג. אמרה לו, איני שומעת לך לזה הדבר. אלא אם מום מצאת בני, אני נותנת לך המעות ולך סד. אמר לה, חס ושלום לא מצאתי סה ביד מום סו, והממון סז נאסר עלי, שנאמר (דברים כ"ג, י"ט) לא תביא אתנן זונה סח.

סא בשאר ההעתקות, ליתא תיבות מה עשה הקב"ה. וכך היא נוסחתם, נשבה הרוח עלידי מלאך הממונה על הרוחות והוא זעפוא"ל, שנאמר עושה מלאכיו רוחות וגו'. וכיון שנשבה הרוח, והציצית תלויה על היתד [בהעתקה ב', תלוי באויר הכצוצרה], נחבטה הציצית על פניו. כיון שראה הציצית, נתנחם ואמר, התורה אמת ומשה אמת ותורתו אמת [בהעתקה ב', נִחַם ואמר, אמת בְּחַיִּי, משה אמת וכו']. והרי כתוב בה, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי'. אמר [בהעתקה ב' ליתא תיבת אמר], אוי לי מה עשיתי. מיד ירד מהמטה, ולבש בגדיו, ולבש ציציותיו [בהעתקה ב', ולקח ציציתו]. ועיין עוד בדברינו לעיל ד"ה ומובן. ונשיבת הרוח באותו רגע, היתה דרך נס להצילו, בזכות זהירותו במצות ציצית. ולפי סגנון המעשה שבגמרא, לא נתבאר כיצד באו ארבע ציציותיו וטפחו לו אז על פניו. ועיין בפירוש רש"י ובעיון יעקב על עין יעקב שם. ובחיבור יפה מהישועה לרבינו נסים איתא שכשביקש להתיר את איזורו כדי לפשוט את לבושו, נתכנסו ארבע כנפות הציצית ונראו לו, וירד מהמטה על הארץ וטפח על פניו: סב בשאר ההעתקות, מה מום אירע לך [ובהעתקה ב', מה אירע לך. ונוסחא זו עיקר, ולא הקודמת]. אמר לה, יש לנו בדתינו תרי"ג מצוות, והם תלויות באלו החוטים. אחת מהן: סג עיין לקמן הערה ס"ח. ובדברינו להלן על פסוק הנזכר שהוא בפרשת יתרו ד"ה ומתמיה: סד בהעתקה א', אמרה לו, אם תגיד לי מה מום ראית בני, ואני אתן לך הכסף שנתתה לי. ואם לא תגיד לי, אני אצווה לעבד שלי, והוא יחתוך את ראשך. ועיין לקמן הערה ע"ג. בהעתקה ב', אמרה לו, תגיד לי מה היא שראית בני, ואני אתן לך כסף ותלך לדרכך. אעפ"י שידעה בעצמה כי כולה יפה ומום אין בה, מכל-מקום אולי בעיניו נחשב איזה דבר למום. אבל לפי מה שיתבאר בסיום המעשה, מסתברא שחשבה כי הוא הבין מה שעד עתה לא הבין אף אחד, שהיא אטומה ולא יוכל לבוא עליה, ולכן הוא מתחרט ומבקש את כספו, וכדלקמן הערה ר"א ד"ה ולפי: סה בהעתקה א', שלא ראיתי. בהעתקה ב', לא ראיתי: סו בהעתקה ב', כלום (במקום מום): סז בשאר ההעתקות, וגם כספי: סח אעפ"י שאין לאו זה אלא לעניין הקרבה למזבח, כדקאמר קרא עליה בהדיא לא תביא וגו' ומחיר כלב, בית יי' אלהיך, וכן מבואר בתמורה דף כח. כט. וברמב"ם פרק ד' מאיסורי מזבח [אי נמי אף לכל דבר של-מצוה כגון בית-כנסת או ספר תורה, כמו שהעלה הרמ"א בהגהתו לשלחן ערוך אורח-חיים סימן קנ"ג סעיף כ"א. אמנם זה אינו אלא מדרבנן, כמבואר באחרונים שם], ולא להדיוט כבנדון דידן, מכל-מקום היא לא היתה יודעת כלום בדיני התורה.

אמרה לו, העבודה^ט שאיני מנחת אותך עד שתכתוב לי שמך, ושם עירך, ושם רבך שלמדת ממנו תורה^ז, ושם המקומות^{טז} שהלכת משיצאת מביתך עד שהגעת לביתי^{יב}. מיד כתב לה ונתן בידה, והלך לו^{יג}:

כיון שהגיע לארם צובא, מצאו ראב"ע^{יד}. אמר לו, בני עוקבא^{טו}, מה עשית. אמר לו, רבי, איעשה^{יז} כבן עזאי, שאמרו לו חכמים ז"ל קח לך אשה כדי שתקיים

והוא נתכוון שהדבר מאוס בעיניו, וכדמסיים ההוא קרא כי תועבת י"י אלהיך גם שניהם. והרי גם מה שאמר לה לעיל מהפסוק לא תנאף, לא נאמר לאו זה על גויה כנדון דידן, אלא כוונתו שדומה הוא ללאו זה. ובלאו הכי איסור הקרבת אתנן, הוא דוקא כשנתן לה דבר שראוי להקרבה כגון טלה, אבל נתן לה מעות כבנדון דידן והיא קנתה בהן קרבן הרי זה כשר, כדתנן התם בתמורה דף כט: וכן פסק הרמב"ם שם הלכה י"ד. כל-שכן בנדון דידן שלבסוף לא עשה מעשה. ובהעתקה א' נוסף כאן, וכיון שנתרחק מלקיחת הכסף, ידעה שדבריו אמת. ובהעתקה ב', וכיון שנתת לקחת בידו הכסף, ידעה שדבריו אמת. ולפי נוסחאות אלו, יש לנו עוד תירוץ לשאלתנו דלעיל, שנשתמש באיסור לא תביא אתנן וגו', כדי להינצל ממנה, שתאמין לו: **סט** לשון שבועה כידוע, וכדלעיל הערה ח': **ע** בשאר ההעתקות, אמרה לו, כתוב לי מה שמך, ומה שם אביך, ומה שם מדינתך, ושם רבך שלמדת תחת ידו: **עא** בשאר ההעתקות, וכל מהלכך. ונראה שכוונתה בזה כדי שכשתלך אליו למקומו (כדלקמן הערה ע"ג) לא תתעה בדרכה ותתעכב חנם: **עב** בהעתקה א', שהלכת מביתך: **עג** בשאר ההעתקות, כתב לה כל דיבור ודיבור, והלך למדינתו. וממה שכתוב לקמן ד"ה לאחר, וד"ה מיד, מתבאר שכתב באותו נייר גם את כל פרטי העניין שאירע לו עמה. ועיין עוד לעיל הערה י"ג ד"ה אבל. ומוכן שהיה בוש ונכלם מלכתוב זאת, אבל עשה כן בעל-כרחו. וזה יובן בפרט לפי הנוסחא דלעיל הערה ס"ד שהיה מתיירא שלא יחתוך העבד שלה את ראשו. ולפי הגמרא במנחות אפשר להבין כי לא עבד היה לה, אלא שפחה, כדלעיל ד"ה ונקדים הערה ד'. אבל אולי היו לה עבד וגם שפחה. והגם שהיא לא היתה מבינה כתב היהודים (כדמוכח לקמן ד"ה לאחר) ואם-כן היה יכול לכתוב לה בשקר עניין אחר לגמרי, וגם לגבי שמו ושם עירו וכו' היה יכול לשנות ולכתוב שמות אחרים, נראה שהיא ביררה זאת שכתב את האמת, כגון שאמרה לו לחזור לקרוא שוב ושוב מה שכתב, לראות אם אינו מגמגם ומשנה בכל פעם. [ושמא י"ל כי הדברים שביקשה ממנו, כתב בלשונה, שכנראה היה יודע גם אותו, כדי שתדע לקראו כשתצטרך לו. אבל את פרטי המעשה שלא ביקשה, כתב בלשון הקודש, וזאת כדי להציל עצמו מחשד. שאם תבוא ותעליל עליו שעשה מעשה, ותביא הוכחה לכך מכתב-ידו המצוי אצלה, אזי יראו גם את מה שהוסיף הוא בעצמו]. **וטעם** שביקשה ממנו לכתוב כל זה, כי נתפעלה מאד מיראת-שמים שלו, ונכנס בליבה להיכנס בדת ישראל, ועלה בדעתה שמא תלך ותינשא לו באחד מן הימים. אלא שלאחר מכן נשכח ממנה כל העניין, עד שזימנו לה מן השמים עניין המגהץ דלקמן ד"ה לאחר. ושוב ראיתי כעין זה להגרי"ח, והעליתיהו לעיל הערה ח': **עד** בשאר ההעתקות, והלך למדינתו. **כיון שהגיע למדינתו, שאל אותו ראב"ע: עה** בהעתקה ב', ליתא תיבות בני עוקבא: **עו** בהעתקה ב', אדוני,

מצות פריה ורביה, ואמר להם מה אעשה ונפשי חשקה בתורה^{טז}, יתקיים העולם על-ידי אחרים^{עח}. מיד ישב לו בבית ועסק בתורה שלוש שנים, לא יצא מפתח ביתו^{טט}:

(ח) **לאחר ימים^פ**, הוליכה אותה אשה בגדיה למגהן. אמר לה המגהן, חפשי כים שליך, שמא יש בו דבר. חיפשה אותו^{פא}, מצאה את הנייר^{פב} שכתב לה עוקבא בר רב אדא. והיו שם שני אנשים יהודים עומדים אצל המגהן, ראו את הכתב שהוא כתב יהודי, הראתה להם^{פג}, קראו אותו ובכו בכי גדול^{פד}. אמרו לה, אוי ליך אשה זו, ואוי למזלך^{פה}. אמרה להם, מפני מה^{פו}. אמרו לה, אילו נתת את היהודי הזה שכתב ליך את הנייר, היינו מעלין אותו^{פי} בכף מאזנים, והזהב בכף שנייה, ונותנין ליך^{פכ}. אמרה להם, מפני מה^{פט}. אמרו לה, מפני שמעלתו גדולה ממעלת^צ יוסף הצדיק. שאמרו על יוסף הצדיק^{צא}, היה ראוי להוליד שנים עשר שבטים, אלא על^{צב} שהרהר^{צג} באשת אדוניו. מיד ראה^{צד} דמות דיוקנו של אביו ונזדעזע, ונטפו עשר אצבעותיו עשר טיפין, ונשארו שנים, מנשה ואפרים, שנאמר

אֶעֱשֶׂה: עז בהעתקה ב' נוסף, מאד: **עח** עיין יבמות דף ס"ג ע"ב: **טט** בהעתקה ב', והעולם יתקיים על-ידי אחרים. ולא הגיד לו מה אירע לו. וליתא התם מתיבתא ישוב וכו' עד מפתח ביתו. גם לפי הנוסחא שהעלינו בפנים שלא נזכר כי לא הגיד עוקבא לראב"ע מה שאירע לו, מכל-מקום מוכח מן הכתוב בהמשך ד"ה מיד, שלא ידע זאת ראב"ע, עד שבאה האשה והראתה לו הנייר: **פ** בהעתקה ב', **לאחר שלוש שנים**. משום דלעיל לא נזכר שם שישב בביתו לעסוק בתורה שלוש שנים: **פא** ר"ל חיפשה בו, וכלשון הכתוב (צפניה א', ב') אחפש את ירושלם, דהיינו בירושלם. ובהעתקה ב', **חפשי כים שליך**, **אם יש בהן דבר, קחי אותו**. ומה שאמר לה המגהן כך, נראה דהיינו מחשש שמא יתקלקל הדבר שבכיס מחמת הגיהוץ. והיינו לפי הגיהוץ של-זמנם, עיין תענית דף כט: ובמפרשים שם, ובשלחן ערוך אורח-חיים הלכות תשעה באב סימן תקנ"א סעיף ג'. אי נמי מחשש שמא תאמר אחר כך שהיה בכיסה דבר יקר הערך וגנבו המגהן: **פב** בהעתקה ב', **מצאה אותו נייר**: **פג** בהעתקה ב', **עומדים על המגהן**. אמרו לה, הראי לנו זה הנייר, מפני שהוא כת(ו)ב יהודי. **נתנה הנייר בידם**: **פד** בהעתקה ב', **בכיה גדולה ומרה**: **פה** בהעתקה ב', **אוי ליך ואוי למזלך אשה**: **פו** בהעתקה ב', **למה**: **פי** בהעתקה ב', **אילו נתת את האיש ההוא**: **פכ** בהעתקה ב', **ונותן** [אולי צ"ל וניתן. אי נמי צ"ל היינו נותנים. יב"ן] **הזהב בידך**. [ובזמנם לא היה עניין זה מליצה בלבד בדרך גוזמא, אלא היו עושים כן בפועל לאדם שמעריכים ואוהבים, שהיו נותנים משקלו בזהב, כדאשכחן ביומא דף לח: באמו של-דואג בן יוסף שהיתה נותנת משקלו בזהב לבית-המקדש בכל יום. הוספת ידידי הרה"ג מרדכי אלימלך שליט"א:] **פט** בהעתקה ב', **למה**: **צ** בהעתקה ב', **מפני שאיש הזה מעלתו כמעלת**: **צא** בהעתקה ב', **שאמרו חז"ל, יוסף**: **צב** בהעתקה ב', **עד**: **צג** בהעתקה ב' נוסף, **בלבו**: **צד** בהעתקה ב', **מיד נדמה לו**:

(לקמן מ"ט, כ"ד) ויפוזו זרועי ידיו מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל^א. וזה האיש שלא^ב עשה דבר עבירה, אשריו ואשרי יולדתו:

באותה שעה לקחה האשה בגדיה מן המגהץ, והלכה^א ומכרה כל מה שיש לה, ולקחה גָּמֶל וְגָמֶל^ב והלכה. והיתה שואלת בדרך^א, עד שהגיעה לארם צובה למדינת ראב"ע. אמרה לו, שלום עליך רבי. אמר לה, ושלום עליך בתי. אמרה לו, רבי, באתי להתגייר ולישב אצלכם ולהסתופף בצלכם^א. אמר לה ר"א, בתי, שמא עניך נתת באחד מן התלמידים. אמרה לו, רבי, מי הגיד לאדוני ששפחתו ראתה תלמיד אחד מתלמידי רבי. וסוד קא י"י ליריאו קב:

צה בהעתקה ב', ונזדעזעו איבריו, שנאמר ויפוזו זרועי ידיו מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל. [ב]זה הדבר, נרמז לנו שנטפו עשר אצבעותיו עשר טפות דם, [ו]כזה הדבר נתחפרו עליו (עיין לעיל ד"ה מתוך) עשרה שבטים, נשארו שנים, מנשה ואפרים. ומקור עניין זה בסוטה דף ל"ו ע"ב. ועיין בדברינו לעיל ד"ה ידועים. ובנוסחא זו יש חידוש, דמפרש דמיירי בטיפות דם: צו בהעתקה ב', וזה האיש חלץ בגדיו ולא. משמע דמשום הכי מעלתו יותר ממעלת יוסף, וסותר גירסתו דלעיל הערה צ' "כמעלת". ולפי נוסחת העתקה ג' "גדולה ממעלת", אתי שפיר אף דלא גריס הכא חלץ בגדיו, כי הדבר מובן מאליו. ועוד, דיוסף לא נמנע אלא מפני דמות דיוקנו של-אביו, וזה האיש נמנע אף בלא זה אלא רק מחמת הציצית. ובפרט לפי מ"ש בס"ד לעיל ד"ה ושמה, דליוסף נצטרפה גם הציצית. ועיין עוד סנהדרין דף יט: תַּקְפוּ שְׁלִיּוֹסָף, ענותנותו של-בועז וכו', ולקמן ד"ה והשוואת: צז בהעתקה ב', מיד לקחה האשה הנייר: צח כך מנוקד לנכון בהעתקה ג', תיבת גַּמֶל הראשונה הגימ"ל בפתח דהיינו מנהיג-גַּמֶל, ותיבת גמל השנייה הגימ"ל בקמץ. ובהעתקה ב' נוסף, והנייר בידה. ולפי מה שנכתוב בס"ד לקמן הערה ק"ט, הביאה עמה גם אותן עשר מטות: צט בהעתקה ב', והיא שואלת ממקום למקום: ק בהעתקה ב', שהגיעה למדינת ארם צובה למדרשו של-ראב"ע. נתנה לו שלום, והחזיר לה שלום. אמרה, אדוני, אני באתי אצל כבודך להצטלל בצלכם ולהכנס בדתיכם. ומכאן סייעתא למה שכתבתי בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות ריחוק מן העריות סימן ר"א אות מ"ג ד"ה לפי זה, שאם עברה אשה על הדין ושאלה בשלום איש, מותר לו לענות לה [בכבוד ראש], כי האיסור כבר נעשה, שלי"ת: קא בהעתקה ב', באחד מאלו התלמידים, שחשקתיו ובאת בשביל שתינשאי אליו. מה שפתחה וראה מתלמידי אדוני ושב לפני. פוד. והתיבות מה שפתחה וראה מתלמידי אדוני ושב לפני, משובשות. כגון במקום שפחתו, כתב שפתחה: קב שלוש תיבות אחרונות, הם מתהלים כ"ה, י"ד. ולכאורה נראה כי זאת היא תוספת הכותב. אי נמי תשובת ראב"ע לאשה. דאי לאו הכי קשה הלא מן הדין היה צריך לשאול אותה זאת, כמבואר בש"ס ובפוסקים, וכדלעיל הערה י"ג. רק שהיא לא ידעה הדין, וסברה שהוא יודע מה שאירע, ולכן שאל אותה. וממילא היא זו שאמרה וסוד י"י ליריאו. אך מניין ידעה עניין כזה. ואולי י"ל כי בהיותה בדרך, חקרה ודרשה על תורת ישראל, ונתוודע לה שם גם עניין זה. [אי נמי י"ל לפי הידוע שהגויים

מיד הוציאה הנייר והראתה אותו לר"א. קרא אותו ובכה קי, וקרא לעוקבא. כיון שבא עוקבא אל פתח בית המדרש קי, יצא הרב לקראתו פרוץ-ראש ויחף-רגלים קי. כיון שהגיע, עמד קי ונשקו על ראשו. אמר לו עוקבא, רבי, אל תחייבני

היו יודעים מעלתם של-חכמי ישראל והאנשים הקדושים שבהם, ומשחרים לפתחם. כעין שאמר אנטונינוס לרבי, ידענא דזוטרא דאית בכו מחיה מתים, כדאיתא בעבודה זרה דף י' ע"ב. ואף בדורות האחרונים, כמו מהר"ל מפראג והבעש"ט, שעד היום שמם נערץ בקרב הגויים בעריהם כאנשי פלא אנשי מופתים. הוספת ידידי הרה"ג מרדכי אלימלך שליט"א. וכן רבינו שלום שבזי, כדלהלן הפטרת יום טוב שני דפסח על פסוק ושם אמו ידידה ד"ה ושמעתי. ולפי זה הכותב הוא שהביע הדברים בלשון סוד י"י ליראיו, לא שהיא אמרה זאת ממש, אלא זהו תוכן דבריה בלשוננו. אך על-כל-פנים לא מתקבל שתשאל ותשיב מיד סוד י"י ליראיו. לכן אפשר לומר שהם דברי הכותב, או תשובת ראב"ע לאשה, וכדקאמרן. ואם-כן צריך להוסיף "אמר לה", סוד י"י ליראיו. והיינו שעצם הדין הזה שאמרו חז"ל לשאול כך לגר, הוא בכלל סוד י"י ליראיו. ודוחק. ויותר נראה לומר, דמן הדין לא היה צריך לשאול זאת כעת מיד. ובפרט שלא שאל אותה באופן כללי כפי הדין, שמא עיניך נתת בבחור מבחורי ישראל. אלא שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים, דהיינו באחד מתלמידי, וזה נודע לו מסוד י"י ליראיו. אי נמי מה שאמרה מי הגיד וכו' אינה שאלה, אלא דרך התפעלות, כמו "ומי" גוי גדול וגו' (דברים ד', ח'). "מי" כ"י אלהינו המגביהי לשבת (תהלים קי"ג, ה'). וכמ"ש בס"ד במאי חנוכה נר שלישי דחנוכה דף כ"ט ד"ה ולפי, לגבי הנוסח שבתפילה, מי כאלהינו, מי כאדונינו וכו', שאין הכוונה לשאלה, אלא לומר וכי מי כאלהינו. ועיין עוד מ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן (בעניין מאה ברכות) אות ו' ד"ה ושמע. ועיין עוד בדברינו לעיל אות י"ג. ולהלן פרשת נשא על פסוק ונעלם מעיני אישה ד"ה איך, תמצא ציונים לכמה מקומות בתלמוד שאמרו כן על חכמים שכיוונו מדעתם לאמיתה של-תורה. וכן כתב מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף קמ"ב ע"א על הכנסת הגדולה שכתב מדנפשיה דטעות סופר נפלה בספרי הרמב"ם שכתבו מוסף במקום מוספי, שנבואה שלימה היא זו, כי כן הוא בספרי הרמב"ם כת"י, סוד י"י ליראיו ע"כ. ועיין עוד מ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן (בענייני מראות הדמים) אות ה': קג מתוך רגשות לבבו על שהצליח עוקבא לעמוד בנסיון גדול כזה: קד בהעתקה ב', במקום מיד הוציאה הנייר וכו', כתוב בזה"ל, נכנסה למדרשו, נתנה הנייר בידו וקראו. ושלח וקרא לעבר"א [לעוקבא בירב אודא, ועיין לעיל הערה טו]. וכיון שקרב למדרש: קה כעבד לפני אדוניו באימה וביראה, מרוב גודל חשיבותו בעיניו, וכדלקמן בסמוך. ופרוץ-ראש, ר"ל גלוי-ראש, שהוא דרך שפלות ובזיון שיעמוד לפניו בלא כיסוי מכובד כגון סודר הנהוג בזמנם. אי נמי מגולה לגמרי, לדעת הרבה מרבוותא הסוברים שאין גילוי הראש אסור מדינא, כיעויין בכף החיים (סופר) סימן ב' ס"ק ט"ו, ומשנה ברורה שם ס"ק י"א. וכן האריך בזה בביאור הגר"א הלכות ציצית סימן ח' סעיף ב' ד"ה ועוסקין. ואחת מראיותיו מהא דויקרא רבה פרשה כ"ז אות ו', לא הטרחתי עליכם שתהיו קורין את שמע

ביום הדין^{קז}. אמר הרב, אני ראוי להיות לך לעבד. אמר לו עוקבא, חס ושלום אל תקצר בימי^{קח}. אמר לו הרב, מפני שבאה^{קט} האשה, ורצונה^ק להתגייר ולהינשא^{קי} לך^{קי}. אמר לו, רבי, חלילה לי. בנות כהנים ובנות חכמים לא נשאתי, כל-שכן

לא עומדים על רגליכם ולא "פורעים את ראשיכם" יעו"ש. ועיין עוד ברמב"ם פרק ה' מדעות הלכה ו', ופרק ה' מתפילה הלכה ה'. ולהלן הפטרת בשלח על פסוק בפרוע פרעות ד"ה כל זה, וד"ה אם כן: **קו** דהיינו שהפסיק ראב"ע את הליכתו: **קז** כלומר זה שהרב משפיל את עצמו כל-כך לפני, יגרום לי חטא שאיענש עליו לעתיד ביום הדין. ובהעתקה ב', יחזירגליו. **אמר עוקבא, חייבני ביום הדין, שאני מגלי עבדיך**. ונראה שהנוסחא משובשת, וצ"ל "אל" תחייבני [כבהעתקה ג' שבפנים] ביום הדין, שאני "מקטני" עבדיך. ואם תיבת "חייבני" נכונה, ונפרש שהכוונה שהיה מבקש ממנו לפסוק עליו עונש לכפר על חטאו בעניין זה, ו"יום הדין" שלו הוא כעת, צריך להבין מניין ידע כבר עתה שנתגלה הסוד לרבו. ואולי מפני שתמה מה-זה ועל מה-זה קרא לו ונשקו פתאום, ונהג עמו כך, אחרי שלוש שנים של-שתיקה. אין זה כי אם הגידו לו מן השמים בחלום, או ברוח-הקודש, ועיין לקמן ד"ה וכבר. אי נמי מפני שראה שם את האשה. ואף דמסתברא שהיא היתה בתוך בית-המדרש, וכן מפורש לפי הנוסחא שבהעתקה ב' שהיא נכנסה למדרשו של-ראב"ע כדלעיל הערה ק"ד, מכל-מקום השקיפה מן החלון לראות איך יפול הדבר ומה יארע עתה. ולפי-זה מה שכתוב לקמן בסמוך שאמר לו ראב"ע **מפני שבאת האשה**, לאו למימרא שעכשיו מחדש לו דבר זה, כי הוא כבר ידע זאת עצמו, אלא העיקר הוא ההמשך שרצונה להתגייר וכו': **קח** דהיינו שעוון זה יגרום לו חלילה קיצור ימים. כדאשכחן בכמה מקומות בתלמוד שעל זלזול בכבוד הרב נענשו למות בקיצור ימים, כגון בברכות דף טל. בעובדא דבר קפרא ותלמידיו, ובעירובין דף סג. בעובדא דרבי אליעזר, ובבבא קמא דף קיז. בעובדא דרב כהנא, ובמנחות דף סח: בעובדא דרבי יהודה בר נחמיה ורבי טרפון. **אגב**, יש להעיר כי סגנון בְּיָמֵי בתוספת בִּי"ת, הוא כנראה סגנון תימני, כמו שרגילים לומר בקהילותינו, יאריך בְּיָמָיו, וכיוצא בזה. ועיין לעיל ד"ה מתוך: **קט** בהעתקה ב', **אמר הרב, ראוי אני לך לעבד. אשריך ואשרי שיצאת מתחת ידו** [מסתברא שהכוונה לאביו שהולידו. ועיין לעיל ד"ה נמצאים. יב"ן]. **הייתה רוצה לישן על מטה אחת באיסור, ופך** [דהיינו זיכה אותך. יב"ן] **הבורא יתעלה לינת דמי עשר מטות בהיתר. הרי באה**. וזאת כפי הנזכר לעיל ד"ה אחר-כך, שהיו לה "עשר" מטות. ובאיסור שהיה פעם אחת, ממילא היתה רק מטה אחת. מה שאין כן עכשיו בהיתר, יכול כל פעם להחליף ולישן על מטה אחרת. ומתאים הדבר להמבואר בגמרא שחילקה כל נכסיה וכו' חוץ מאותם מצעות [ולעיל מינה כתוב בגמרא שהיו "שבע" מטות. והגרי"ח בבן יהוידע שם נתן טעם למניין זה עד"ה, שהוא כנגד שבעה כוחות של-יצר הרע יעו"ש] וכו', אותן מצעות שהציעה לו באיסור, הציעה לו בהיתר וכו' וכדלעיל ד"ה ונקדים, אף כי בסגנון המעשה שלפנינו לא נזכר זאת, כיעויין לעיל ד"ה באותה שעה, ובהערה צ"ח שם. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת אמר על פסוק תספרו חמשים יום ד"ה ובמגלה: **קי** בהעתקה ב', **שרצונה: קיא** בהעתקה ב', **ותינשא: קיב** משמע שקיבל בקשתה להתגייר. ונראה

זאת קי. אמר לו רבו, דע בני, שהאשה הזאת ישראלית קי. אמר לו, (רבו) [רבי], אף על פי כן, אם אני אאמין, ישראל לא יאמינו. אמר לו ר"א, לכן אם אינן מאמינים, קח עמך שלושה תלמידים מתלמידי קטן, ולך למדינת צרפת ושאל על סיבותיה, מי היא ומאיזה מקום היא קטן. ואם לא תמצא אותה יהודית קי, לא י"י שלחני קי. ואותה הבת, נוליך אותה קי לבית רב עולא קב, תשב קב עד שתחזרו בשלום קב:

שלאחר שקרא בנייר, שהיה כתוב בו פרטי המעשה [כדמוכח מדלעיל ד"ה לאחר, וכן מנוסחת העתקה ב' דלעיל בסמוך הערה ק"ט] הבין שלא נתנה עיניה בו אלא מפני שהתפעלה מהמעשה הגדול שעשה ולכן חשקה בדתו. ואולי מפני זה היה בטוח שהיא ישראלית ולא גויה ככתוב בסמוך, כי עזבה מדינתה ועשרה והלכה למדינה אחרת עבור זאת, שמע מינה כי נשמה יהודית קדושה שוכנת בקרבה. ועיין עוד לקמן הערה קי"ח: קיג שהיא גיורת, והיתה פרוצה ביותר. בהעתקה ב', אמר עוקבא, אדוני, בנות חכמים לא לקחתי, ובנות כהנים לא נשאתי, עתה אשא זאת. חלילה לי: קיד בהעתקה ב', אמר הרב, דע כי הבת ישראלית, ואני אחיה ערב לך בדבר הזה. ועיין לקמן הערה קי"ח: קטו בהעתקה ב', אמר הרב, קח שלושה מתלמידי. ולפי העתקה ג' שבפנים, תלמידים מתלמידי, הלשון כפול בחנם לכאורה, ועיין לעיל הערה כ"ד: קטז בהעתקה ב', ושאל על סיבתה, בת מי היא, ומה שמה ושם אביה: קיז בהעתקה ב', ישראלית: קיח נקט הכי דרך מליצה, כלשון משה רבינו ע"ה במחלוקת קורח נגדו (במדבר ט"ז, כ"ט) אם כמות כל האדם ימותון אלה וגו' לא י"י שלחני. ולפום רהטא לא ידעתי איך היה ראב"ע בטוח כל-כך בעצמו שהיא יהודית, באופן דמשמע שאינה צריכה גרות. וכן לפי הנוסחא שבהעתקה ב', אמר לו שהוא "ערב" לו שהיא ישראלית. ויתבאר בס"ד לקמן ד"ה וכבר: קיט בהעתקה ב', ואנחנו נלך בה. ועיין לעיל ד"ה מתוך: קכ מכאן שהיה הדבר בזמן האמוראים. והעיר לי חכם אחד יצ"ו שאם-כן לפי הנזכר לעיל הערה י"ט, יש לחפש אמורא שראשי תיבות שמו ראב"ע עכ"ד. וחיפשתי בסדר תנאים ואמוראים שבסדר הדורות, ומצאתי שמות הללו, רבי אבא בר עילאה, רב אדא (נ"א אחא) בר עויא (נ"א אויא), רב אחא בר עורא, רב אחא בר עולא, רב אחא בר עזא. אבל אין מתקבל על הלב שהכוונה לאחד מהם, כיון שאינם מפורסמים, ולא נזכרו אלא במקומות מצומצמים, עד כדי שיכתבו את שמם בראשי תיבות. ובהעתקה ב' הנוסחא ר' עקבא. ואולי צ"ל עקיבא. ושמא במקור היה כתוב ר"ע בראשי תיבות. והנה גם לקמן הערה קכ"ד נזכר ר' עקבא, ודוחק להגיה פעמיים. ואולי הכוונה לעוקבא בר רב אדא עצמו. ואף שהוא מדבר אתו כעת, שכן כתוב לעיל קח עמך שלושה וכו' ולך וכו' ושאל וכו', מכל-מקום מצא לנכון לכבדו עתה בתואר רב, לרוב מעלתו בעיניו. ועיין עוד לעיל הערה כ"ה. ומה שאמר שיוליכו אותה לביתו, לפי שהיה בטוח שימצאו כי היא יהודית וממילא ישאנה, אלא שבנתיים תמתין לו בביתו שלו: קכא בהעתקה ב' נוסף, בכיתו: קכב בהעתקה ב', שתחזרו בשלום, ותלכו (בשלום) [נראה שצ"ל לשלום וכדלקמן. יבן], שנאמר (שמות ד', י"ח) ויאמר יתרו למשה לך לשלום. ותחזרו בשלום, שנאמר (לעיל כ"ח, כ"א) ושבתי בשלום אל בית אבי, והיה י"י לי לאלהים. ותוספת זו כאן, נראית משונה ומיותרת. וכנראה המעתיק

(ט) הלכו מיד, עד שהגיעו למדינת צרפת. שאלו ואמרו, איזה הקדשה קבג שיש בוז המדינה קבד. אמרו להם, יש לה בשלושה קכה חדשים, לא קבו ידענו מה אירע לה, נהרגה או נעשקה או הלכה אחריו קבי. אמרו להם, מאיזה מקום היא קכת.

הוא שכתב זאת מדעת עצמו, קרוב להא דאיתא בברכות דף סד. הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום, אלא לך לשלום. שהרי יתרו שאמר לו למשה לך לשלום (שמות ד', י"ח) עלה והצליח וכו'. ועיין צרור המור על פסוק הנזכר, ומדרש הביאור וחמדת ימים על פסוק (לקמן מ"ד, י"ז) ואתם עלו לשלום אל אביכם. [ונראה שכוונתו בזה לומר שאין סתירה מדכתיב ושבתי בשלום, והלא אין לומר בשלום אלא למת כדאיתא התם. כי יש חילוק בין כשנסמך השלום לתיבת לך, לבין כשנסמך לתיבת בא, או הגיע וכל כיוצא בזה. כי טעם שאומרים למת לך בשלום, לפי שכבר הושלם שלמות שלו, ואין לו באותו עולם אלא השלמות שהלך בה בעולם הזה. מה שאין כן הנפטר מן החי שאומרים לו לך לשלום, לומר שעדיין הוא צריך להוסיף על שלמותו כל זמן שהוא חי בעולם הזה, כמו שביאר הרב הכותב, בעין יעקב בברכות שם. וזה לא שייך אלא כשהאדם הולך ממקומו, שאז מגמתו לעשות איזה דבר ולשוב אחר כך למקומו, לכן אומרים לו לך לשלום, שיהיה לו שלום במה שהוא עתיד לעשות. אבל כשהוא חוזר למקומו וכיוצא בזה, לאחר שכבר עשה מה שרצה לעשות, שפיר אומרים לו שישב בשלום. ועל דרך זה יתיישב כל מקום שמצינו תיבת בשלום. ובתפילת הנכנס לכרך וכו' (בברכות דף ס' ע"א), שלפי נוסחא דידן אומרים כמה פעמים לשלום גם כשאנו נסמך לעניין הליכה, היינו כיון שעדיין לא הגיע למחוז חפצו. שוב מצאתי בהגהות יצחק ירנן על הלכות אבל להרי"ץ גיאת דף רנ"ד אות תרס"ג שהרגיש בחילוק זה, אבל נתן לכך טעם אחר, דדוקא בשלום המחובר למלת לך לא יאמר, דמלת הליכה עניינו לפעמים פטירה ופרידה ואבדון יעו"ש. וכבר דנו בזה בכמה וכמה ספרים, כגון בתורה תמימה לעיל פרק ט"ו הערה ח', ובשם טוב פרק ד' מביכורים הלכה י"ז ד"ה ושואלין, ובשו"ת מנחת יצחק חלק ג' סימן ו'. ויש שלא עמדו על טעם החילוק בזה, ונדחקו לתרץ. ולכולהו אית פירכא מדוכתא אחריתי. ובמקום אחר הארכתי. איתמר]. ועיין עוד תפארת ישראל סוף פרק ב' דראש השנה בבועז: **קכג** פְּקֹרָהּ שֶׁהוּא בִּהְעֵתָקָה ג', כתוב כאן **היכן האשה הזונה**. ושיניתי וכתבתי **איזה הקדשה** משום לשון נקייה, וכפי האמור בתורה גבי יהודה ותמר (לעיל כ"ח, כ"א) איזה הקדשה היא בעינים וגו'. ופירש רש"י, מקודשת ומזומנת לזנות. וכדלקמן נמי בהערה קל"ג. ועיין עוד לעיל ד"ה דרכו: **קכד** בהעתקה ב', **הניחו אותה בבית ר' עקבא** [עיי' לעיל הערה ק"כ], **והלכו להם למדינת צרפתה** [צריך למחוק תיבת למדינת, או אות ה"א שבסוף תיבת צרפתה כידוע. יב"ן]. **כיון שהגיעו למדינה, שאלו על אותה [אשה] משכינותיה: קכה** בהעתקה ב', **שלושה**. ועיין לקמן הערה ק"מ: **קכו** בהעתקה ב', **ולא: קכז** ר"ל אחרי אחד מהנזאפים שמצא חן בעיניה. ובהעתקה ב', **אם נהרגה, או נחשקה ונטמנה** [ר"ל מסתתרת באיזה מקום, כדי שלא יחזרו עליה שוב אחרים. יב"ן], **או היא חשקה והלכה אחריו**. ולקמן ד"ה יצאה, נכפל לשון זה רק בהעתקה ג': **קכח** בהעתקה ב', **שאלו מנין היא:**

אמרו להם, לא נדע קיט מקומה, ולא משפחתה. מיד הפכו פניהם לחזור לארס צובא. עד שהגיעו לפתח המדינה, מִצָּאוּ אדם זקן קל. אמר להם, מאיזה מקום אתם קלא. אמרו לו, מארס צובה באו עבדיך, ובאנו קלב עם חבירנו זה, שראה בחלומו שיש אשה בזו המדינה שאין כמוה קלב בכל העולם, ורצה שיסתכל בה כדי שיבקש אם ימצא אשה כמותה, או יקח אותה קלד, ובאנו ולא מצאנוה. אמר להם, בְּנִי, לכו אצל אמה, שהיא קלה בפונדק פלוני במערב המדינה. הלכו עד שהגיעו לפונדק, וישבו מעט:

יצאה אשה זקינה קלי, אמרה להם, מה אתם מבקשים קלי. אמרו לה, על עסקי בתיך באנו קלת. אמרה להם, בתי קלט יש לה כשלושה קמ חדשים, לא ידעתי מה אירע לה, נהרגה או נעשקה או הלכה אחריו קמא. אמרו לה, כיצד בתיך יפה קמב

קכט בהעתקה ב', נודע. ואולי כותב העתקה ג' שבפנים, החליף חולם בצירי, כמנהג מקצת מחוזות בתימן [ועיין בדברינו להלן פרשת בשלח על פסוק ובני ישראל וגו' והמים להם חמה מימינם ומשמאלם ד"ה ופעם] ולכן השמיט הוא"ו בטעות. ובהיפך מזה החליף כותב העתקה ב' צירי בחולם, כדלקמן הערה קנ"ג. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת ואתחנן על פסוק וזאת התורה ד"ה וניחא: **קל** בהעתקה ב', אחרי כן הלכו כדי לצאת לדרכן. מִצָּאוּ איש זקן בשער המדינה: **קלא** בהעתקה ב', אמר, מנין באתם אתם בְּנִי: **קלב** בהעתקה ב', מארס צובה עבדיך באנו: **קלג** במקור שהוא בהעתקה ג', כתוב כאן, שיש זונה בזו המדינה שאין כיפיה. ותיקנתי משום לשון נקייה, כי אינו ראוי ואין צורך להכפיל את הדבר, אחרי שנזכר כבר כמה פעמים לעיל. ועין עוד הערה קכ"ג: **קלד** נראה שתיבת או מיותרת, ודוק. ובהעתקה ב', ורצונו שיקח אשה, וראה בחלום שאשה אחת זונה נאה במדינה הזאת, ובא לראות אותה כדי שישא כמותה. ולפי שתי הנוסחאות, צריך להבין מדוע שינו לו שראה זאת עוקבא בחלום, ולא אמרו לו את האמת ששמע עליה. ומהגם דלעיל כשהגיעו למדינת צרפת ושאלו עליה, לא אמרו כזאת. ואפשר לומר דלפי שהיה זקן, ונראה שהיה אדם מכובד מזה שאמרו לו באו "עבדיך", וגם הוא פתח תחילה וקרא להם בְּנִי בלשון כבוד לפי הנוסחא שהבאנו לעיל הערה קל"א, על-כן לא רצו להוציא מפיהם דבר מגונה כזה ששמע עליה, פן אז לא ירצה הזקן לענות להם. מה שאין כן כשיאמרו שראה זאת בחלומו, שזה נראה כאות מן השמים: **קלה** בהעתקה ב', הרי היא: **קלו** בהעתקה ב', במערב המדינה. מיד הלכו לאותו פונדק, ומצאו אשה זקינה, ישבו עמה מעט: **קלז** בהעתקה ב' נוסף, בְּנִי: **קלח** בהעתקה ב', הבת שלך אנו מבקשים: **קלט** בהעתקה ב', בְּנִי: **קמ** בהעתקה ב', כשני. והנה לעיל ד"ה הלכו, הוא עצמו גורס שלושה. וצריך לומר שזה לפי שלא היתה בשכנותה, רק אחרי כחודש נודע לה שאינה בבית. ולכן אמרה כשני בתוספת כא"ף. אבל מסתברא טפי שנפלה כאן טעות סופר, וצ"ל כשלושה, כבהעתקה ג' המובאת בפנים: **קמא** עיין לעיל הערה קכ"ז: **קמב** בהעתקה ב', נאה. לגבי היו"ד הנוספת בתיבת בְּתֵהָ, עיין לעיל ד"ה ומעתה:

וְאֵת כַּעֲוֵרָה קמג. אמרה להם, בְּנִי, תִּנּוּ לִי שְׁנֵי מַעֲיִן, וְאֲנִי אֶגִּיד לָכֶם סוּד בְּתִי, מֵאִיזָה מְקוֹם הִיא וּמֵהִיכָן הִיא קמז. נִתְּנוּ לָהּ שְׁנֵי מַעֲיִן. אמרה להם, דַּעוּ בְּנִי, שְׁאֲנִי בַּפּוֹנֶדֶק זֶה מִנְעוּרִי וְעַד עַתָּה. פֶּעַם אַחַת הָיָה הַכְּרוֹז יוֹצֵא קמה, שָׂכַל מִי שִׁמְצָא יְהוּדִי יֵהָרְגוּ קמו. לֵילָה קמו אַחַת בֶּא קמה אַחַד, וְהָיָה דוֹפֵק עַל הַדֹּלֶת קמט בַּחֲצִי הַלַּיְלָה קי, וַיֵּשׁ עִמּוֹ אִשָּׁה רֹכֶבֶת קנא עַל אֶרֶץ-אֲזָנִים קיב. וְעַמְדָּתִי וּפְתַחְתִּי לָהֶם וּנְכַנְסוּ אֲצִלִּי. שֶׁהוּא כְּמוֹ חֲמֹשֶׁה יָמִים, וְהֵייתִי מוֹצִיָּאָה וּמְכַנְסָתָה לָהֶם מִן הַשּׁוּק כָּל מָה שְׁצָרִיכִים. לְאַחֵר חֲמֹשֶׁה יָמִים אִמְרָתִי לוֹ, צֵא אֶתָּה לְשׁוּק וְקַח כָּל מָה שְׁאַתֶּם צָרִיכִים קיג. אִמַּר לִי, דַּעִי שְׁאֲנַחֲנוּ

קמג אַעפ"י שִׁיתֵּכֶן כִּי זֶה מִצַּד שְׂאֲבִיָּה הִיָּה נָאָה, מְכַל-מְקוֹם שְׂאֲלוֹ כֵּן כְּדִי לְהִכְנִס עִמָּה בְּדַבְרִים. וְהִגַּם שְׁעָדִיף הִיָּה לָהֶם לְשֹׂאֹל שְׂאֵלָה אַחֲרָת, וְלֹא שְׂאֵלָה כְּזוֹ הַמְּבִיִּישֶׁת אוֹתָהּ, מְכַל-מְקוֹם כִּיּוֹן שְׂצִיּוּה אוֹתָם רַבָּם לְשֹׂאֹל שְׂאֵלֹת הַשִּׁיכּוֹת לְעַנְיִן הַיִּיחּוּס, הַבִּינּוֹ כִּי יֵשׁ דְּבָרִים בָּגוּ, וְלִכֵּן שְׂאֲלוּ אוֹתָהּ עַל הַשִּׁנּוּי הַזֶּה: **קמז** בַּהֲעֲתָקָה ב', וְאֲנִי אֶתֵּן לָכֶם סוּד בְּתִי, וְמָה הִיא מִתְחִילָתָהּ. וְעִיֵּין לְעִיל ד"ה מִתּוֹךְ. וְשְׁנֵי מַעֲיִן, הֵן שְׁלִישׁ דִּינָר, כַּדְפִּירֵשׁ רִש"י בַּחֲגִיגָה דף ב. ד"ה בֵּית שְׂמַאי. וְסָכוּם זֶה, שִׁילְמוּ לָהּ גַּם עֲבוּר הַקְּמִיעַ, כַּדְלֶקֶמֶן ד"ה נִתְּנוּ. וְעִיֵּין לְהֵלֶן פֶּרֶשֶׁת מִשְׁפָּטִים עַל פֶּסוּק וְלֹא יִירָאוּ פָנֵי רִיקָם ד"ה אַךְ: **קמה** בַּהֲעֲתָקָה ב', שְׁאֲנִי מִזְקָנֹתִי וְעַד עַתָּה, בּוֹזֵה הַפּוֹנֶדֶק. בֶּא הַמְּכַרְיוֹ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ. וְלִכְאוּרָה תִּיכַת מִזְקָנֹתִי מוֹטְעִית, וְצ"ל מִנְעוּרִי כַּבַּהֲעֲתָקָה ג' שְׁבַפְנִים, שֶׁהָרִי עוֹדְנָה זָקִינָה. וְנִקֵּט הַכּוֹתֵב כְּלִישְׁנָא דְקָרָא (לְקַמֵּן מ"ו, ל"ד) אֲנָשִׁי מְקַנָּה הָיוּ עַבְדִּיךָ מִנְעוּרֵינוּ וְעַד עַתָּה. וְאוּלַּי ר"ל מִשְׁהַזְקָנִתִּי, כְּלוּמַר מִתְחִילַת זְקָנֹתָהּ: **קמו** בַּהֲעֲתָקָה ב', וְהִרְגֵּנוּ: **קמז** כֵּן הוּא בַּהֲעֲתָקָה ב', לֵילָה. וּבַהֲעֲתָקָה ג', פֶּעַם. וְהַעֲדַפְתִּי לְכָתוּב לֵילָה כַּבְּפָנִים, כְּדִי שְׂלֹא לְהַכְפִּיל הַסְּגוּנוֹן פֶּעַם אַחַת, וְעִיֵּין לְעִיל הָעֵרָה כ"ד, הִגַּם כִּי לְקַמֵּן בְּסִמּוֹךְ כְּתוּב שׁוֹב בַּחֲצִי "הַלַּיְלָה" גַּם בַּהֲעֲתָקָה ב': **קמח** בַּהֲעֲתָקָה ב' נוֹסֵף, יְהוּדִי. וְאֵף שְׁעָדִיֵּין לֹא הִיתָה יוֹדַעַת אִזּוֹ שֶׁהוּא יְהוּדִי כַּדְמוּכָח לְקַמֵּן בְּסִמּוֹךְ, מְכַל-מְקוֹם אִמְרָה כֵּן לְפִי הָאִמָּת: **קמט** בַּהֲעֲתָקָה ב', הַשְּׁעָר: **קנ** כְּדִי שְׂלֹא יִרְגִּישׁוּ בּוֹ בְּנֵי-אָדָם הַנִּמְצָאִים בַּפּוֹנֶדֶק, כִּיּוֹן שֶׁהִיָּה יְהוּדִי. וְלִכֵּן הַקְּדִימָה לְסַפֵּר לָהֶם שֶׁהִיא בַּפּוֹנֶדֶק זֶה מִנְעוּרֵיהָ: **קנא** אֵף שְׁאִין דְּרִיךְ צָנִיעוֹת לְאִשָּׁה לְהִיּוֹת רֹכֶבֶת, שְׁאֲנִי הִכָּא שֶׁהִיתָה מְעוּבֶרֶת כַּדְלֶקֶמֶן בְּסִמּוֹךְ. וְכַעֲיֵין הֵא דְאִמְרִינֵן בְּפִסְחִים דף ג. דְּמִשּׁוּם בִּיעָתוֹתָא, אוֹרְחָה דְאִשָּׁה לְרֹכֵב: **קנב** דֵּהִינּוּ חֲמוּר, וְכִינְהוּ כֵךְ בְּלִשׁוֹן נִקְיָיָה. וּבְדֶרֶךְ כָּלֵל בַּקְּהִילוֹתֵינוּ רִגִּילִים לְכַנּוּתוֹ נוֹשֵׂא אָדָם, וַיֵּשׁ לְזֶה מְקוֹר בְּתַלְמוּד מַגִּילָה דף ט. בְּמַעֲשֵׂה תַלְמִי הַמֶּלֶךְ, שִׁכְתְּבוּ לוֹ שְׁבַעִים וּשְׁנַיִם זְקָנִים בְּמְקוֹם וִירְכִיבָם עַל הַחֲמוּר (שְׁמוֹת ד', כ'), וְעִיֵּין עוֹד בְּדַבְרֵינוּ שם), וִירְכִיבָם עַל נוֹשֵׂא בְּנֵי-אָדָם, וְכִמּוֹ שִׁכְתְּבָתִּי בְּס"ד בְּעִינֵי יִצְחָק עַל שְׁלַח עֶרֶךְ הַמְּקוֹצֵר יוֹרֵה-דְּעָה הַלְכוֹת תַּלְמוּד תוֹרָה סִימֵן קס"ד הָעֵרָה ע"ט ד"ה וּמִצִּינוּ. וְכַתּוּסְפוֹת שֵׁם עַל נוֹשֵׂא אָדָם, כְּגִירְסָתֵינוּ מִמֶּשׁ. וְכֵן הוּא בְּעִין יַעֲקֹב שֵׁם, וּבְמַכִּילָתָא עַל פֶּסוּק (שְׁמוֹת י"ב, מ') וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּבְמַסְכַּת סֵפֶר תוֹרָה פֶּרֶק א' אוֹת ו', וּבַאֲבוֹת דְּרַבִּי נִתֵּן נוֹסַח שְׁנֵי פֶּרֶק ל"ז, וּבְשִׁכְלָ טוֹב וּבְרַאב"ע וּבְאוֹר הָאִפִּילָה עַל פֶּסוּק וִירְכִיבָם הַנּוֹזֵכַר לְעִיל. וְכֵן בְּמֵאוֹר עֵינַיִם דף קל"ה ע"ב, הוֹבָא בְּתוֹרָה שֵׁם אוֹת ק"ה]. וְשֵׁם כְּתַבְתִּי שֵׁשׁ מְכַנִּים אוֹתוֹ, אֶרֶץ-אֲזָנִים. וְהִנֵּה עֲכָשׁוּ מִצְאָנוּ הַמְּקוֹר לְכֵךְ בְּמַעֲשֵׂה זֶה, שְׂלֹא הִיָּה יָדוּעַ לָנוּ אִזּוֹ כָּלֵל: **קנג** בַּהֲעֲתָקָה ב', יֵשְׁבוּ עִמִּי יָמִים, וְאֲנִי (אוֹצִי) [מוֹצִיָּאָה] לָהֶם הוֹצֵאָה

יהודים קני, והכרוז יוצא שכל מי שימצא יהודי יהרגנו קני. ואשתי מעוברת, ובחודש תשיעי היא עומדת. אלא בבקשה ממך, תקבלי אותנו קני עד שתלד אשתי, ואני אתן לך שכרך מושלם. אמרתי לו, קיבלתי קני:

ילדה האשה, ומתה על המשבר, וקראו את הבת ימימה קני. ואביה חלה אצלי חודש קני, ומת. ואותה הבת, פרנסתיה משל-אביה עד שגדלה. והיא קורא אותי אמי, ואני קורא לה בתי, והיא בתו של-יהודי קני. כיון שגדלה, הוצאתיה לשוק

בשוק. אחרי כן אמרתי לו, ולמה לא (תוצא) [תצא] אתה לקנות חפצך בידך. ולפי נוסחא זו, לא נתפרש כמה ימים ישבו בפונדק. ועיין במפרשים על פסוק (לעיל כ"ד, נ"ה) תשב הנערה אתנו ימים או עשור, ולקמן הערה קפ"ב. ולהלן במגילת קהלת על פסוק ומוצא אני מר ממות הערה ס"ה. וממה שכתב תוצא בוא"ו, נראה שהיה מחליף בין חולם לצירי כמו שזה מצוי אצל כמה אנשים, ועיין עוד לעיל הערה ט"ו ד"ה וכפי, והערה קכ"ט: **קנז** בהעתקה ב', שאני יהודי. ופשוט אף לנוסחא זו כי גם אשתו היא יהודיה, אלא שדיבר כלשון בני אדם: **קנה** בהעתקה ב' ליתא מתיבת והכרוז. ואולי מפני שבודאי גם היא היתה יודעת זאת, ומה צורך להודיעה. אך מכל-מקום גם נוסחת העתקה ג' שבפנים נכונה, כי הוא מסביר לה את העניין, מדוע הוא ירא לצאת לשוק. ועוד, מפני שיתכן כי עדיין לא הגיע אז הכרוז לאזניה: **קנו** בהעתקה ב', **תסבלי לנו**: **קנז** אין פירשו שקיבלה כבר את שכרה. אלא ר"ל מסכימה אני לדברך. ולשון זה במובן זה, ישנו כבר לעיל ד"ה מעשה. ובהעתקה ב', ואחרי כן ניתן לך שכריך, ותשמרי פוד [כאן חסר במקור. יב"ן]. אמרתי, ברצון: **קנח** בהעתקה ב' נוסף, **בת יועץ**, כדלקמן בסמוך. וימימה, הוא כשם בת איוב, כמו שנאמר (איוב מ"ב, י"ד) ויקרא שם האחת ימימה וגו'. ונראה שכיוונו ברוח הקודש בקריאת שם זה (וכמו שמצינו בכמה דוכתי, כדלהלן ריש פרשת פינחס על פסוק פינחס בן אלעזר ד"ה ובמקור. ועיין עוד שם ד"ה ולכאורה), כי על-שם שהיתה מאירה כאור היום, כדאיתא בתרגום ובמפרשים התם. גם בנות איוב בדורן, לא נמצא כמותן בעולם, וכדלקמן ד"ה אמנם. אמנם יועץ, אינו אלא שמו של-הקב"ה, כמו שנאמר (ישעיה ט', ה') כי ילד יולד לנו וגו' ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור וגו', אליבא דהתרגום והמפרשים שם. אכן הראב"ע פירש כי כל אלה הם שמות הילד, כי היה חזקיה יועץ המלך יעו"ש. והרמב"ם בשלהי איגרת תימן כתב כי הם שמות המלך המשיח יעו"ש. והלשון בהעתקה ב', ומתה על המשבר. ואביה חלה עמי חודש בבית ומת, וקראו הבת ימימה בת יועץ. ומשינוי הסדר משמע שאחר מות הוריה קראו לה כך, והלא ימימה הוא בלשון הקודש. לכן צריך לומר כי אף לפי נוסחא זו, הכוונה שלפני מותם קראו לה כך. ומ"ש וקראו, ר"ל וכבר קראו, כדאשכחן כי האיי גוונא בדוכתי טובא: **קנז** כנראה מרוב צערו על היותו גולה ומיטלטל בנכר, ועלול ליהרג כדברי הכרוז, ועתה מתה אשתו בפתע פתאום ויצטרך ליטפל לבדו בבתו הנולדת: **קס** בהעתקה ב', **ימימה בת יועץ**. הלכתי אצל שופט המדינה, לקח ממני ארוד-אזנים [אולי העניש אותה בכך, על שלא קיימה את פקודת הכרוז להרוג כל יהודי. אי נמי לקח אותו בשכרו על פסק-דין ושטר ראיה

של-זונות קסא. בא אחד ונתן עשרה, בא השני ונתן עשרים, בא השלישי ונתן שלושים, עד שהגיע שכרה למאתים. ולא ידעתי מה אירע לה, ועדיין קסב היא אומרת שהיא בתולה. ויש אומרים שהיא בעולה, ולא ידעתי היכן באה קסג:

שעשה לה שתחזיק את התינוקת אצלה, כדי שאם יתבעוה במשך הזמן יחזירו על-כל-פנים את הוצאות כספה עבודה, לפי נוסחא זו דמשמע שלא פרנסה אותה משל-אביה וכדלקמן בסמוך. שאם לא כן מדוע הלכה לשופט, היתה יכולה להעלים את הדבר, ולא להפסיד ארוך-אזנים. יב"ן נשא כל דבר עמו [תיבות אלו אינן מובנות בבירור. דלכאורה משמע שבאה להסביר בזה כי החמור שהוא ארוך-אזנים, נושא כל דבר שמעמיסים עליו, אבל מי אינו יודע זאת. ועוד, שאם-כן היה לה להסביר זאת בפעם הקודמת שזכר כבר ארוך-אזנים, כדלעיל ד"ה יצאה. ולכן נראה שהכוונה כי השופט לקח ממנה כל החפצים שהותיר אותו יהודי אחריו, בצדק או ב"שע. יב"ן]. פרנסתי הבת, והיא תקרא אותי אמא, והיא בת היהודי. ועתה בני-אדם קוראין אותה לי לבת. ולנוסחא זו משמע שפרנסה אותה משל-עצמה, כי לא נותר מרכוש אביה מאומה (זולת הקמיע כדלקמן) לפי שהשופט לקח את הכל. ולכן כשגדלה מכרה אותה לזנות כדי להחזיר לעצמה את הוצאותיה עליה, כמבואר בהמשך דבריה: **קסא** נתבאר בס"ד בהערה קודמת. **ודבר** זה אסור לעשותו מן התורה, כמו שנאמר אל תחלל את בתך להזנותה (ויקרא י"ט, כ"ט) וכדפירשו חז"ל בתורת כהנים התם ובסנהדרין דף עו. דמירי במוסר בתו הפנויה לבעילת זנות, וכן פסק הרמב"ם פרק ב' מנערה בתולה הלכה י"ז דהיינו שלא ישכיר את בתו הבתולה בממון, כדי שתהא מוכנת לכל מי שיבוא עליה יעוש"ב. ובספר החינוך מצוה תק"ע. אלא שכאן בעלת הפונדק היתה גויה, והרי אין איסור זה מכלל שבע מצוות בני נח. כל-שכן זו, שלא היתה בתה לפי האמת. אמנם האיסור והמלקות, הם אפילו במוסרת עצמה מרצונה ומדעתה, וכמבואר ברמב"ם שם בסוף הפרק כי זה בין מדעתה בין מדעת אביה. ודע, כי בתימן הענישו אפילו הגויים על כך, וכדמוכח מהמעשה שנביא בס"ד להלן במגילת קהלת על פסוק וישוב העפר על הארץ ד"ה עוד מעשה, כי למדו מתורת ישראל כידוע, ואולי גם כלל בני ישמעאל בשאר הארצות, שונים בזה מבני ארצות אדום: **קסב** כלומר האם נשארה בתולה, או לאו. בהעתקה ב', הוצאתיה לזנות. [בא] אחד נתן לה שמונה-עשר דינרין, ולא לקח בתוליה [עיין לעיל ד"ה מתוך]. נתן לה השני עשרים דינר, ולא לקח בתוליה. ובכל לילה ולילה הוסיף עשרה, עד שהגיע מאתים זוז, ועדיין. וצריך לעיין כי לפי זה עלה שכרה למאתים מפני שעודנה בתולה, והרי לעיל ד"ה והיה, מבואר כי זה מפני שאין כמותה בעולם. והא גופא צריך ביאור, מדוע הבתולים הם סיבה להגדיל שכרה. דלכאורה לא שייך לומר בזה כטעם שכתובת הבתולה מאתים, דמסתברא שזה דוקא בנישואין, והוא הראשון. ואפשר שזה מפני שיש לה צער בעת קריעתם כידוע. אי נמי טעם ביאת בתולה שאני, כדאשכחן גבי אחשורוש במגילה דף יג. ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים וגו' מכל הבתולות (אסתר ב', י"ז) קרי לה אשה, וקרי לה בתולה. אמר רב, ביקש לטעום טעם בתולה טועם, טעם בעולה טועם. אי נמי להראות כוחם, שהרי משמע כי הם העלו את השכר ולא היא: **קסג** דהיינו היכן נעלמה כעת, וכמו שהקדימה ואמרה

אמרו לה קסד, יש עמיד דבר קסה משלו קסו. אמרה להם, עדיין קמיע של קסו קיים.
אמרו לה, הראי אותנו. הראתה אותו להם. קראו אותו, ומצאו כתוב בו קסה,
אני יועץ בן ברכות בן אלעזר קסט בן אלקנה, מכפר עזה קע. ויש לי ביד אחי קעא שבעה
לטרין זהב, חלקי מירושת אבי, בעדות עשרה קעב, מבית-דין רבינו יחיאל בן
עמיאל קעג בן ציצת הכסף קעד, הפטדה החמודה, נזר ישראל ויהודה קעה:

כבר לעיל ד"ה יצאה. ובהעתקה ב', ויש אומרים שהיא בעולה, ואיני יודעת מה אירע לה. כלומר, איני יודעת אם כדבריה שהיא בתולה, או כדברי יש אומרים שהיא בעולה, לפי שבנוסחא זו לא נזכרו תיבות אלו לעיל: **קסד** דהיינו התלמידים חבריו של-עוקבא, אמרו לזקניה: **קסה** בהעתקה ב', ולא הניח שום דבר עמיד: **קסו** דהיינו משל-אבי ימימה: **קסז** בהעתקה ב' נוסף, בלבד. ור"ל לפי שיתר רכושו לקח השופט, או פרנסה בו את ימימה, כדלעיל הערה ק"ס. וסבורה היתה שהוא קמיע לרפואה ולסגולה, כיון שלא הבינה הכתב. והא דלקמן בסמוך ד"ה נתנו, המשיך הכותב לכתוב ולקחו את הקמיע וכו', הוציאו הקמיע, צריך לומר דאף על פי שכבר נתגלה להם שאינו קמיע אלא שטר, מכל-מקום נקרא כן על-שם מה שנוצר מעיקרא. ויותר טוב לומר כי לשון קמיע, אינו בהכרח רפואה וסגולה, אלא כל דבר קשור ומוסתר, עטוף בתוך עור שיהא שמור, נקרא קמיע, כנראה מהא דבכורות דף ל: מעשה באשה שנישאת לחבר, והיתה קומצת (פירש רש"י קושרת) לו תפילין על ידו. ועיין עוד ברש"י שבת דף סא. ד"ה ולא קתני. וכלים פרק כ"ג משנה א'. ובספר המספיק (אלכאפי) שער קמע. אי נמי קמיע ממש, אלא שתחב בתוכו למשמרת גם עניין זה, ועיין לקמן בסמוך הערה קס"ח: **קסח** בהעתקה ב', תראי לנו קמיע זה. נתנה אותו, מצאו כתובה. וצ"ל מצאו כתוב בו. אי נמי מצאו בתוכה, ועיין לעיל הערה קס"ז: **קסט** בהעתקה ב', אני יועץ בן אלעזר בן צדקה. והשם בְּרָכוֹת שבפנים, מצינו שנוצר דומה לו בלשון יחיד, שהיה אחד מעוזרי המלחמה לדוד, כמו שנאמר (דברי-הימים-א' י"ב, ג') הראש אחיעזר וגו' ובְּרָכָה. והשם צְדָקָה לא מצינו בדורות ההם, ואולי צ"ל צְדָקָה, שכן מצינו רבים בשם זה, ומהם מפורסם צדקיה מלך יהודה, כגון בירמיה א', ג'. כ"ז, י"ב. וכדלהלן בהפטרות מטות על פסוק לצדקיהו בן יאשיהו: **קע** בהעתקה ב', עוזה בשיבת. וההמשך חסר: **קעא** נקדתי בשני פתחין, לשון רבים. ולא אחי, לפי מה שמתבאר בהמשך המעשה [לקמן ד"ה בחד, שתי פעמים], כי היו לה שני דודים, שמע מינה שהיו לו שני אחים: **קעב** אעפ"י שלעדות די בשנים, וכמפורש בתורה (דברים י"ט, ט"ו) על פי שני עדים וגו', אולי עשו כן כדי לחזק הדבר ולפרסמו, על דרך שמצינו בכתובות דף ז' ע"ב גבי ברכת חתנים בעשרה, אמר שמואל פוק ואיתי לי בי עשרה וכו'. ובגטין דף לג: מילתא דמתעבדא בי עשרה וכו'. ועיין עוד לקמן הערה קצ"ג: **קעג** לא מצאתי זכרונם בשום מקום: **קעד** במסכת גטין דף נו. הגירסא בן ציצת הפסת בתי"ו, וכן נראה ממה שנתנו שם טעם לכך שהיתה ציצתו נגררת על גבי פסתות, ואיכא דאמרי שהיתה פסתו מוטלת בין גדולי רומי. וכן הוא בתי"ו בפרקי דרבי אליעזר ריש פרק ב', ובבראשית רבה פרשה מ"ב אות א', ובעוד מקומות. אבל במדרש הגדול פרשת כי תבוא דף תרכ"ו הגירסא בן ציצת הפסף בפ"א כמו כאן, הגם

(י) נתנו לה מיד שני מעין קעו, ולקחו את הקמיע בידן, והפכו פניהם לדרך
כפר עזה קעו. הגיעו במעלי-שבא קעט. יום שבת קעט, שאלו אותם בני כפר

שהעתיק שני הטעמים דלעיל יעו"ש. [ומדכתוב כאן ציצת בלא יו"ד שנייה, מה שאין כן בשאר תיבות ציצית שבמעשה זה לעיל, וכן לקמן ד"ה תדע, משמע שהגירסא בן ציצת הכסף, דהיינו שהצאד"י השנייה בפתח. ואף שבתורה כתובה גם-כן ציצת חסר כידוע, שאני הכא ששינה דוקא כאן בכתיבה. אבל שגור בפינו בן ציצית הכסת, גם הצאד"י השנייה בחירק]. גם בפירוש רש"י על בראשית רבה שם איתא, שבאבות דרבי נתן כתוב ציצת הכסף, ומפרש לפי שהיה מיסב על מטות של-זהב וכסף נקרא כן יעו"ש. אבל באבות דרבי נתן שלפנינו, והוא בפרק ו' אות ג', כתוב הכסת בתי"ו, וכנראה טעו המדפיסים לפי הרגיל אצלם, כי אכן מבואר שם שנקרא שמו כן מפני שהיה מוטה על מטה של-כסף בראש כל גדולי ישראל יעו"ש, ובילקוט המאירי על מסכת גטין שם. אבל כך היא הגירסא הכסף בפ"א, באבות דרבי נתן נוסח שני, בפרק י"ג. ובדרך רמז, יש בשמו שייכות לעניינינו. בן ציצית, שניצול עוקבא על-ידי הציצית. הכסף, מאותה שהיתה נוטלת בשכרה מאתם זזו, שהוא סכום כסף רב בזמנם. ואכן איתא במהרש"א בגטין התם שנקרא כן לפי שהיה זהיר במצות ציצית, כמו שנאמר (במדבר ט"ו, מ') למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי יעו"ש. אף כי אין לבן ציצית הכסף שייכות וקורבה, לא לעוקבא ולא לימימה, עד שנאמר שזכותו במצות ציצית נצטרפה גם-כן, שהרי לא הובא אלא באגב, לעניין העדות על הירושה בלבד. וגם זה לא הוא עצמו, אלא בית-דינו של-בן-בנו. אגב, צריך לעיין כיון שהוא עצמו נקרא בן-ציצית הכסת, אם-כן כאן היה לו לומר בן-בן-ציצית הכסת. כי תיבת בן, נראה שהיא חלק משמו. וכאשר יש לדון בכגון דא בשמות כמו בן-לקיש, בן-הרכינס, בן-גריס, בר-קמצא, וכמ"ש בס"ד להלן בפרשת אמר על פסוק שלומית בת-דברי ד"ה ושמעתי. ואולי נשמטה תיבת בן אחת, בשגגת המעתיק הראשון. וכעין זה תראה במדרש הגדול על פסוק שלח נא ביד תשלח (שמות ד', י"ג) שרבי עקיבא נשא את פת-בן-כלבא שבוע, ובחילופי נוסחאות שם הובא שבמהדורת הופמן ליתא תיבת בן. ועיין עוד בבראשית רבה פרשה צ"ח אות ח', ובילקוט רמז ע"ב: קעט כי הוא היה אחד מעשירי ירושלם, כנזכר במסכת גטין התם. ושם נזכר שלישי, נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת. אך בפרקי דרבי אליעזר שם, נזכר ראשון, דהכי איתא התם, היו כל גדולי המדינה סועדים אצלו [אצל רבן יוחנן בן זכאי], בן ציצית הכסת, ונקדימון וכו', וכבר דן בזה הרד"ל בביאורו שם אות ג' אם הוא היה הגדול שבכולם. ולשון בראשית רבה שם, יושב ודורש, וגדולי מדינתו יושבים לפניו, בן ציצית הכסת וכו' יעו"ש. ובמתנות כהונה על איכה רבתי, גבי פסוק היו צריה לראש (איכה א', ה') ד"ה בוליטין, איתא שהם היו חכמי ומנהיגי העיר ועשיריה: קעו עבור הקמיע, נוסף על שני מעין שנתנו לה תחילה כדי שתגלה להם סוד בתה כדלעיל ד"ה יצאה: קעז בהעתקה ב' חסר כאן, ומה שנותר כך הוא, כסף, ולקחו קמיע, שמו מגמתם לדרך (כפר עזה: קעט דהיינו ערב-שבת בלשון ארמי, כסגנון חז"ל בתלמוד ובמדרשים בדוכתי טובא, וכבר הארכתי בס"ד בטופס כתובות שער עיטור הכתובה דף פ"א אות ז'. [ובהעתקה ב', במעלי שבתא]. וכן נקט לקמן בלשון ארמי בד"ה בחד בשבא: קעט בהעתקה ב', ביום השבת:

עזה קפ אמרו להם, אחי קפא, הלא ראיתם או ידעתם, או בשמועה שמעתם, על איש אחד מן הכפר הזה, שהלך מכמה ימים ושנים, ולא ידענו אם מן החיים הוא או מן המתים קפב. אמרו להם, שמענו על אדם אחד, שמו יעבץ קפג בן ברכות בן אלעזר בן אלקנה מכפר עזה. וכבר נפטר לבית עולמו, והלך מקהל עדתו ועמו קפד. אמרו להם, זה האיש שאנו שואלים על כבודו. הוציאו הקמיע להם, קראו אותו והאמינו קפה. שאלו אותם בני כפר עזה, אמרו, יש לו בן או בת קפו. אמרו להם, יש לו בת ושמה מימה, והיא סרבה קפי להינשא לעוקבא בירב אדא. אמרו קפח, זהו עוקבא בירב אדא. אמרו, היין:

בְּחֶד בְּשָׁבָא קפט, הלכו שני דודיה קצ עמהם לארס צובה, וקידשו את הבת לעוקבא

קפ את התלמידים חברי עוקבא, לפי שידעו כי הם באו מצרפת, ואולי נודע להם שם מה אירע ליועץ שהלך גם הוא לצרפת. לפי שעברו שנים רבות מאז שהלך מעמהם, ועיקבותיו לא נודעו להם: **קפא** צ"ל אחינו. בהעתקה ב', בני כפר עזה, אתם ראיתם וכו': **קפב** בהעתקה ב', על סבת איש אחד מהכפר הזה, שהלך לצרפת מכמה שנים [וליתא תיבת ימים, ועיין לעיל הערה קנ"ג] ולא שמענו אם [ל]מות אם לחיים: **קפג** כך הוא בהעתקה ג' [אך העתקה ב' חסרה מתיבת לחיים דלעיל, ואי-אפשר לדעת מה כתוב שם. כל-שכן העתקה א']. אבל נראה שצ"ל יועץ, כמו שהוא לעיל כמה פעמים בשתי ההעתיקות: **קפד** עיין לעיל הערה כ"ד: **קפה** נתאמת להם כי מת. **ומשמע** שהיה זה בשבת, ויש לעיין אם מותר היה לקרותו בשבת, מצד איסור קריאה בשטרי הדיוטות כדאיתא בשבת דף קטז: ודף קמט. ובטור ושלחן ערוך אורח-חיים סימן ש"ז סעיף י"ג. ואין לומר כי זה בכלל היתר משדכין על התינוקות ליארס בשבת כדאיתא בשבת דף ק"ג ע"א, כי על זה לא דיברו אלא לאחר מכן. וי"ל דהנה טעם איסור שטרי הדיוטות, כתב הרמב"ם פרק כ"ג משבת הלכה י"ט, שהוא כדי שלא יהא כדרך חול ויבוא למחוק, ורש"י והרא"ש במסכת שבת דף קמט. כתבו משום ממצוא חפצך (ישעיה נ"ח, י"ג). ושני טעמים אלו לא שייכי בנדון דידן, כי אין הם בעלי השטר שימחקוהו, ואין זה חפצך דידהו. ואעיקרא לא היה זה שטר ממש, כי אינו אלא סיפור דברים שרשם יועץ בן ברכות לעצמו למשמרת. ולא למימרא שהיתה בו חתימת עשרה מבית דינו של-רבינו יחיאל, רק הוא כתב כך. ועיין עוד לקמן הערה קצ"ח. אלא דאי משום הא לא איריא, דמסתברא שגם זה בכלל, או על-כל-פנים שייך בו הגזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות שמצינו זאת אפילו לגבי קריאת כתב של-זימון אורחיו ופרפראותיו כדתנן בשבת דף קמ"ט ע"ב. ועוד י"ל שהאיסור הוא דוקא למי שידע כבר מה כתוב בו, אבל כשאנו יודע מותר אפילו לבעלים שמא יש בו דבר שהוא צריך לו, כיעויין בשלחן ערוך שם סעיף י"ד לגבי איגרת ובמשנה ברורה ס"ק נ"ג לגבי שטרות: **קפו** בעבור לדעת מה לעשות בירושתו, כנזכר לעיל ולקמן: **קפז** לא מובן, אדרבה. ונראה שצ"ל רוצה. אי נמי מפרהבת, דהיינו מפצירה: **קפח** ר"ל שאלו: **קפט** דהיינו יום ראשון בשבת, ועיין לעיל הערה קע"ח: **קצ** עיין לעיל הערה קע"א:

בירב אדא קצא. שהה עמה שבעה ימים, ולא מצא מקום ביאה קצא*. לאחר שבעה ימים יצא לשוק קצב, מִצְאוֹ ראב"ע. אמר לו, בני עוקבא, למה פניך חולניות. אמר לו, רבי, שהיתי שבעה ימים ולא מצאתי מקום ביאה קצא*. הלך ר"א אל הבית ואמר לאשתו, קבצי עשר נשים קצב וקחי הכלה והוליכי אותה לבית המרחץ ובדקי אותה. הלכה אשת ר"א ולקחה הכלה והוליכה אותה לבית המרחץ, והקיזה קצד לה, ויצאה בתולה וְדָאִית קצה. עמד ר"א וכתב לה כתובה שלימה, והעמיד כתובתה מאתים קצי. שנאמר (שמות י"ט, ג') כֹּה תאמר לבית יעקב. אל תקרא לבית יעקב, אלא לבית יעקב. כֹּה מניינה כ"ה, שהיא שמונת קצי המאתים. ושני דודיה קצ

קצא ברור שעוקבא עצמו הוא שקידש. אך לפי שהם סידרו כל הדרוש לקידושין ולנישואין, נקט קידשו. ועיין להלן ריש פרשת משפטים על פסוק ואלה המשפטים ד"ה ומצינו. ועשה זאת עוקבא ברצון, לא רק בגלל שנתברר שהיא יהודית מעיקרא ולא גיורת, אלא גם לא היתה פרוצה כלל אלא מתוך אונס והכרח, כיון שהיתה יתומה [אף שהיא עצמה לא ידעה כי יתומה היא], ואותה גויה בעלת הפונדק מכרה אותה, ולא ידעה מדת ישראל מאומה ושהיא יהודית: **קצא*** עיין לקמן הערה ר"א ד"ה ומשמע: **קצב** לפי שבשבעת ימי המשתה אין לחתן לצאת לשוק, עיין מ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז סעיפים י' ל"ג: **קצג** לפרסומי מילתא, עיין לעיל הערה קע"ב: **קצד** דהיינו חתכה בכלי חד של-מקייז-דם, כיון שקרום הבתולים היה עבה וחזק. וכן כתב בשו"ת מהרלנ"ח סימן ל"ג, הובאו דבריו בחידושים שבסוף ספר חן טוב, שיש בתולות שפתחן סגור חותם צר, וצריכות לאשה חכמה שתפתח אותן באזמל וכו' יעו"ש. גם הרב יעב"ץ במור וקציעה סימן ר"פ כתב כי יש שבתוליהן חזקים מאד, ועיין עוד שו"ת מהרשד"ם אבן-העזר סימן קי"ח, דף נ"ז ע"ד, ומה שציינתי עוד בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר יורה-דעה הלכות כלה סימן קנ"ג אות ל"ו ד"ה מצוי: **קצה** ר"ל נתברר שהיא בתולה מושלמת, ר"ל שאפילו מקצת בתוליה לא נקרעו עדיין. וכעין זה איתא ברבינו חננאל חגיגה דף טז. גבי עיברה באמבטי, פירוש אשה הרה שנבדקה ונמצאת בתולה וכו' יעו"ש. ובכתובות דף י': אמרה לו, רבי עדיין בתולה אני וכו': **קצו** הלשון כפול, ור"ל דכתובתה שלימה, היינו מאתים זוז. ועיין לעיל הערה כ"ד, ולקמן ד"ה וכבר: **קצז** צ"ל שמינית. כי שיעור כתובה, הוא מאתים זוז כסף מדינה. ושמינית ממנה כסף צורי, הוא כ"ה זוז כדאיתא בבבא קמא דף צ: וכידוע, וכדלהלן פרשת אחרי מות על פסוק כמעשה ארץ מצרים ד"ה ועשרין. אבל לא מצאתי לפום רהטא מקור לדרשה זו, אל תקרי לבית יעקב, אלא לבית יעקב, לא בדברי חז"ל ולא במפרשים. זולת במחזור ויטרי סימן רפ"ז דף שי"א בשם רבותינו. וי"ש לעיין למה הוצרכו לדרוש אל תקרי לבית אלא לבת, הא בלאו הכי מצינו שפירוש בית אשה, כגון שנאמר (שמות א', א') איש וביתו באו, (ויקרא ט"ז, ו') וכפר בעדו ובעד ביתו. וכן אמרין עלה בהדיא במכילתא התם, כה תאמר לבית יעקב, אלו הנשים יעו"ש. ואפשר לומר דקשיא להו אם-כן למה נקט לבית בלשון יחיד, הוה לה למימר לבתי, וכמו שהוא בסיפא

נתנו לה הזהב, והעמידו אותו יותר על כתובתה קצח, חלקה מירושת אביה, והלכו להם קצט:

תדע לך כוונת רב עוקבאי שהיא לשם-שמים ר*, זיכה אותו הבורא באשה כשרה רא ישראלית, וחלץ אותו הקב"ה מן העבירה. וזיכה אותו הבורא בשביל העיצית,

דקרא ותגיד ל"בני" ישראל, אלו האנשים. הלכך דרשו לבת, לומר לך שכל אשה בפני עצמה כתובתה כ"ה זוז. ובת עדיף מבית, דבית היינו נשואה כבר: **קצח** ר"ל שזו נדוניא שהכניסה לבעלה, וזקפו אותה עליו כחוב, נוסף על מאתים זוז שהם עיקר כתובתה. אבל לא מובן מדוע דוקא עכשיו. הלא כבר מעיקרא בעת הנישואין, היו צריכים ליתנו לה, אף שסברו כי היא בעולה וכתובתה מנה בלבד. ובדוחק י"ל כי זה היה לאו דוקא עתה, אלא שבסיום עיקר העניין, חזר הכותב להשלים מה שחסר. ומסתברא טפי דכיון שלא היה שם שטר ממש עם חתימות העדים על חלקו של-יועץ אחיהם בירושה, רק הוא רשם זאת לעצמו (וכדלעיל הערה קפ"ה). על-כן התחמקו הם עד עתה מלהודות בכך, כדי שלא למסור בידו של-עוקבא שבעה לטרין זהב הללו, שהם ממון עצום ורב, כי חששו אולי לא יעלה יפה זיווגו עם ימימה, מחמת מה שאירע לה בעבר, ותהיינה קטטות ביניהם, ואז יצטרכו לעמוד עמו בדינא ודיינא להחזיר הממון. אבל עתה בראותם כי עלה העניין בכי טוב, מעין מה שאמרו חז"ל בסנהדרין דף כב: אין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ועיין תוספות כתובות דף ד. ד"ה בעילת מצוה. ובפרט שנתגלה דבר פלא שנמצאה בתולה ודאית, מה שקשה להאמין למי שלא ראה ולא ידע, הבינו כי מה' יצא הדבר והם זיווג מן השמים, ויהיו ביניהם אהבה אחוה שלום ורעות, על-כן השלימו גם הם ברצון את חלקם עתה: **קצט** דהיינו חזרו למקומם, שהוא כפר עזה: **ר** עיין לעיל הערה כ"ה: **ר*** נראה מזה כי מה שרצה ליקח אשה שאין כמותה בעולם, טעמו היה כדי שלא יתאוה לאחרות ולא יסתכל עליהן: **רא** בפנימיות ליבה. כי לא עשתה מה שעשתה, אלא מתוך אונס ומחוסר ידיעה, כדלעיל הערה קצ"א. ועכשיו נתברר כי גם זה לא נעשה ממש, לפי שלא ידע אותה שום איש לפניו, שהרי היתה אטומה. ומכל-מקום שילמו הנואפים שכרה מושלם, כי היתה טוענת, אני מסרתי עצמי לך, ואתה הוא שאין בך כח לבעול בתולה. והם שיחקו ושימשו עמה רק דרך איברים [כפי שני הפירושים בעניין מה נקרא דרך איברים, שנציין בס"ד להלן פרשת נשא על פסוק כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ד"ה והא] אי נמי שלא כדרכה. אי נמי ראו קרי מיד כשהסתכלו בה, ושוב לא היה בהם יכולת לבעול כראוי. ואמת הוא מה שטענה כי היא עדיין בתולה, כמו שאמרה הזקינה בעלת הפונדק בשמה, וכדלעיל ד"ה ילדה. אבל כיון שהיתה בחזקת בעולה, לא כתב לה בכתובה תחילה אלא מאה, שאינה נאמנת על-פי עצמה. וזאת בהנחה שאמרה זאת קודם הנישואין כי עודנה בתולה. אבל יתכן שלא אמרה כלום, וסמכה שאחר-כך ממילא יתברר הדבר. ועיין עוד שלחן ערוך אבן-העזר סימן ס"ז סעיף ג', ומ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות כתובות סימן ר"ח סעיף ל', ובהערות קפ"ב קפ"ג שם. **ומשמע** מהכא כי אף שהיתה העראה (שהרי רבים הערו בה), שנחשבת להלכה כביאה לכל עניין, מכל-מקום לעניין

שהיא כוללת תרי"ג מצוות. השם ברוך הוא יזכינו לעסוק בתורה ובמצוות ציצית שהיא מצלת את האדם מן העבירה, כשם שזיכה אותו הבורא, הוא יזכינו ויעזרינו על מעשה רצונו, אמן כן יהי רצון. ועליו הכתוב אומר (משלי י"ח, כ"ב) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מי"י:

יא) ומפליא להתבונן במעשה זה, כיצד נתהפך עוקבא בר רב אדא מן הקצה אל הקצה. מעיקרא רדף בתכלית אחרי תאוותו, ויגע לעבור כמה ארצות במשך מהלך עשרים ואחד ימים, להשיג תענוגות בעולמו. ולבסוף, מאס אפילו מלשאת אשה רגילה ככל האדם, והסתגר לעסוק בתורה ימים ולילות, במשך שלוש שנים [ולולא שבאה, היה ממשיך], בלא לצאת כלל מפתח ביתו. אפילו לא הלך לבית-המדרש כשאר הלומדים. אלא אדרבה היא הנותנת, שגעון זה שבער בקרבו מעיקרא לתאוה בזויה, נתהפך בסופו לשגעון לעסוק בתורתו הקדושה, כי מצא בה את כל אשרו ותענוגו. וזהו ביאור עומק מאמר חז"ל בקידושין דף ל': בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, וכמ"ש בס"ד להלן פרשת תרומה על פסוק ועשו ארון עצי שטים. ושם ד"ה וכעין, תמצא מעשה קרוב לזה במי שחשק תחילה בבת מלך, ולבסוף מתוך זה חזר להיות איש אלהים קדוש. וכבר כתב בגדלו הרב הקדוש מהר"ח עטאר באור החיים על פסוק ושמת בלל הטוב (דברים כ"ו, י"א) שירמוז הכתוב בזה, למאמרם ז"ל (עבודה זרה דף יט:): אין טוב אלא תורה. שאם היו בני-אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב-התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה. ולא ייחשב בעיניהם מלוא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם ע"כ, וכמו שנכתוב שם בס"ד בד"ה ויש. ואמר לי חכם אחד בעל תשובה יצ"ו, כי כן המציאות מוכיחה אצל בעלי התשובה בזמנינו, כי מי שהיה

כתובה נחשבת עדיין בתולה שכתובתה מאתים זוז, כיון שעל-כל-פנים הבתולים שלמים. אלא אם-כן נאמר שהיתה אטומה כל-כך באופן שאפילו העראה לא יכלו לעשות. והיינו מאי דנקט מעיקרא (ד"ה בחד) לא מצא מקום ביאה, כלומר שאין מקום אפילו להכניס העטרה, שזהו שיעור העראה. אבל אין זה מוכרח, דאיכא למימר שכוונתו שלא יכול לעשות ביאה גמורה כדרך כל הארץ. ואם נכון התירוץ השני שכתבנו לעיל שהם באו עליה שלא כדרכה, שמע מינה דבכי האיי גוונא נמי כתובתה מאתים זוז, כיון שבמקום בתולים לא ידע אותה איש. והפוסקים נחלקו לדינא בשני פרטים אלו, כמובא בהרחבה באוצר הפוסקים אבן-העזר סימן ס"ז סעיף ב' אותיות י"ז י"ח דף ס"ח. ועיין עוד שם סימן ז' אות ג' דף א' ע"ג אם העראה משירה את הבתולים (ובאנה"ר ע' בתולים דף קי"ט ע"א), ובדין בדיקת בתולה על-ידי נשים ומילדות. ולפי סיום המעשה, ממילא אפשר להבין עומק העניין מדוע היתה מתעקשת לשאול מעוקבא שתי פעמים, מה מום מצאת בי, כדלעיל ד"ה מה עשה. כי אכן היה בה מום זה, וסברה שהוא בחכמתו הבין והבחין בכך, אם בהסתכלות העין או במשמוש היד, ודוק. ועיין עוד לעיל הערה ס"ד:

בעל תאווה גדול יותר, כך נפשו חושקת בתורה יותר משאר בעלי תשובה. וזהו שאמר לו רבי יוחנן לריש לקיש בבבא מציעא דף פ"ד ע"א, חילך לאורייתא עכ"ד נר"ו. והמעייין יוסיף לעיין בזה, במה שנכתוב בס"ד להלן בפרשת כי תבוא על פסוק ושמחת בכל הטוב ד"ה וכשנצרך. ובמ"ש עוד בס"ד להלן פרשת כי תשא על פסוק מחצית השקל בשקל הקודש ד"ה והכל, ובעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות איסור ייחוד סימן ר"ג אות רל"א, לגבי מה שנאמר (משלי ה', י"ט) אילת אהבת חן וגו' באהבתה תשגה תמיד, שהכוונה על התורה בדרך משל:

והשוואת אותם שני יהודים את מעלת עוקבא בר רב אדא, שהיא כמעלתו של-יוסף הצדיק, או אף שהיא גדולה יותר ממעלת יוסף הצדיק, לפי חילוף הנוסחאות שבין ההעתקות שהבאנו בס"ד לעיל ד"ה לאחר, צריך להעיר שאינה אלא במעט פרטים. כי מיוסף נטפו עשר טיפין, ומעוקבא לא נטף כלום. ועוד, שעוקבא חזר בו אף שכבר חלצו שניהם את בגדיהם, מה שאין כן ביוסף. [אבל יש גירסאות שעלו שניהם למטה ערומים, כמו שהבאנו לעיל בפרשתנו על פסוק ויוסף הורד מצרימה ד"ה ולמאן]. ועיין לעיל ד"ה ושמא. ועוד, שביוסף היתה אשת-איש. ועיין עוד לעיל הערה צ"ו. אבל פשוט וברור כי רחוק עוקבא מיוסף, כרחוק מזרח ממערב. שהרי עוקבא מעצמו ומרצונו רדף אחרי תאותו, והביא את עצמו לידי נסיון. מה שאין כן יוסף, שעל-כרחו הורד ארצה מצרים, ועל-ידי זה נמכר לפוטיפר, ונתרחק בכל כוחו מן העבירה. אלא שאותה רשעה שהיתה אדונתו, פיתתה אותו יום יום באופנים שונים, ואיימה עליו וכו', ואעפ"כ הוא לא היה מסתכל בה. ואכן לא מצינו בשום מקום שכינו את עוקבא בשם "צדיק", כאשר מצינו ביוסף, ובעוד כמה גדולי ישראל שבא לידם דבר-עבירה וניצולו וכדלקמן פרשת ויחי על פסוק ויאמר השבעה לי ד"ה ויותר. ולמרבה נקרא לפעמים בתואר "רב" עוקבא, כדלעיל הערה כ"ה:

יב) ומתחילת המעשה מובן כי האב ידע בבנו אעפ"י שעדיין היה קטן, שהוא נוטה מאד לתאווה זו, ולכן ציווה לעשות לו שמירה חזקה על זה על-ידי הציצית. ומטעם זה היה צריך ראב"ע לקבץ את כל הפנויות, שיבחר מתוכן את אשר תכשר בעיניו, שלא כמנהג העולם שאין מציעים לבחור לראות זולת אחת לבד, וכלשון הרמב"ם פרק כ"א מאיסורי-ביאה הלכה ג', מותר להסתכל בפני "הפנויה" כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה. ובודקה באמצעות קרובותיו, כמו שביאר בפרק כ"ה הלכה ב'. אלא עשה כאמור באחשוורוש (אסתר ב', ג') ויקבצו את כל נערה בתולה וגו'. ולדוד המלך ע"ה לא עשו כן אלא מפני חליו, כמו שנאמר (מלכים-א' א', ג') ולא יחם לו וגו' ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל, כי היופי מורה על ריבוי דם המוליד רוב החום כמ"ש במצודת דוד שם:

אמנם כעין נדון דידן, תנן בתענית פרק ד' משנה ח' שבנות ירושלם היו יוצאות וקלות בכרמים, ומה היו אומרות, בחור שא נא עיניך וראה, מה אתה בורר לך וכו'. ואיתא בגמרא התם דף לא. כי מי שלא היתה לו אשה, היה נפנה לשם. אך כבר הביא שם במלאכת שלמה בשם כל-בו, שלא עשו כן אלא בשביל הבנות שלא היתה יד אביהן משגת להשיא אותן יעו"ש, ובדברינו להלן פרשת אחרי מות על פסוק וידבר י"י וגו' כמעשה ארץ מצרים, ד"ה ומתוך. וסופו של-אותו בן, הוכיח על תחילתו שלא אבה לשאת אלא את היפה מכולן. ולא איכפת לו מצד ייחוס משפחתה, צדקותה ומדותיה. ולא נתן ליבו למוסרו של-שלמה המלך ע"ה (משלי ל"א, ל') שקר החן והבל היופי אשה יראת י"י היא תתהלל. כי רק אם היא יראת ה', אפשר לשבחה גם במעלת היופי, כמו שכתבו כמה מפרשים [וכן כתבו בארזי לבנון למהר"ח סנואני ענף זכר ונקבה דף פ"ג, ובשו"ת עולת יצחק חלק ב' סימן רל"ה אות ג' ד"ה אמנם. והדברים מדויקים גם מחובות הלכות שער חשבון הנפש פרק ג' באופן הכ"ט. הוספת הראש"א שליט"א]. וזהו שאמרו במגילה דף טו. ארבע יפיות היו בעולם, שרה רחב אביגיל ואסתר, וכמו שביאר בעיון יעקב שם. כי אם לא תהא יראת ה', לא תהא צנועה, ואז היופי הוא חסרון, כי תהא לפוקה ולמכשול. ומהאיי טעמא נשתבחו בנות איוב, שלא נמצא כמותן בכל הארץ, כמו שנאמר (איוב מ"ב, ט"ו) ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ, לפום פשטיה דקרא, כי רש"י שם פירש הפסוק לעניין מעשיהן הטובים. ועיין עוד בדברינו לעיל הערה קנ"ח:

וכתוב גם-כן בספר מלמד התלמידים פרשת תזריע דף ק"א, המבוקש לקיום מין האדם בדרך השלמות, היא אשה משכלת, לא יפת תואר. כי היפה בנשים בלא טוב-טעם ושכל, תגנה בעלה ותשפילהו [כדאיתא בתענית דף כ"ג סוף ע"ב. יב"ן], ותשימהו נבזה ומתבזה כאחד החזירים המתגלגלים בטיט ובאשפה. והוא שאמר החכם (משלי י"א, ע"ב) נזם זהב באף חזיר, אשה יפה וסרת טעם. והאיש אשר יבחר לו היפה בנשים, בלא שכל, הולך בדרכי הסכלים הזונים אנשי הצבא. והוא שדיברה תורה כנגד יצר הרע ואמרה (דברים כ"א, י"א) וראית בשביה אשת יפת תואר וגו' לאשה [כדאיתא בקידושין דף כ"א ע"ב. יב"ן]. ולפי-כך ציווה שתעמוד בדרך ניוול, אולי יתקרה יצרו ע"כ. ועיין עוד במחזור ויטרי סוף סימן רפ"ז דף שי"ט, בביאור הפסוק (שיר השירים ז', ה') על שער בת רבים. ובעץ חיים למהרי"ץ חלק א' בפירושו לפרק במה מדליקין בערבית לשבת, דף ק"ג ד"ה נדה. ובדרך צדיקים חלק א' דף רס"ב. ובמה שנכתוב בס"ד בביאורנו פקודי החיל על מדרש אשת חיל, גבי פסוק (משלי ל"א, ל') שקר החן הנזכר לעיל:

וידועה זאת של-אביו בנטיית בנו לתאוה, אפשר לה להיות בכמה דרכים. כגון שבחן האב דבר זה על עצמו, ומסתמא טבע בנו יהא כמותו. אי נמי לפי

חכמת הפרצוף, או לפי ידיעת המזל וכיוצא בזה. ומצינו כעין זה בשבת דף קנו: שאמרו החוזים בכוכבים לאמו של-רב נחמן בר יצחק שבנה יהיה גנב, ולכן לא היתה מניחתו להיות בגילוי ראש, כדי שתהא לו יראת שמים:

יג) ותועלות רבות נוספות למדנו ממעשה זה, וכאשר ציינו בס"ד בביאורים שבשולי הדף, כל דבר במקומו. ועליהן יש להוסיף עוד תועלת שלמדנו ממנו, שלא יכניס אדם את עצמו לנסיון. כי מן הקל, יפתהו יצר הרע לחמור. שהרי עוקבא לא חשב אלא להסתכל בה ותו לא, ומתוך כך כמעט בא לידי עבירה ממש, ולא ניצל ממנה אלא בדרך נס:

וכבר הקשינו לעיל הערה קי"ח איך היה יודע ר"א בן עזריה שהיא יהודית, והיה בטוח כל-כך בזה עד שאמר שאם לא ימצא אותה עוקבא שהיא יהודית, לא י"י שלחני יעו"ש. ואם נאמר שהיה בעל רוח הקודש (ועיין לעיל הערה ק"ז), אם-כן איך לא היה יודע גם שעדיין היא בתולה, כדמוכח לעיל ד"ה בחד בשבא, דמעיקרא כתב לה ראב"ע כתובת בעולה מאה זוז. ודוחק לומר שזה הודיעו לו מן השמים, וזה לא הודיעו לו. הגם שמצינו אפילו באלישע הנביא שלא הודיעו לו מן השמים על מות בן-השונמית, כמו שנאמר (מלכים-ב' ד', כ"ז) וי"י העלים ממני ולא הגיד לי. וכבר הרחיב בזה הראב"ע על פסוק והיה המחנה הנשאר לפליטה (לעיל ל"ב, ט') ועל פסוק ויקח משה את אשתו ואת בניו (שמות ד', כ') שאין הנביא יודע הנסתרות אם לא יגלה לו ה'. והביא ראיות גם מיעקב אבינו, וממשה רבינו, ומנתן הנביא יעוש"ב. ובמ"ש עוד בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד' סימן ד"ה הגם, לעניין מה שרבינו האר"י היה מסופק אם צפת מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. מכל-מקום שאני נדון דידן שהוא בנושא אחד, שהיא יהודית וגם בתולה, הא כיצד זה הודיעוהו מן השמים וזה לא הודיעוהו [אך עיין לקמן ד"ה וכעין]. ועוד, כתיב לא בשמים היא (דברים ל', י"ב) ואין מורין הלכה על פי רוח הקודש. ועיין הגהות מהר"ץ חיות ביומא דף עה: שמחלק בין בירור הדבר במציאות, לבין בירור הדין, ובמה שציין בזה השדי חמד במערכת האל"ף כלל צ"ד ק"א קי"ב ע' אם יבוא אליהו, ובמ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן (בענייני מראות הדמים) אות ה' ד"ה אדרבה:

ואולי דרך סברא היה אומר כן, שליבו אומר לו שהיא יהודית לפי דיבורה והתנהגותה, ולעולם לא היה סומך על זה להלכה אלא היה מצריך אותה להתגייר [לכל-הפחות בסתר, באופן שעוקבא לא ידע, פן לא יאמין לו. והוסיף כאן הראש"א שליט"א בזה"ל, צ"ע מדוע לא נחשוש בזה משום גניבת דעת שהראב"ע משיאו אשה ספק גיורת. ואולי י"ל על-דרך מה שכתב בקהילות יעקב על מסכת יבמות סימן מ"ד ד"ה וטעמא, בנדון דומה, שאין בזה איסור גניבת דעת, שבדיעבד לאחר

שכבר נישאו אומדנא הוא שלא יהיה רוצה לגרשה אחרי שכבר נתקשרו בחבה, וקשים הגירושין, ומי יודע מה יזדמן לו עוד. וכל כי האיי גוונא שבדיעבד לא ירצה לוותר על הקניין אעפ"י שיש בו מום זה, לא חשיב גניבת דעת במה שלא סיפור כל מומיו. ועל-דרך זה ביאר שם לעיל מינה ד"ה ומ"מ, מדוע אין בזה חשש קידושי טעות עכ"ל נר"ו]. ויותר נראה שכיוון זאת ראב"ע ברוח הקודש, אך לא הודיעוהו ברוח הקודש שהיא בתולה כיון שממילא יתברר אחר-כך, ואין הכרח להודיעו. אבל שהיא ישראלית, הכרח היה להודיעו מן השמים, כיון שלולא זאת היה עוקבא ממאן לשאת אותה. לפי שמן השמים רצו שישאנה, כדי שיתפרסם בישראל הנס הגדול הזה, להודיע גודל מעלת מצות ציצית, וכדלעיל הערה י"ג ד"ה והגרי"ח. ורק עתה שרתה עליו רוח הקודש, שהרי מתחילה נקט בלשון ספק, "שמא" עיניך נתת באחד מן התלמידים. כל-שכן באותן שלוש שנים שעדיין לא באה האשה, שלא הודיעוהו מן השמים מאומה, כי עדיין לא הגיע הזמן:

ובעין נדון דידן, מצינו במסכת כלה פרק א', פעם אחת היו זקנים יושבים בשער, ועברו לפנייהם שני תינוקות. אחד כיסה את ראשו, ואחד גילה את ראשו. זה שגילה את ראשו, רבי אליעזר אומר ממזר, רבי יהושע אומר בן-הנדה, רבי עקיבא אומר ממזר ובן-הנדה וכו'. ואחרי שאימת רבי עקיבא את דבריו מפי אמו של-אותו תינוק, איתא התם, באותה שעה אמרו, ברוך ה' אלהי ישראל, אשר גלה סודו לרבי עקיבא בן יוסף יעו"ש. ופירש שם החיד"א בכסא רחמים, דהגם שרבי אליעזר ורבי יהושע היו גדולי ישראל, והיתה להם רוח הקודש, לא נתגלה לכל אחד אלא חצי דבר, דמן השמים רצו לפרסם גדולת רבי עקיבא ע"כ:

יד) ולבי אומר לי, כי שמא לכן זימנו לידינו מן השמים עתה לפרסם מעשה זה ולזכות את הרבים, בסגנונו המורחב והמפליא כל שומעיו, שהיה גנוז בנסתרות, מה שלא נתפרסם בכל הדורות שלפנינו, כדי לחזק בדורנו הדל מצוה יקרה זו, שתועיל להציל מהנסיונות המרובים כהיום הזה בעיקבתא דמשיחא. על-כן העצה היעוצה, שאם בא לו לאדם הרהור עבירה חס ושלום, שיסתכל מיד בציציותיו, ויכוין אז איזו כוונה מהכוונות שנאמרו בהן ברמיזת כל מצוותיו יתברך, כגון שיתבאר בס"ד להלן פרשת שלח-לך על פסוק וראיתם אותו וזכרתם ד"ה ונראה, ועל-ידי זה יתגבר בו כח הקדושה. ולפי מנהגינו שעושים שבע חוליות, הרמז הוא בזה שהן כנגד שבעה רקיעים, ויש ששה אווירים ביניהן, הרי י"ג. ובצירוף עם תיבת **ציצית** שהיא בגימטריא ת"ר, נמצא עולה הכל תרי"ג. שוב ראיתי להחפץ-חיים בחתימתו לספרו שמירת הלשון סוף חלק ב' פרק ג' בזה"ל, מה-נכון לראות את הציצית כמה פעמים ביום. ובפרט בעת שעולה איזו מחשבה שאינה טהורה על ליבו, או איזה כעס, טוב מאד להסתכל אז בציצית, ואז יפקע היצר ע"כ:

וגדולה מזו מבואר במנורת המאור למהר"י אבוהב סוף פרק קכ"ה, שהמקיים מצות ציצית כת(י)ק(ו)נה, לא יתאוה לדבר עבירה, כדכתיב (במדבר ט"ו, ט"ל) ולא תתורו אחרי לבבכם, זו מינות. ואחרי עיניכם, זו זנות יעו"ש. משמע לא רק שמצילה ממכשול, אם במעשה אם במחשבה, אלא מונעתו מעיקרא מלהתאוות. ולפי דבריו נראה שהפסוק ולא תתורו, אינו אזהרה אלא הבטחה. ואם תאמר אם כן עוקבא שהיה זהיר במצות ציצית, איך התאוה. וי"ל שלא נתאוה מעיקרא, ורק כשקירב עצמו למכשול אז נתאוה. אי נמי שאני עוקבא שכנראה נולד עם כת תאוה מרובה, כגון שמצינו בשמשון וכדלהלן הפטרת נשא על פסוק ויגדל הנער ויברכהו י"י ד"ה אכן, ומהר"י אבוהב מיירי בסתם בני אדם:

ומדלא נקט סתם מקיים מצות ציצית, אלא הוסיף כתקנה, משמע דוקא בדקדוקי הלכותיה וכו' אי נמי בכוונותיה, אי נמי באופנים אחרים כגון העניינים שכתבנו בס"ד להלן פרשת בשלח על פסוק שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו ד"ה נמצאו וד"ה ומכאן. ודעת הבית חדש הלכות סוכה ריש סימן תרכ"ה, דכיון שנאמר בסוכות טעם המצוה למען ידעו דורותיכם וגו' (ויקרא כ"ג, מ"ג) וכן בציצית נאמר למען תזכרו וגו' (במדבר ט"ו, מ') ובתפילין למען תהיה תורת י"י בפיך (שמות י"ג, ט'), אם לא יכוין לזה, לא קיים המצוה כתקנה יעו"ש, ובדברינו להלן פרשת אמר על פסוק כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים ד"ה ונראה. וכתוב בעוד יוסף חי (חלק ההלכות) פרשת נח סעיף א', דבזמן הזה דליכא תכלת ועושים כל הארבעה חוטים מלבן, מקיימים בזה מצות עשה של-ציצית **בתקנה**, דקיימא לן כחכמים (במנחות דף לח). דסבירא להו שאין התכלת מעכב את הלבן וכו' יעו"ש. וממילא לפי זה יש לומר תירוץ שלישי לקושיא דלעיל איך עוקבא התאוה והלא היה זהיר במצות ציצית, דשמא אף שהיה זהיר במצוה זו, לא קיימה כתקנה, לפי כל אחד מהפירושים דלעיל:

ולעניין תיקון הכעס על-ידי אחיזה בכנף בגדו עם הציצית, עיין למהרי"ץ במעיל קטון הלכות ציצית סימן ב' ס"ק ל"ב ל"ה, וסיים שם בס"ק ל"ה שעל-ידי הציצית גורם להשראת השכינה שתחזור למקומה. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת ואתחנן על פסוק להיות לו לעם סגולה ד"ה שלושת המקום ברוך הוא יסייענו על מעשה רצונו, יכונן מקדשו על מכונו, וישיב לרבוץ במעונותם שארית צאנו:

הרב דוד צפירה שליט"א

כולל יששכר באהליך, נתיבות

ביאור על פיוט אתה גאלת

אַתָּה, גָּאֵלְתָּ אֶת אַבְוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם. בְּיַד חֲזָקָה, וּבְזִרְעַ נְטוּיָה:
בְּהִיּוֹת אַבְוֹתֵינוּ בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם, הָיוּ מַעֲנִים וּמִשְׁעָבָדִים,

אבי בעזרי

אתה גאלת את אבותינו ממצרים. ועתיד אתה לגאול אותנו מגלותינו (עיין בפירוש התפילות להר"י ב"ר יקר בהשלמות לברכת אמת ויציב). וע"ז אנו מתפללים בפיוט זה, שכשם שגאלנו הקב"ה ממצרים, כך יגאלנו מגלות זו האחרונה. וכפי שכתב הרב אחי"ה (מהר"ר אברהם חאזי) וז"ל, ועתה צריכים אנו למודעי בלילה הזאת, להכיר ניסי השי"ת ונפלאותיו שעשה עם אבותינו, להתפלל גם על העתיד, כימי צאתנו מארץ מצרים נפלאות יראנו. ולבכות בבכיה של-שמחה בדמעות קרי"ם, להוציא אותנו מן הגלות הזה המר והנמהר, כמו שגאל את האבות, כן יחוס ויחמול לגאול את הבנים, באמרו פיוט זה, עכ"ל. והביאו הר"ש צאלח בהערותיו על עץ חיים למהרי"ץ בביאורו על ההגדה. ועיין שם ובאגדתא דפסחא פרי עץ חיים אות קי"ט שהביאו כעין זה מעוד כמה מחכמי תימן:

ונראה דלכן רבותינו הראשונים ייסדו לומר פיוט זה דוקא בתוך ברכת אשר גאלנו, משום שבה מבקשים על הגאולה העתידה, וכפי שאומרים כן ה' אלהינו יגיענו למועדים וכו' כמבואר בדברי מהרי"ץ בעץ חיים. ומהר"י בשירי כתב דמשו"ה חתמינן בברכה זו בא"י גואל ישראל, דקאי אף על העתיד, ולא גאל ישראל שהוא לשון עבר (כמובא בהערות הרש"צ):

בתוך ארץ מצרים. לכאורה תיבת בתוך מיותרת. ונראה לבאר ע"פ דברי הבית הלוי (עה"ת ריש פרשת שמות) שהיתה מסורת בידי בני ישראל שהם עתידים להשתעבד במצרים ארבע מאות שנה, ולכן הם חיפשו דרכים כיצד להקל מעליהם את קושי השעבוד לכשיבוא, והגיעו למסקנא שאם עם ישראל ייצרו קשרי ידידות עם המצריים ויהיו חלק בלתי נפרד מחברתם, בכך יקלו המצריים מעליהם את קושי השעבוד במקצת. וע"ז בא הפייטן והדגיש שאע"פ שבני ישראל השתדלו להיות בתוך החברה המצרית, לא הועיל להם מאומה, אלא היו מעונים ומשועבדים:

היו מעונים ומשועבדים. בתחילה היו רק מעונים, ולבסוף אף משועבדים, וכפי

תחת יד פרעה מֶלֶךְ מִצְרַיִם: גַּם שָׁם, פָּרוּ וּרְבוּ פֶּעֶפֶר הָאָרֶץ.
 וּכְאֲרִזִּי לְבָנוֹן, גָּבְהוּ בְקוֹמָה: דְּבַר פֶּרַעַה, לְמַחֹת אֶת שְׁמָם. וּלְאַבֵּד
 זָכָרָם, מִקֶּרֶב תֵּבֵל: הוּא וְעָמוֹ, בְּעֶצֶה אַחַת הָיוּ. וַיִּתְחַפְּמוּ סוֹד,

אבי בעזרי

שמבואר ברמב"ן וברבינו בחיי (שמות א, י) שבתחילה פרעה רק הטיל עליהם מיסים,
 ולאחר מכן אף השתעבד בהם:

פרעה מלך מצרים. צ"ב מה ראה הפייטן צורך להזכיר שפרעה היה מלך מצרים,
 די היה לו לומר שהם היו משועבדים במצרים תחת יד פרעה. ונראה שבא
 להדגיש שנשתעבדו לפרעה שהיה שולט בארץ העשירה והחזקה שהיתה בזמנו
 בעולם, כדי להזכיר את חסדי ה', שבכוונה הגביה את קרנם של-המצריים, משום
 שאין ראוי לכבודם של-ישראל להשתעבד אצל אומה שפלה כמבואר בזוה"ק. וכעין
 זה מצינו בגמ' בחגיגה (דף יג:): שנבוכדנצר זכה לכבוש את כל העולם, רק כדי
 שלא יאמרו אומות העולם בידי אומה שפלה מסר הקב"ה את בניו. (ועיין עוד רש"י
 במדבר כא, כג ד"ה ויצא):

גם שם. כלומר לא רק קודם השעבוד פרו ורבו, אלא גם תוך כדי השעבוד שמדוך
 הטבע מתמעטת הילודה, ועוד שמנעו מהם לחזור לבתיהם (שמו"ר א, יב), בהם
 המשיכה הברכה והיו פרים ורבים ביתר שאת, כמאמר הפסוק וכאשר יענו אותו כן
 ירבה וכן יפרוץ (שמות א, יב):

כעפר הארץ. כאן נמשל ריבויים של-ישראל לעפר הארץ ולא לכוכבים, מפני שהיה
 מתוך שפלות ודריסה, כמו עפר הארץ הנדרס ע"י הבריות:

וכאֲרִזִּי לְבָנוֹן גְּבְהוּ בְקוֹמָה. באגדתא דפסחא פרי עץ חיים (אות רנ"ה) הביא דהכי
 איתא בדברי הריטב"א (בפי' על ההגדה בפסקת מצוינים שם) בשם בראשית
 רבה, שהיו בעלי קומה, ושכן כתב מהר"י ונה על פסקת גדול ועצום וכו' שהיו
 גדולים על כל האומות, והיו רואים אותם בצורתם וקומתם, ונעשו קוצים בעיניהם:
דְּבַר פֶּרַעַה וְכו'. שנאמר ויאמר אל עמו גו' הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' (שמות
 א, ט. י) וכן ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו
 (שם, כב):

למחות את שמם. שלא תהיה אומה הנקראת ישראל:

ולאבד זכרם מקרב תבל. הוסיף בזה שהיתה מחשבת פרעה שלא יהיה כלל זכר
 לעם ישראל. ודבר זה צ"ב, שהרי פרעה לא גזר אלא על הזכרים ולא על

אבי בעזרי

הנקבות, וכפי שהוא בעצמו הכריז וכל הבת תחיון (שם), ואיתא בקידושין (דף עא:):
דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר, ונמצא שלעולם לא היתה בכוונת פרעה לאבד
את זכר ישראל מקרב תבל:

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בהגדה צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב
אבינו, שפרעה הרשע לא גזר אלא על הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל.
והקשה הגר"ח מבריסק (מובא בהגש"פ מבית לוי) לשם מה עלינו לספר בהגדה
דבר זה ולהפחית בכך מרשעותו של פרעה. ותירץ דגם בזה כוונתנו לספר על רשעותו
הגדולה של פרעה ועל ענין הצלת עם ישראל, כי הרי כבר הבטיחנו הקב"ה שלא
יכלה זרעו של אברהם אבינו, ולבן שביקש לעקור את הכל הרי הדבר לא היה עולה
בידו. אך פרעה שגזר על הזכרים בלבד ולא על הנקבות, הרי אף אם תינשאנה
למצריים יהיה דין זרעם כישראל לכל דבר, ונמצא שלא יכלה זרעו של אברהם
מחמת גזירתו. אך עי"ז יגרם אסון נורא לעם ישראל, שבנות ישראל יתערבו במצריים
לגמרי. ועל כך עלינו להודות לה' שגאל את ישראל ממצרים בטהרתו, עכ"ד:

ונראה שדברי הגר"ח אלו רמוזים בגרסת הרמב"ם ומהרי"ץ דגרסי צא ולמד וכו'
שפרעה הרשע וכו' [משא"כ בשאר הגרסאות ליתא לתיבת הרשע], שבמה
שפרעה לא גזר להמית אף את הנקבות, בזה גופא ניכרת רשעותו, שרצה שתתקיים
מחשבתו לאבד את קדושת וטהרת ישראל ע"י שבנותיהם ינשאו למצריים. שו"ר
שכבר עמד על כך בשירת הפסח סי' קכ"ג אות ב':

והשתא מובנים היטב דברי הפייטן כאן שאמר כי פרעה חשב לאבד את זכר עם
ישראל, שזאת היתה שאיפת פרעה שלא יהיה זכר לקדושת עם ישראל.
ועפ"ז מתבאר ג"כ מדוע נקט לשון מקרב תבל ולא מקרב הארץ וכדו', מכיון שחפץ
פרעה לפגום בקדושתם, ובזה שייך לשון תבל, כדוגמת תבל עשו שנאמר בפרשת
עריות, וכפי שהביא מהרי"ץ בשם הר"ד אבודרהם לבאר מה שאומרים במוסף
של ר"ה להרבות זרעו כעפרות תבל, עי"ש:

הוא ועמו בעצה אחת היו. איתא בגמ' בסוטה (דף יא.) הוא התחיל בעצה תחילה,
שנאמר ויאמר אל עמו, לפי-כך לקה תחילה, ע"כ. אמנם אף עמו היו שותפים
לעצה זו, שהרי מבואר בשמות רבה (א, ח) שהם דרשו מפרעה להרע לעם ישראל.
וזהו שאמר הפייטן הוא ועמו בעצה אחת היו. ואדרבה בתחילה פרעה מיאן לבקשתם
ולא רצה להרע לישראל, והם בגין כך הורידוהו ממלכותו, ורק לאחר שלושה חדשים
נכנע לדרישתם והחזירוהו למלכותו. ואפ"ה אומרת הגמ' שהוא התחיל בעצה תחילה,
משום שלאחר שחזר לכסא המלכות נהפך עליו ליבו, ונהיה השונא הגדול של-עם
ישראל, והוא הראשון שקפץ לבצע את הגזירות נגד בני ישראל:

על זרע ישראל: וימררו את חייהם בפרך. ובתשניק גדול, קצרה

אבי בעזרי

ויתחכמו סוד על זרע ישראל. לכאורה צ"ב מהו ויתחכמו סוד, הרי גזירת השעבוד וגזירת השלכת התינוקות ליאור נעשו בפרסום גדול ולא בהסתר כלל. ונראה לומר שהדרך כיצד להביאם לידי שעבוד בפועל, נעשתה בחשאי והסתר. שבתחילה הזמינו את בני"י לעבוד בתשלום (כמובא באוצר המדרשים בשם מדרש מכת"י), ואף פרעה עצמו נטל חלק במלאכה (כדאיתא בשמו"ר א, י). וכל זה במטרה להרגילים לעבודה, ולבסוף לשעבדם בעל כרחם. ועוד ניתן לומר ע"פ הא דביארו הרמב"ן ורבינו בחיי (שמות א, י) דכשפרעה ציווה את עמו להשליך את ילדי ישראל ליאור, עדיין הוסתרה הגזירה מבני ישראל. וכשהיה ישראל אבי הילד מתרעם אל המלך או אל השופט, היו אומרים לו הבא עדים ואעשה לך נקמה. ורק לאחר זמן נתפרסם ענין הגזירה אף לישראל:

וימררו את חייהם בפרך וכו'. הנה מלבד השעבוד וייסורי הגוף שסבלו ישראל במצרים, הם היו ג"כ בשפלות הרוח והנפש (כמובא בשם הגר"א, ועיין בשירת הפסח סי' קי"א אות ד'), וכדאיתא בשיר השירים רבה (ו, יח) כשהיו ישראל במצרים משועבדים בטיט ולבנים והיו מאוסים ובזויים בעיני המצריים וכו'. וכן איתא בזה"ק פרשת שמות דף ט"ו ע"א. ועפ"ז נראה לבאר דברי הפייטן וימררו את חייהם בפרך, כנגד השעבוד בגופם. ובתשניק גדול קצרה רוחם, כנגד השפלת נפשם ורוחם:

בפרך. עיין בסוטה (דף יא:): דנחלקו התנאים בביאור תיבה זו. ובמדרש הגדול (שמות א, יג) איתא ביאור נוסף, בפרך, זו עבודה שאין לה קצבה:

ובתשניק גדול. מהרי"ץ בעץ חיים כאן כתב שהוא לשון נעירה, כתרגום וינער (שמות יד, כז) ושניק. ונראה דכוונתו כפי' רש"י (שם) דשניק הוא ענין טירוף, כלומר שהיו מטורפים ומבולבלים מרוב השעבוד. (ועיין כפי' עץ יוסף על בראשית רבה לז, ד):

עוד ביאר מהרי"ץ כי וינער הוא לשון המייה ושאגה. והביאור כאן הוא שמרוב העבודה אשר היו מעבידים אותם בפרך, היו שואגים והומים המייה גדולה מרוב צער, שזה יסבב קוצר רוח, יבחר מוות מחיים. ועיין שם שהביא עוד פירושים נוספים. ופרי עץ חיים (אות רנ"ג) הביא דמהר"י ונה ביאר דתשניק עניינו צער גדול, עיי"ש:

רוחם : זרע ישורון אנחה לבשו. פי יד אויב, גברה עליהם : חי וקיים,

אבי בעזרי

זרע ישורון אנחה לבשו וכו'. שנאמר ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה (שמות ב, כג). ונחלקו רבותינו ז"ל בביאור הפסוק. בשמות רבה (א, מא) איתא שמלך מצרים נצטרע, והמצורע חשוב כמת, שנאמר אצל מרים אל נא תהי כמת (במדבר יב, יב). והגורם לאנחה זו מבואר שם שאמרו חרטומי מצרים למלכם, אין לך רפואה אא"כ תשחוט מקטני ישראל מאה וחמישים בערב ומאה וחמישים בבוקר ותרחץ בדמם. ומיד כששמעו ישראל את הגזירה הקשה התחילו מתאנחים, ע"כ. ועפ"ז נראה לבאר דהפייטן בדוקא התבטא כאן כלפי עם ישראל בכינוי זרע ישורון, משום שהגזירה היתה לפגוע בזרעם. והא דנקט לשון אנחה לבשו, כדי להורות על גודל האנחה, שכשם שבגד בכל עת צמוד לגופו של-אדם הלוכשו ועוטפו מכל צדדיו, כך גם האנחה בגין הצרות היתה טורדתם בכל עת ותופסת את כל מחשבתם. וזהו שאמר הפייטן **כי יד אויב גברה עליהם.** שפרעה הגביר את גזרותיו ליטול את ילדיהם לשחיטה לצורך רפואתו:

מאידך אונקלוס ועוד מהראשונים מפרשים את הפסוק וימת מלך מצרים, שמת ממש. וכבר הקשו על שיטה זו מה הטעם שנאנחו לאחר מות מלך מצרים. וחזיתי בחזקוני שביאר וז"ל, דכל זמן שאותו מלך חי, היו מצפין שמא כשימות זה יתבטלו גזרותיו, שכן מנהג כשמלך מת מיד מתירין את כל החבושין שבכל עיר ועיר. וכשמת זה, לא נתבטלו גזרותיו. אמרו, מעתה אין לדבר סוף, לפי-כך נאנחו, ע"כ. ולפ"ז הא דאמר הפייטן דיד אויב גברה עליהם, פי' שנתברר להם שנתגברה עליהם יד האויב והם נהפכו לעבדים לנצח ולא רק למלך מסויים:

ומהר"ש שבזי צוק"ל בחמדת ימים (פרשת שמות דף רמ"ד במהדו' מכון המאור) כתב, ויאנחו בני ישראל מן העבודה, חרה להם מיתת המלך, אע"פ שהוא רשע נאנחו, שמא יקום מלך חמסן ממנו יותר, ע"כ. עוד כתב (בתוספת טעמים שם) שקבלה היתה בידם כי אחר מיתתו תכבד עליהם העבודה. ולפי פירוש זה נראה דכוונת הפייטן שבנ"י נאנחו מפני שקם עליהם מלך חדש שהיה אכזרי יותר מהראשון: **חי וקיים.** נראה דבכוונה הזכיר שמו של-הקב"ה בכינויים אלו, שהם לשונות השייכים בשבועה, כדי לרמוז שאע"פ שהבטיח הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים שיגאל את בניו, מ"מ לא היתה הגאולה אלא מפני שצעקו אל הקב"ה, וללא צעקתם לא היו נגאלים, כדכתב הרמב"ן (שמות ב, כה) וז"ל, כי אע"פ שנשלם הזמן שנגזר עליהם, לא היו ראויים להיגאל כמו שמפורש ע"י יחזקאל, אלא מפני הצעקה קיבל תפילתם ברחמיו, ע"כ. וכן האוה"ח על פסוק וישמע אלהים את נאקתם וגו' וירא

שְׁמַע בְּקוֹלִי. מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים, הָאֲזִין לָהֶם: טוֹב וַיִּשָּׁר,

אבי בעזרי

אלהים את בני ישראל וידע אלהים, כתב וז"ל, אחר שצעקו ועלתה צעקתם, זכר ה' ברית האבות, וזה היה סיבה לפנות להם ולראות אותם, כי ראיית ה' במצטער תועיל להסרת הצער, ע"כ. ועיין בשירת הפסח (סי' ק"א אות ב') דהאריך לבאר לשם מה הוצרכו לצעקה אחרי שכבר הבטיח הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו:

שְׁמַע בְּקוֹלִי וכו' האזין להם. צ"ב לשם מה כפל לשונו. ונראה לבאר, ובתחילה יש להקדים דהנה הפסוק אומר ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שוועתם אל האלהים מן העבודה (שמות ב, כג). ויש להבין מדוע הוזכר בפסוק פעמיים מן העבודה. ומצינו ישוב לזה בדברי רבינו בחיי, ודבריו מתבארים יותר בדברי האוה"ח, שהיו שני עניינים של-צעקה. הראשון, שצעקו מתוך צער וכאב מן העבודה, כאדם הצועק מכאבו, וזהו שאמר הכתוב ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו. והשני, שצעקו בתפילה אל הקב"ה מן העבודה מתוך הצרה והדוחק, וע"ז אמר הכתוב ותעל שוועתם אל האלהים מן העבודה. וז"ל רבינו בחיי, והזכיר שתי פעמים מן העבודה, ללמדך שאין תפילתו של-אדם שלימה כאותה שהוא מתפלל מתוך הצרה והדוחק, שהיא יותר מקובלת והיא העולה לפניו יתברך, ע"כ. והשתא נראה לבאר דמה שאמר הפייטן חי וקיים שמע בקולם, זהו כלפי מה שצעקו בתפילה לפניו. ומה שאמר האזין להם, הוא על מה שצעקו מתוך כאב מרוב העבודה:

טוֹב. הוא כינוי למשה רבינו, כמאמר הכתוב ותרא אותו כי טוב הוא (שמות ב, ב), ודרשין בגמ' (סוטה דף יב). תניא ר"מ אומר טוב שמו, ר' יהודה אומר טוביה שמו, אחרים אומרים נולד כשהוא מהול. ומהר"ש שבזי זצוק"ל בחמדת ימים (פרשת שמות על פסוק זה, דף רל"ז במהדור' מכון המאור) כתב וז"ל, ותרא אותו כי טוב הוא, והלא כל אשה רואה בנה שהוא טוב. והפירוש, שראתה שנולד מהול, ידעה בו שהוא צדיק, שהיה זה סימן בידם. ומניין שהצדיק נקרא טוב, שנאמר (ישעיה ג, י) אמרו צדיק כי טוב, ונאמר (קהלת ז, א) טוב שם משמן טוב, ר"ל טוב שמו של-צדיק:

וַיִּשָּׁר. קרא כך למשה, משום שמרוב עדינות נפשו ותיקון מידותיו לא יכל לסבול מעשה עוול, כמבואר בחתם סופר (פרשת שמות ע"פ ויקם משה ויושיען). ולכן כשהבחין בשני ישראלים ניצים, מיד אמר לרשע למה תכה רעך. ואף כשנעשה עוול לבני עם אחר היה קשה בעיניו, וכפי שהציל את בנות יתרו מהרועים. ובמדרש הגדול איתא, וירא בסבלותם (שמות ב, יא) מהו וירא, שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר, חבל לי עליכם, מי יתן מותי עליכם, שאין לך קשה ממלאכת הטיט, והיה נותן כתפו ומסייע לכל אחד ואחד, אמר כדי שלא אוציא עצמי מצער הציבור:

מֵהֶם גִּדְלָה. מִשֶּׁה יָדִיד, בְּחִזּוֹן הַשְּׁלָח: יַחַד הָרָאם בְּאוֹתוֹת שְׂדֵי.

אבי בעזרי

מֵהֶם גִּדְלָה. אע"פ שהיו ישראל במצרים מעונים לחוצים ובזויים, ובדרך הטבע לא יתכן שיצמח מהם אחד הראוי למלכות, בא הפייטן והדגיש שמהם גידל הקב"ה את משה בדרך ניסית, ע"י שהובא לבית המלוכה ושם ראה דרכי הנהגת המלכות, וכל זאת כדי שיהיה ראוי להנהיג את עם ישראל. וכבר כתב כן הר"א אבן עזרא (שמות ב, ג) וז"ל, ומחשבות ה' עמקו ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבד נתכנו עלילות, אולי סיבב ה' זה שיגדל משה בבית המלכות, להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות, ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית העבדים. הלא תראה שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס, והושיע בנות מדין מהרועים בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאן מהמים שדלו, ע"כ:

מִשֶּׁה יָדִיד. הנה בביאור ברכת אשר קדש ידד מבטן, נחלקו המפרשים מיהו הנקרא ידיד. ומהרי"ץ (בעץ חיים בביאור ברכות המילה) הביא בפירושו השני את שיטת ר"ת, שידיד הוא אברהם אבינו שנקרא ידיד, שנאמר מה לידידי בביתי (ירמיה יא, טו). ועפ"ז נראה לבאר דהפייטן קרא למשה ידיד, משום שהיה מתוקן בבריתו של-אברהם אבינו בזה שנולד מהול. ואף לשיטה הסוברת שמשה לא נולד מהול, יש לבאר שנקרא ידיד משום שבת פרעה הכירתו שהוא מבני ישראל ע"י מילתו כדאיתא בגמ' בסוטה (דף יב:):

יַחַד הָרָאם בְּאוֹתוֹת שְׂדֵי. הם האותות שעשה משה לפני בני ישראל כדי שיאמינו שה' שלחו, שנאמר ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם (שמות ד, ל):

בְּאוֹתוֹת שְׂדֵי. איתא באבות דר"נ (פרק לח) וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי (שמות ו, ג) מהו באל שדי. אמר הקב"ה, אני הוא שאמרתי לשמים וארץ די. כשברא המקום את העולם (היה העולם) הולך ומהלך, עד שנאמר לו די. לכן נקרא אל שדי, ע"כ. וכבר איתא בגמ' (חגיגה דף יב.) דזהו הביאור מדוע נקרא הקב"ה בשם שדי. ונראה דלכך הזכירה התורה בענין יציאת מצרים שם שדי, כדי להורות שהקב"ה אמר די לצערם של-ישראל. (ואולי ניתן עוד לבאר ע"פ פי' רש"י עה"פ הנז"ל, יעו"ש):

וְהִנֵּה גֵאוֹן עֲזוֹנוֹ מִהַרְיָץ זְצוּק"ל הִבִּיא בַּעַץ חַיִּים (ח"א דף פ"ט ע"ב) שִׁנְקָרָא שְׁמוֹ שֶׁל-הַקֶּב"ה אֶל שְׂדֵי, מִפְּנֵי שֶׁמִּשְׁדָּד וּמִנְצָח מַעֲרֻכּוֹת הַכּוֹכָבִים וְהַמְּזָלוֹת. וּלְפָז נִרְאֶה לְבָאֵר עוֹד דִּהְיוּזְכָּר בִּיציאת מצרים שם זה, משום שהקב"ה שינה את סדרי בראשית כדי לשפוט את מצרים:

ובמיני נגעים, שנשפטו בני חם: כל בכוריהם, לטבח מסר. וראשית

אבי בעזרי

ובמיני נגעים שנשפטו בני חם. בפשטות הם עשרת המכות שבהן דן הקב"ה את המצריים. אמנם רע"ו ספורנו (שמות ד, כג) כתב וז"ל, כי אמנם מכת בכורות לבדה היתה למשפט עונש לפרעה מכל המכות. אבל שאר המכות היו לאות ולמופת למען ישובו, כי לא יחפוץ במות המת וכו'. ועוד כתב (שם ז, ד) ולכן אעשה בהם שפטים, והם מכת בכורות וטביעת ים סוף, ששניהם בלבד היו על צד עונש להם מדה כנגד מדה. אבל שאר המכות היו אותות ומופתים להשיבם בתשובה, כאמרו בזאת תדע כי אני ה', עכ"ל:

ועל פי דבריו יש לבאר את דברי הפייטן כך, יחד הראם באותות שדי, הן אותן המכות שבאו על מצרים לאות ומופת כדי שישובו מדרכם הרעה. ובמיני נגעים שנשפטו בני חם, הן מכת בכורות וטביעת ים סוף, שבהן שפט הקב"ה את מצרים והענישם על רוע מעלליהם מדה כנגד מדה. ואת כל המכות כולן עשה הקב"ה לעיני בני ישראל, כדכתיב ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם אתם ראיתם את כל אשר עשה ה' לעיניכם בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו (דברים כט, א):

כל בכוריהם וכו' וראשית בטנם וכו'. צ"ב מהו ענין הכפילות. ונראה לבאר דהנה בפסיקתא רבה דרשו את הפסוק כי אין בית אשר אין שם מת (שמות יב, ל) שאפי' בבית שלא היה בו בכור, הקב"ה היה נוגף את הגדול שבבית. והוסיף רש"י (עה"ת שם) שאף הוא נקרא בכור, שנאמר אף אני בכור אתנהו (תהילים פט, כח). ועפ"ז נראה לפרש כוונת הכפילות, דבתחילה קאי בביתם שלא היה בהם בכור לבטן, ועליהם קאמר שהגדול שבבית מת. ולאחר מכן ביאר שבביתם שהיה בהם בכור לבטן, הוא בעצמו מת:

עוד ניתן לבאר ע"פ הא דאיתא במדרש הגדול (שמות יא, ה) ומת כל בכור, בכור לאיש בכור לאשה בכור לזכר בכור לנקבה. הא כיצד. איש אחד בא על עשר נשים והן יולדות עשרה בנים, נמצאו כולן בכורי נשים. עשרה אנשים באים על אשה אחת והיא יולדת עשרה בנים, נמצאו כולם בכורי אנשים. הגע עצמך שלא שייר בכור לא לאיש ולא לאשה, עכ"ל. וכן איתא במדרש הביאור כת"י (מובא בתו"ש שמות יב, יב) והכיתי כל בכור בארץ מצרים, היה לו לומר והכיתי בכורי מצרים. אלא שהכה בין בכור מאביו בין בכור מאמו:

ועפ"ז יש לפרש דכל בכוריהם קאי בבכור מאב שאינו בכור לאם, וראשית בטנם קאי בבכור לאם אפי' שאינו בכור לאב. ובא הפייטן לרמוז שכולם מתו. והא דנקט תיבת כל שהיא מורה על תוספת ריבוי, דוקא גבי בכור מאב שאינו בכור

**בטנם, לְדָבָר גְּדוֹל הַסִּגִּיר: לָכֵן, נִפְלָה צַעֲקָה גְּדוֹלָה בְּמִצְרִים.
בְּכִי וּמִסְפָּד, בְּכָל חוּצוֹתֶיהָ: מַעֲבָדוֹת לַחֲרוּת, יֵצְאוּ יְדִידִים.**

אבי בעזרי

מאם, נראה לומר ע"פ רש"י (שם) שכתב שמצירות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים, והיו להן בכורות הרבה, פעמים היו חמשה לאשה אחת, עכ"ל. ומשמע שכך היתה דרכן של המצירות, ונמצא שבמציאות היו יותר בכורות מאב מאשר בכורות מאם:

לטבח מפר. יש להקשות דלשון טביחה ענינו הריגה ע"י סכין, והרי הבכורות לא נהרגו ע"י סכין וכדו' אלא מתו במגיפה ע"י הקב"ה בעצמו. וכבר ביאר מהרי"ץ על מה שאומרים בברכת אמת ויציב כל בכורי מצרים בדבר הרגת, שהלשון בדבר הרגת היא בדקדוק, שמתו במגיפה לאפוקי הריגה בחרב, יעו"ש. וא"כ הלשון הכא צריכה ביאור. ועל דרך הדרוש נראה לומר דהכא קאי בהרג שעשו הבכורים באבותיהם, כדאיתא במדרש תנחומא (פרשת בא אות י"ח) נתכנסו כל הבכורות והלכו אצל פרעה ואמרו לו, בבקשה ממך הוצא העם הזה, שבשבילם הרעה תבוא עלינו ועליך. אמר פרעה לעבדיו, צאו וקפחו שוקיהם של-אלו. מה עשו הבכורות, מיד יצאו ונטל כל אחד ואחד חרבו והרג אביו, שנאמר למכה מצרים בבכוריהם (תהילים קלו, י) ע"כ:

והשתא מתבאר נמי אמאי ברישא נאמר לשון טבח ובסיפא לשון דבר, משום דרישא איירי בהרג שעשו הבכורים שהיה ע"י חרב [וכן דרשין בהגדה ובזרוע נטויה זו החרב, וביאר מהרי"ץ בשם הכל בו והראב"ן שזהו החרב של-הבכורות שהרגו את אבותיהם], וסיפא איירי במיתת הבכורים ע"י הקב"ה שנהרגו בדבר:

לכן נפלה וכו'. ברגע אחד ובפתאומיות נפלה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים, משום שכל הבכורות מתו באותו זמן:

בכי ומספד בכל חוצותיה. צ"ב מהו ענין הכפילות. ונראה לומר דהנה איתא במכילתא והביאה רש"י (שמות יב, יב) וז"ל, והכיתי כל בכור בארץ מצרים, אפי' ממקומות אחרים והם במצרים. ובכורי מצרים אפי' הם במקומות אחרים מנין, תלמוד לומר למכה מצרים בבכוריהם, ע"כ. ועפ"ז יתכן לבאר דהא דאמר הפייטן נפלה צעקה גדולה במצרים, היא צעקה עבור מיתת הבכורים בני ארץ מצרים. והא דהוסיף בכי ומספד בכל חוצותיה, הוא עבור מיתת הבכורים של-שאר ארצות ששהו באותו זמן במצרים:

ומתחזור נמי אמאי נקט לשון חוצותיה, משום שמסתבר שהבאים משאר מדינות למצרים, לצרכי מסחר הם באים, ואין להם מקום מגורים קבוע, אלא

וַאִין כּוּשֵׁל, בְּמִסְפַּר שְׁבָטִים: נִיְהָגָם בְּטוּבוֹ, צוּר עוֹלָמִים. וְהִגִּיעַם

אבי בעזרי

הם מסתובבים בשווקים ובחוצות העיר. וע"ז אמר הפייטן שהיו בכי ומספד בחוצות העיר, עבור מיתת הבכורות של-אלו ששוהים בחוצות העיר. ועיין בביאור רש"י על פסוק ויבואו קרית חוצות (במדבר כב, לט):

וַאִין כּוּשֵׁל בְּמִסְפַּר שְׁבָטִים. הוא מלשון הפסוק בתהילים (קה, לז) ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל. והביא מהרי"ץ בשם אבן חיון, דפירוש אין בשבטיו כושל, שלא היה אפי' אחד שנכשל בצאתו כדרך מי שבורח, אלא יצאו ביד רמה. עוד הביא ביאור בשם הרד"ק, שלא היה בהם אחד שיצא כושל ועני, אלא כולם יצאו טעונים בכסף וזהב:

ולביאורים אלו יש להקשות מדוע התבטא הפסוק בלשון שבטים, שזה כדי להורות שביציאת מצרים היו בני"י עם רב. וכבר הקשה כך מה"ר רפאל עמנואל חי ריקי בספרו חזה ציון (מובא בביאור סוד קדושים על תהילים), ומשו"ה ביאר את הפסוק בפ"י אחר וז"ל, עוד יש לפרש כושל מלשון מכשול, ובזה אתי שפיר הזכרת השבטים פה, והוא, שאילו לא מכרו האחים את יוסף למצרים, לא נמצא שם מי שיפרש החלום לפרעה, ולא היה מקבץ האוכל בשבע לימי הרעב, ויהיו כל העולם מביאים כסף וזהב למצרים לשבור בר, ולא היה נמצא שם כסף וזהב למלאות כלי ישראל בצאתם משם. דמפני זה הוא ששלח הקב"ה הרעב בעולם והשבר במצרים, כדי שיקבץ שם רכוש גדול, לקיים מאי דאמר הקב"ה לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (בראשית טו, יד) דהכי מבואר בזה"ר (ח"א דף קצ"ו). נמצא היות שבצאת ישראל ממצרים מלאים כסף וזהב, אין בשבטיו שמכרו את יוסף מכשול עוון, מאחר שבמכירתו גרמו מאי דאמרינן, עכ"ל:

וּלְעֵנִי נראה לבאר עניין השבטים אף לפירושו של-הרד"ק. דהנה איתא בספרי (פרשת ראה אות קנ"א) הענק תעניק לו וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, כשם שאני הענקתי לך במצרים שנאמר וינצלו את מצרים, אף אתה הענקת עניק לו, ע"כ. ומבואר דהרכוש שקיבלו היה בתורת הענקה לעבד היוצא לחירות. ולפ"ז יש מקום לומר דהרכוש ראוי דוקא לשבטים שנשתעבדו במצרים. אך שבט לוי שלא נשתעבדו במצרים כמבואר בשמו"ר (פ"ה), אין להם זכות ליטול מהרכוש (ועיין בגמ' בסנהדרין דף צא. בעובדא דגביהא בן פסיסא). קמ"ל הפסוק דאין בשבטיו כושל, דכל שנים עשר שבטים זכו לצאת ברכוש גדול, ואף שבט לוי שלא נשתעבדו במצרים:

לִים סוּף, בְּרַחֲמִים רַבִּים: סָגַר הֵימָּה, בְּהֶמוֹן גָּלִיו. וְשׁוֹנָא רוּדָף,

אבי בעזרי

ובטעם הדבר נראה לומר דאע"פ ששבט לוי לא נשתעבדו בפועל, מ"מ הם היו בגלות מצרים במה שהיו גרים בארץ לא להם, ונכללו בגזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. וכפי שביאר הגרי"ז (הו"ד בשירת הפסח סי' קכ"ב אות ח') שהיו שתי גזירות בגלות מצרים. האחת, שהיו גרים בארץ לא להם. והשנית, שנשתעבדו במצרים. ולמד זאת מהפסוק כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם (בראשית טו, יג). והוסיף דאף ששבט לוי לא היו בגזירת השעבוד, מ"מ היו בגלות מצרים ונכללו בגזירת כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם. ולפ"ז נראה לבאר דשייך דין הענקה לשבט לוי, דאפי' שהמצריים לא נשתעבדו בהם בפועל, מ"מ היתה להם איזו שליטה בהם, והראיה שגזרו עליהם גזירות. ולכן בעת שהם יוצאים להיות ברשות עצמם, מגיעה להם הענקה:

ניהגם בטובו. שהקיפם ענני כבוד להגן עליהם מהשמש והגשם, וליישר את הדרך לפניהם ולהצילם מחיות רעות, וכן נתן להם את עמוד האש כדי להאיר את דרכם בלילה:

צור עולמים. נקט לשון זה כדי להורות שהיו סמוכים על שולחנו של-הקב"ה שדאג להם לכל צרכיהם, שזהו לשון צור, כמבואר ברש"י ע"פ צור חסיו בו (דברים לב, לו) וז"ל, הסלע שהיו מתכסין בו מפני החמה והצינה, כלומר שהיו בטוחים בו להגן עליהם מן הרעה:

והגיעם לים סוף ברחמים רבים. נראה לפרש דבכוונה הקב"ה הביאם לים סוף, כדי שיראו במפלת שונאיהם שטובעים בים ויזכו לביזת הים, וכל זה מצד רחמיו המרובים של-הקב"ה:

סגר הים בהמון גליו. כתב מהרי"ץ (בביאורו כאן) במדרש רבה פרשת בשלח איתא, באותה שעה שהיו ישראל עומדים ולא יודעים מה לעשות, והיה הים סוגר והשונא רוּדָף, וכיון שראו כך נשאו עיניהם למרום וצעקו וכו'. ועפ"ז כתב הפייטן מ"ש בכאן, עכ"ל:

ושונא רוּדָף. צריך ביאור אמאי נאמר בלשון יחיד, הרי רבים היו. ונראה דשנאתם היתה כ"כ עצומה עד שנתאחדו כולם כדי לכלות את בני". ואף שמבואר במדרש דהיו שלוש כתות וחלקם לא רצו כלל להרוג את בני", מ"מ המשותף בין כולם שנתאחדו להרע לישראל:

בְּהִמּוֹן חִילוֹ: עֵינֵיהֶם נִשְׂאוּ לַמָּרוֹם. לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים, מֵאֲבִיר יַעֲקֹב:

אבי בעזרי

בהמון חילו. שעם רב יצאו עם פרעה לרדוף אחרי בני, כמבואר במדרש תנחומא (פרשת ראה אות ט') שמספרם היה פי שלושים מבני ישראל. ובמכילתא דר' ישמעאל מובאות עוד שתי שיטות נוספות. האחת, שהיו פי שלושה מבני. והשנייה, שהיו פי שלוש מאות מבני. וזהו דנקט הפייטן לשון המון חילו. ודלא כהכלי יקר (שמות יד, ה) שסבר שלא היו עם רב, ומשו"ה הקשה בזה הלשון, איך מלאו ליבו לילך עם שש מאות רכב על ששים ריבוא. ואע"פ שנאמר וכל רכב מצרים, ודאי לא מכל ארץ מצרים קיבץ לפי שעה, שלא היה לו שהות כל כך, אלא מעיר אחת לקח והיא מצרים עצמה, ואפילו מעיר זו לא לקח כי אם את הירא לדבר ה' והמה המיעוט, עכ"ל:

לבקש רחמים מאביר יעקב. צ"ב מדוע הזכיר כאן דוקא את יעקב. ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא במדרש רבה על איכה (ב, ז) ויבער ביעקב כאש להבה אכלה סביב, א"ר שמעון בן לוי, כשפורענות באה אין מרגיש בה אלא יעקב. מאי טעמא, ויבער ביעקב כאש להבה. עכ"ל. ולכן בשעה שעמדו על הים שבאה צרה על ישראל, הזכיר דוקא את יעקב, כדי שיעורר רחמים עליהם. ועיין למהרי"ץ בע"ח בביאורו על הסליחה הפותחת שלומי עליון, שציין לעיין במדרש זה כדי לבאר את מה שנאמר שם כלפי יעקב, חל נא פני אל צורם ומעודדם, ועליך הדבר כי הם לך סגולה. ונראה דכן יש לבאר אף כלפי מה שהובא בזה"ק (פרשת שמות דף ט"ז ע"א) על פסוק הבאים מצרימה (שמות א, א), ואכמ"ל:

עוד נראה להסביר ע"פ הא דהביא גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל בעץ חיים (ח"א דף כ"ג ע"ב בביאורו לשירת הים) בביאור פסוק אלהי אבי וארוממנהו (שמות טו, ב) שנאמר אבי בלשון יחיד, כדי לרמוז על יעקב שהיה שם בקריעת ים סוף, שנאמר וירא ישראל, ישראל סבא, ע"כ. ומפני שהיה יעקב איתם בקריעת ים סוף, לפיכך בקשו רחמים מהקב"ה בזכותו:

עוד ניתן לומר ע"פ הא דהביא מהרי"ץ (שם דף י"ט ע"ב) ע"פ אשרי שאל יעקב בעזרו (תהילים קמו, ה) את דברי הרד"ק, דהזכיר יעקב אבינו, כי הוא בטח באל, שהיה עשו אחיו מתנכל להמיתו, והוא בטח בליבו שיתן לו צרכי מחייתו, כדכתיב ונתן לי לחם וגו'. ולפיכך גם הכא מזכיר הפייטן את יעקב, מפני שבני ישראל על הים תפסו במידתו של יעקב ונשאו עיניהם למרום כשהיו המצריים רודפים אחריהם:

פִּיהֶם פֶּתְחוּ, גְּאוּלֵּי יְהוָה. לְשִׁבְחָה לְמַלְכָּם, עַל רוֹב נִפְלְאוֹתָיו:

אבי בעזרי

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דהביא בשירת הפסח (סי' ק"ב אות א') דההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם לא חייבה כלל לגאול את ישראל, כיון שהיתה רק למי שיהא בכלל זרעך, כמו שכתוב כי גר יהיה זרעך וגו' ואחרי כן יצאו, ולזה בעינן שיחזיקו בדתו ודרכו הישרה. וכיון שישראל עבדו ע"ז במצרים ולמדו ממעשיהם, יצאו מכלל זרעך. ורק בעבור הבטחת הקב"ה ליעקב נגאלו בני ישראל, שבה לא נאמר לשון זרעך, עכ"ל. ומשו"ה הזכיר הפייטן כאן דוקא את יעקב, שאם לא ינצלו כעת אין שום תועלת במה שנגאלו ממצרים, ונמצא שלא נתקיימה ההבטחה:

פִּיהֶם פֶּתְחוּ וכו'. מבואר מסדר הדברים שבנ"י פתחו בתושבחות להקב"ה אף קודם שנקרע הים, כשעדיין סגר עליהם הים והמון מצרים רודף אחריהם. וזאת מלבד מה ששרו להקב"ה לאחר קריעת ים סוף את שירת אז ישיר. ואכן כך מבואר בהדיא בתרגום המיוחס ליב"ע על פסוק ה' ילחם לכם ואתם תחרישון (שמות יד, יד) וז"ל, אמר להון משה, שתוקו והבו יקרא ותושבחתא ורוממו לאלהכון:

ונראה דמהכא יש ראיה עצומה ליסוד הגדול בתפילה שביאר הגאון ר' שמשון פינקוס זצ"ל בספרו שערים בתפילה (שער רינה אות ו') שאדם הנמצא בעת צרה גדולה ושערי ברכה סגורים בעדו, ניתנה לו דרך לפתוח שערי ברכה ע"י שירות ותושבחות להקב"ה. והביא לכך ראיה מהפסוק קומי רוני בלילה לראש אשמורות וגו' שאי אליו כפייך על נפש עולליך העטופים ברעב (איכה ב, יט) על מה קומי לרנן להקב"ה, על עולליך העטופים ברעב:

ועפ"ז נראה לבאר את הפסוק מהולל אקרא ה' ומאויבי אושע (שמואל-ב כב, ד) דלכאורה היה מתאים יותר לכתוב להיפך, מאויבי אושע ואהללה את ה'. אלא ודאי כהיסוד הנז"ל, דע"י שמהלל ומשבח את הקב"ה, זה הגורם להצלתו:

ועצה זו כבר גילה משה רבינו לבני ישראל בעמדם על ים סוף, כשבדרך הטבע לא היה ניתן להינצל, שיפתחו את פיהם להלל ולשבח את הקב"ה על רוב נפלאותיו, וע"י כך יזכו לראות את ישועת ה'. וכעת העירוני שעצה זו התפרשה בהדיא בזוה"ק (סו"פ וישלח) שביאר את הפסוק רני פלט תסובבני סלה (תהילים לב, ז) שהרינה להקב"ה היא תסובב את הצלתו:

על רוב נפלאותיו. דייק לומר דשיבחו על רוב נפלאותיו, משום דלא שיבחו כעת על עצם הנס שהיו בטוחים שיעשה הקב"ה עמהם, אלא נתנו שבח להקב"ה על רוב נפלאותיו בעלמא, וכגון על עשר המכות ויציאת מצרים וענני הכבוד וכדו', וכמו שנתבאר בד"ה הקודם. ורק לאחר שראו ידידים בפגרי שונאיהם, אז החלו

צִלָּל רֶכְבוֹ, בְּאוֹיְבֵי עַמּוֹ. וְהִשְׁלִיךְ שׁוֹנְאֵיהֶם, לְתוֹךְ מִי מְצוּלָה:
קָרַע יְהוָה, אֶת מִי יָם סוּף. לְקַיִם שְׁבוּעָה, שְׁנִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם

אבי בעזרי

לומר שירה וזמרה ודברי הלל (כדלקמן בפיוט). וכבר מטו משמיה דהגר"ח מבריסק, דשירה על הנס אינה נאמרת אלא לאחר שכבר נעשה הנס, וכדכתיב ואני בחסדך בטחתי יגל ליבי בישועתך אשירה לה' כי גמל עלי (תהילים יג, ו) כלומר שבעבור שאני בוטח בחסדך, אז ישמח ליבי. אך אשירה לה' רק לאחר שכבר גמל עלי. אבל הבוטח שיעשה לו נס, אינו יכול לומר שירה, עכת"ד:

צִלָּל רֶכְבוֹ בְּאוֹיְבֵי עַמּוֹ. כלומר שהיו קשורים זה בזה, כדאיתא במכילתא וז"ל, סוס ורוכבו (שמות טו, א) מגיד שהסוס קשור ברכבו, ורוכב קשור בסוס, עולים למרום ויורדים לתהום ואינם נפרדים זה מזה, ע"כ. וכל זה להרבות את צערם:

וְהִשְׁלִיךְ שׁוֹנְאֵיהֶם לְתוֹךְ מִי מְצוּלָה. צ"ב מהו עניין הכפילות. וביאר מהרי"ץ ע"פ המכילתא דלעיל, דאף שצלל רכבו וכו', עם כל זה עוד צער נתן להם, שהיו עולים לרום ויורדים לתהום, והיינו דקאמר והשליך וכו' מלמעלה למטה. עוד ביאר דצלל רכבו קאי על אותם שהיה להם רכב, והשליך שונאיהם וכו' קאי על אותם שהיו ללא רכב. והוסיף עוד לבאר ע"פ המדרש שאומר שמצרים עצמה נעשית כמדרון, ומשם היו מתגלגלים לתוך הים. וזאת כוונת הפייטן לומר דאף שצלל רכבו וכו', עם כל זה עוד לו ניסים ונפלאות שהשליך שונאיהם שהם אותם שבמצרים. וקרא להם בלשון שונאים שהוא פחות מאויבים, מכיון שהם לא רדפו:

וְנִרְאָה לְבָאָר עוֹד דְּכוּוֹנַת הַפֵּיטָן לומר דלא די שצללו לתוך עמקי הים, אלא גם השליכם לתוך מי מצולה, דהיינו שנפרץ הים הגדול לתוך ים סוף, והיו המים נלחמים בהם בכל מיני פורעניות, כמבואר במכילתא על פסוק ירדו במצולות (שמות טו, ה):

קָרַע ה' אֶת מִי יָם סוּף. פלא שאין זה כסדר השתלשלות המאורעות, שהרי בפיסקא הקודמת כבר סיפר שהקב"ה הטביע את המצריים בים סוף, וזה היה רק לאחר שנקרע הים ועברו בני"י בתוכו. וצריך לומר דלא בא הפייטן כאן אלא לומר שקריעת ים סוף היתה כדי לקיים את השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו, עיין מ"ש לקמן ד"ה לקיים, בשם הגר"א:

עוֹד יִתְכַּן לומר, דהנה הקב"ה זירז את המצריים לרדוף אחרי בני"י, כדי להנקם מהם ולהטביעם בים. ולכן אפילו שרצו המצריים לחזור לאחוריהם כשראו את הנס שנקרע הים לצורך בני"י, הקב"ה מנע מהם את האפשרות לחזור. ונמצא שמתחילת

אָבִינוּ: רְאוּ יְדִידִים, בְּפִגְרֵי שׁוֹנְאֵיהֶם. שְׁהֵם מְטָלִים, עַל שְׁפַת הַיָּם: שִׁירָה וְזִמְרָה וְדַבְרֵי הַלֵּל. אָמַר מֹשֶׁה, לִפְנֵי קוֹנֵהוּ: תְּהַלֵּה וְתַפְאֶרֶת וְדַבְרֵי תִשְׁבָּחוֹת. אָמְרוּ פְדוּיִים, לִפְנֵי גּוֹאֲלָם:

אבי בעזרי

רדיפתם הם כבר היו בני מות, עוד קודם שנקרע הים. ויתכן דלכן הקדים הפייטן את סיפור טביעת המצריים לסיפור קריעת ים סוף, כדי להורות שהמצריים היו עומדים למיתה, וכל העומד לדבר כנעשה בו דמי:

לקיים שבועה שנשבע לאברהם אבינו. הקשה מהרי"ץ (בביאורו כאן) שהשבועה לא היתה אלא ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וזה כבר נתקיים בהם כשיצאו ממצרים. ותירץ דאילו לא היה נקרע הים, היו המצריים שוללים והורגים אותם, וא"כ לא נתקיימה השבועה, דהכוונה בשבועה היא להוציאם שלמים, חפשיים ובני חורין. ונראה עוד לתרץ ע"פ דברי הגר"א (הובאו בקול אליהו פרשת בא) דהגאולה השלימה לא היתה אלא בים סוף, ורק על אותה שעה נאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ודבר זה נתקיים בביזת הים, עכת"ד. וזהו שאמר הפייטן קרע ה' את מי ים סוף כדי להטביע את המצריים ולתת לבנ"י את ממונם, לקיים שבועה שנשבע לאברהם אבינו שיצאו ברכוש גדול:

שִׁירָה וְזִמְרָה וְדַבְרֵי הַלֵּל. הקדים שירה לזמרה, ונראה דיש עניין בכך, כדביאר מהרי"ץ בעץ חיים (בביאורו לברכת אמת ויציב) ע"פ הזוה"ק (פרשת ויקרא דף כ"ב ע"ב) דיש להקדים שירות לזמירות, ומשו"ה גרסין ונתנו ידידים שירות זמירות תושבחות, לאפוקי משאר גרסאות דהקדימו זמירות לשירות, יעו"ש:

אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי קוֹנֵהוּ. נראה דבדוקא הזכיר אצל משה לפני קוֹנֵהוּ, כדי לרמוז על מהותו של-משה שכל ימיו התהלך עם הקב"ה כעבד הקנוי לאדונו, וכפי שאומרים בתפילת מנחה של-שבת ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו:

אָמְרוּ פְדוּיִים לִפְנֵי גּוֹאֲלָם. הזכיר גם לשון פדיון וגם לשון גאולה, וכן מצינו בדוכתי טובא שמזכירים שתי לשונות אלו כלפי יציאת מצרים, כגון לקמן בסוף ברכת אשר גאלנו, ונודה לך שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשינו. וכן בנשמת כל חי, ממצרים גאלתנו ה' אלהינו מבית עבדים פדיתנו:

וּבִטְעָם שתי לשונות אלו, ביאר הגר"ח מבריסק, דהיו שני ענייני עבדות במצרים. האחד, שהיו משועבדים בפועל לפרעה. והשני, שהיה להם חלות דין

אבי בעזרי

עבדות, והיו קנויים לפרעה. והוסיף דיש חילוק בין שני העניינים. דעל היציאה מהשעבוד בפועל, שייך לשון גאולה, שענינה היא העברת רשות בעלמא ואין שינוי בעצם הדבר, ודמי לגאולת בתי ערי חומה ושדה אחוזה, שרק הבעלים משתנה ולא החפצא. אך על היציאה מחלות העבדות, נאמר לשון פדיון, שהוא שינוי בעצם החפצא, ודוגמת פדיון הקדש ומעשר שני שמפקיע את הקדושה מהחפצא, עכת"ד. ונראה דלכך הזכיר הפייטן את שתי הלשונות, כדי להורות שהם הודו להקב"ה על שני החלקים שבגאולה:

ויש שביארו החילוק בין פדות לגאולה, שגאולה שייכת כלפי שעבוד גשמי, ופדות שייך כלפי שעבוד רוחני. ועפ"ז יש ליישב את גירסת הרמב"ם ומהרי"ץ בנוסח על הניסים, מאי שנא פורים מחנוכה, שבחנוכה מזכירים ועל הפדות ובפורים לא, משום שבחנוכה השעבוד היה רוחני, משא"כ בפורים שכל הגזירה היתה גשמית ובזה לא שייך לשון פדות:

✧ סגולת ימי ניסן ✧

כתב גאון עוזנו מהרי"ץ בחלק הדקדוק, שתרגום פסוק ליל שמורים (שמות י"ב, מ"ב) הוא לילי נטיר, בלשון רבים, לרמוז כי לא בלילה זו בלבד נעשה בו נס מצרים, כי מעותד הוא לנסים, כדדרשו רז"ל ליל שמורים וכו', זה היה בימי אברהם, דכתיב ויחלק עליהם לילה (בראשית י"ד, ט"ו). שנייה לה, יציאת מצרים, וזהו להוציאם מארץ מצרים (שמות שם). שלישית, בימי חזקיה, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך יי' (מלכים-ב' י"ט, ל"ה). זהו הוא הלילה הזה ליי' (שמות שם). רביעית, לעתיד לבוא גם כן, זהו שמורים לכל בני ישראל לדורותם (שמות שם) לסוף דורותם עכ"ל:

דוגמא אחת מני רבות על נסים שאירעו בחודש ניסן (הנקרא כן על שם הנסים הללו, כמו שכתב רש"י בברכות דף נ"ו ע"א). היה זה בשנת ה'תש"ט, ערב כניסת אבותינו הקדושים לארץ ישראל, כשהתרגשה על יהודי צנעא עלילת שתי הבנות, שנפלו לבאר בחודש כסלו, ולא נפטרו ממנה אלא בערב שבת הגדול פרשת צו, באותה השנה, שאז שוחררו כארבעים איש מראשי הקהילה, שהיו אסורים בבית הכלא. במשך אותו זמן, היו מתאספים היהודים בבתי כנסיות מדי יום ושבת, להעתיר לפני הבורא. ובשבת קודש ויקרא (ה' ניסן ה'תש"ט) קם לפני התיבה הגאון רבי יחיא הלוי אלשיך זלה"ה, רב בית הכנסת אלשיך, ונתן את הסליחה יראים שלחוני, בעינים זולגות דמעות, ובהתרגשות גדולה שריגשה עד בכי את כל המתפללים, עד שלפתע הואר כל בית הכנסת באור עצום ומיוחד. ואמנם לאחר מכן, התבשרה הקהילה שכל האסורים עומדים להשתחרר בשעה טובה לביתם. ואכן בערב שבת הגדול שבו לביתם (שמעתי מפי ר' עזרא הכהן הי"ו, שהיה נוכח בשעת מעשה):

דברי חפץ



הארות והערות



✧ הערה ✧

בדין נותן טעם בר נותן טעם, האם מותר לבשלו אף לכתחילה על דעת לאכלו בחלב, או ההיתר רק אם נתבשל בדיעבד. וגילוי מדברי מהרי"ן שבדק הבית נתחבר לאחר השו"ע

מרן הבית יוסף בבדק הבית (יו"ד סי' צ"ה) הביא בשם רבינו ירוחם, ירקות וקטניות שנתבשלו בקדרה חולבת אפילו היא בת יומה מותר לאכלם בתבשיל של-בשר. ונראה דדוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לו לבשל בכלי של-חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר ע"כ:

וכתב על זה מרן, ואין דבריו נראים, אלא לכתחילה נמי מותר לבשל בכלי של-חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר עכ"ל:

ובשולחן ערוך (שם ס"א) כתב מרן, דגים שנתבשלו או שנצלו בקדרה של-בשר, מותר לאכלם ברותח ע"כ, לשון דיעבד:

והנה יש מחלוקת בפוסקים מה היא משנה אחרונה של-מרן, האם השולחן ערוך חובר לאחרונה או בדק הבית חובר לאחרונה. אם נאמר שהשולחן ערוך חובר לאחרונה, אזי צריך לומר שמרן חזר בו בשולחן ערוך ממה שכתב בבדק הבית, להתיר רק בדיעבד. ואם

נאמר שבדק הבית חובר לאחרונה, אזי ברור שדעת מרן להתיר לכתחילה. [ויש שהעירו דאף דנקט בש"ע לשון דיעבד, אין מזה ראיה כיצד דעת מרן, משום שמרן תפס כלשון הש"ס]:

והנה אדונינו מהרי"ן כתב בספרו עץ חיים לעניין תפילת לחש (ראה פסקי מהרי"ן אות ל"ד), ואעפ"י שבש"ע סימן ק"א כתב להשמיע לאזניו בלחש, כבר חזר בו מרן בספר בדק הבית וכתב שראוי לחוש לדברי הזהר שלא להשמיע אפילו לאזניו עכ"ל:

לענייננו רואים שדעת מהרי"ן ברורה כי בדק הבית חובר אחרי השולחן ערוך, לפיכך נראה לומר שגם לענין נ"ט בר נ"ט דעת מהרי"ן כדעת מרן בבדק הבית שמותר לכתחילה. [ראה שולחן ערוך המקוצר יורה דעה חלק א' סי' קל"ו הלכה י"ז, הליכות עולם חלק ז' דף ט"ז, שו"ת יביע אומר חלק ט' יורה דעה סי' צ']:

הרב א. א. שליט"א, בני-ברק

✽ הערות על הקובץ הקודם ✽

לק"י.

כוונתו שיש פוסלים גם אם חמתו מרובה מצילתו, כמו כל סכך פסול]:

ומובן כי להגאון רבי שלום כריף זצ"ל לא היה ספר מהרי"ל לפניו, וע"כ יגע לפלפל בדבריו כ"כ. [ספר מהרי"ל היה מצוי בעי"ת צנעא מקומו של-מהר"ש כריף, ונזכר אפילו בחיבורי חכמי צנעא שקדמו לו, אלא שכנראה באותה שעה לא היה הספר בהישג-ידו. המגיה:]

שלמה אריה פויכטוונגר



לק"י.

(א) בתשובת הגאון רבי נסים רצאבי זצוק"ל, בענין שליח ציבור המתפלל אצל בני קהילות אחרות, כתב (דף י"ח) וז"ל, לא נעלם מעיניך שעל ענין כזה כבר נשפך הרבה דיו, ובהקדמת סידורי תפילה ימצא השואל חפצו ומאוויו, ע"כ. ונראה שכוונתו לדבריו הידועים של-הרשי"ה בהקדמתו לתכלאל תפילת כל פה, שם האריך מפי ספרים וסופרים בדבר גודל האיסור לשנות מן המבטא דילן:

ברם בגוף תשובתו נקט הגר"נ שיש להתפלל אך ורק בהברה התימנית, שהיא עדיפה ביותר, ולא השיב בזה על השאלה שהרי היא נסובה על המתפלל אצל בני עדות אחרות ולא יכול לאחוז במבטאו המקורי. ואמנם איסור לא

בענין מש"כ הגאון כמהר"ר שלום כריף זצ"ל בדעת מהרי"ל שהחמיר בנויי סוכה המופלגין מן הסכך, ושאר העולם מקילים בזה. וביאר שחומרת מהרי"ל אפילו שתחילת הנוי בתוך שלושה טפחים מן הסכך, מ"מ אם מסתיים למטה מארבעה טפחים פסול. ודייק ממש"כ מהרי"ל רחוק מן הגג ולא רחוק מן הסכך:

הנה מלבד שמלשון מהרי"ל אי אפשר לדקדק כ"כ, יען כי תלמיד כתבו ע"פ זכרונו (וכמ"ש הפוסקים), בנדון דידן נמצא בשינויי נוסחאות שבמהדורת מכון ירושלם, כי בהרבה כת"י [ביניהם מכת"י המחבר עצמו] הגירסא רחוק מן הסכך:

אבל המעיין בדברי מהרי"ל יראה שאינו פוסל את מה שהעולם מכשיר, ולא פליג עליהו בדינא כלל. ואדרבה הנדון אם כדי לפסול צריך שיהיה צלתו של-הנוי סוכה מרובה מחמתו. והיינו לפי שבימיהם היה נהוג לתלות עטרה של-פירות יותר מארבעה טפחים מהסכך, והיו מהם שהרבו לתלות עד שרוב הסוכה היה מכוסה בפירות וצלתם מרובה מחמתם. ע"ז כתב שמהרי"ל החמיר לתלות הכל בתוך ארבעה טפחים לסכך. א', כדי שלא יהיה מצב שמה שנמצא חוץ מארבעה טפחים יהיה צלתו מרובה מחמתו. ב', לאפוקי נפשיה מפלוגתא [ולכאורה

מילה, והביא בשם רבים מחכמי תימן שנראה מדבריהם שלא הקפידו בזה, וכן הוא מנהגינו פשוט. ויש להוסיף שכך נראה ג"כ מדברי הר"ר סעדיה בן יוסף צפירה זצוק"ל (מחכמי העיר תנעם, ובשנת ה'תרמ"ה עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלם) שהביא בספרו כסף צרוף (פרשת וישלח) שהפסוק וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו וגו', הוא ר"ת הרומזים למצוות מילה, וז"ל, ור"ת פסוק וישלח יעקב, והאב יזמין שכןנו למילה חברים יעמדו על קרבן בנו וכו' עיי"ש:

(ב) הנה מתוך מאמרו של-הר"ר **אלהנן כהן** שליט"א נראה דחובת הסדרת התפילה לדין אף כיום שהציבור מתפללים מתוך הסידור, הוא משום דנהיגין כהב"י דפליג על רבינו מנוח ומצריך להסדיר התפילה אף בכה"ג. אולם נראה דאדרבה אם מתורת מנהג קאתינא, אפשר דכיום אין חובה כלל להסדיר התפילה. ומה שאבותינו נהגו להסדיר, הוא מפני שעד הדור האחרון היה מצוי שהיו מתפללים (עכ"פ יחידים) בעל פה, ובכה"ג כו"ע מודו דאיכא חובת הסדרה. אך כיום שהמציאות השתנתה וכולם מתפללים מתוך הסידור, יתכן דאין צורך להסדיר וכשיטת רבינו מנוח. ואין להביא ראייה מהמנהג:

אלא הא דלדין איכא חובת הסדרה אף כיום, הוא מעיקר דינא, שהרי רבינו הרמב"ם (פ"ד מתפילה הי"ט) ומרן השו"ע (אור"ח סי' ק') שהם עמודי ההוראה לדין, לא העלו את חידושו

תתגודדו ליתא לדין בכהאי גוונא, וכמו שכתב מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן ע"ו. אך אכתי שייכי הא דלא ישנה מפני המחלוקת, ואל יהא יושב בין העומדים וכו'. מה גם שבסיום תשובתו התיר להתפלל כנוסחתם, ואמאי לא ליהוי הכי נמי גבי המבטא, עם כל יקרת ערכה ומעלתה, וכפי שפסקו עוד מאחרוני זמננו, כיעוין בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' סימן ד' אות ט"ז ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ז' סימן כ"ח:

(ב) במה שכתב הרה"ג רבי **משה רצאבי** שליט"א (דף נ') גבי החילוק בין נרות השבת והחנוכה, לפום ריהטא יש להוסיף לכך על פי המבואר בשו"ת בית יצחק יו"ד חלק א' סוף סימן ק"כ, לענין הדלקת נרות בחשמל, שחילק בין שבת לחנוכה משום ההבדל היסודי במהות הדלקתם, ודון מיניה ואוקי באתרין [ובעיקר דינא התם, עיין מה שכתב עליו הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות חלק ג' סימן ק"ג, ובקונטרס אהל שרה פרק א' סעיף כ"ב והערה נ"ה, והוא הדין לחנוכה]:

ביקרא דאורייתא

אלישע חן

לכבוד מערכת דברי חפץ, שלום וברכה וכט"ס.

(א) חזיתי בדברי חפץ גליון א' מה שהרחיב בטו"ט הרה"ג **איתמר חיים כהן** שליט"א להוכיח דאין לחשוש להזמין את הקרואים לסעודת

של-רבינו מנוח, ובב"י בהדיא פליג עליה, וכן השת"ז השמיט את הגהת הרמ"א שהעלה את דברי רבינו מנוח. ונמצא דנקיטין דצריך להסדיר אף כשמתפללים מתוך הסידור. והא דהספרדים שקבלו הוראות השו"ע אינם מסדירים התפילה, כבר יישב זאת החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ב) שמנהגם להקל בזה כרבינו מנוח, וכידוע במקום מנהג אף הם לא קבלו הוראות מרן. אך לדידן שאין מנהג בזה כרבינו מנוח, מחויבים אנו להכרעתו של-מרן השו"ע שמצריך להסדיר התפילה בכל גוונא. ועיקר הדברים דלעיל שמעתי משמיה דמורינו הגר"י רצאבי שליט"א. ואכן בררתי זאת אצלו, והסכים עם הדברים:

דוד צפירה



לק"י, אור ליום ג' כ"א בטבת ה'תשע"ד ב'שכ"ה.

לכבוד מערכת הקובץ דברי חפץ, המגדילים ומאדירים תורת רבותינו גדולי תימן נ"ע.

מאור נהניתי כשהזדמן לידי הגליון הראשון, והרבה החכמתי ממנו. כהכרת הטוב, ברצוני להיות נמנה עמכם לדבר מצוה, ואכתוב הערה אחת על הקובץ הראשון, וזה החלי בע"ה:

א) במאמר אמירת עננו כליל התענית מאת הרה"ג רבי אביחי שרעבי שליט"א, בענף ב' אות ג' (דף

קי"ח) הובא, מה שהביא רש"י בשבת דף כד, א, בשם תשובת הגאונים שכתבו, אבל אנו אין רגילים לומר (עננו) ערבית ואפילו שחרית, שמא יארע לו אונס חולי או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפילתו:

והמרדכי סימן ר"פ הוסיף דאע"ג דבלאו הכי קיבל עליו מאתמול באלהי נצור, מ"מ גנאי הוא יותר אם אומר עננו בתפילה ואח"כ יאכל:

ובהגהות מרדכי סי' תנ"ו כתב, אע"ג שבלאו הכי קיבל עליו מאתמול בתפילה כדאמר אלהי נצור, מ"מ גנאי הוא יותר אם אומר תפילה ארוכה כמו עננו ואח"כ יאכל:

ב) ויש להעיר בזה, דהנה לפום ריהטא נראה שקושיית המרדכי היא למה בתפילת עננו חששו הגאונים שמא יימצא שקרן בתפילתו, ואלו בקבלת התענית לא חששו לזה. אכן כד דייקין נראה שאין זו קושייתו, דא"כ היה לו להקשות למה לא תיקנו לבטל גם את קבלת התענית מחשש זה דשמא יארע לו אונס ויאכל ונמצא שקרן בתפילתו. ולכן נראה שזה לא הוקשה כלל להמרדכי, כיון די"ל בפשיטות דהואיל וקיי"ל בתענית דף יב, א, שכל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום לאו שמה תענית, לא רצו לבטל את קבלת התענית מחמת החשש שיימצא שקרן:

ומנה שהוקשה להמרדכי הוא דהואיל ובלא"ה אם יאנס ויאכל נמצא שקרן בקבלת התענית, א"כ לא הועיל

בתקנתם, דהואיל והאכילה היא המעשה המגונה שהוא כשקן, א"כ אפי' אם לא התפלל עננו יש באכילתו משום שקר, שהרי קיבל על עצמו תענית ואינו צם. ולא שייך לומר שתיקנו מה שהיו יכולים לתקן שעכ"פ לא יהיה שקן שתי פעמים, דאין כאן שתי פעמים, שהרי האכילה היא מעשה השקר. וכיון שלא ביטלו את קבלת התענית, לא הועילו כלום במה שביטלו אמירת עננו בערבית ושחרית:

(ד) ולפי זה ביאור כוונת המרדכי בתירוצו דמכל מקום גנאי הוא יותר אם אומר עננו בתפילה ואח"כ יאכל, דהחשש שנמצא שקן הוא לא על מעשה האכילה כמו שהבין בקושייתו, אלא עיקר החשש הוא שאם יאכל יהיה גנאי שיוברר למפרע שנמצא שקן בתפילתו, והיה שקן כשאמר עננו ביום צום תעניתנו. ולכן כתב המרדכי דגנאי הוא יותר אם יאמר עננו בתפילה ואח"כ יאכל, דשפיר הרויחו הגאונים בתקנתם, דאף שעדיין יש חשש שימצא שקן בקבלת התענית, שהרי את קבלת התענית לא ביטלו כי אין תענית בלא קבלה וכמש"ל, מ"מ הרויחו קצת בזה שביטלו את אמירת עננו, דגנאי הוא יותר אם ימצא שקן שתי פעמים מאשר יהיה שקן בתפילה רק בקבלת התענית:

ואף בדברי הגהות מרדכי שכתב דמ"מ גנאי הוא יותר אם אומר תפילה ארוכה כמו עננו ואח"כ יאכל, נראה שנתכוון למה שנתבאר בס"ד, דאף שלא הרויחו הכל, מ"מ הרויחו שלא יהיה שקן בתפילה ארוכה כתפילת עננו, דעיקר

הגאונים בתקנתם, ולא היה להם לבטל את אמירת עננו בערבית ובשחרית. (וכן משמע מלשון המרדכי, דאע"ג דבלא"ה קיבל עליו מאתמול וכו'):

אכן קושיא זו צ"ב, דאטו מפני שנמצא שקן פעם אחת אין לנו לחוש שיימצא שקן פעם אחרת. ולכאורה בפשיטות י"ל דתיקנו את מה שהיה בכוחם לתקן, וביטלו עכ"פ את אמירת עננו. וצ"ב:

(ג) והנראה לענ"ד בזה, דהנה יש לחקור ביסוד הגנאי שחששו לו הגאונים שמא יארע לו אונס ונמצא שקן בתפילתו, מהו המעשה המגונה. דיש לפרש דאם יאכל יוברר שמה שהתפלל עננו ביום צום תעניתנו הוא שקר, דאינו יום צום. והגנאי הוא בתפילה, דנמצא שקן בתפילתו. אמנם י"ל באופן אחר, והוא דעיקר הגנאי הוא עצם האכילה, דהואיל ואמר בתפילתו עננו ביום צום תעניתנו הרי אמר שהוא יום צום, ועתה כאשר אוכל הרי הוא כשקן דמבטל את מה שאמר שהוא ביום צום, והוי כמי שאינו עומד בדיבורו. ולפי זה הגנאי הוא בשעה שאוכל, דבעצם האכילה הוא שקן:

ועל פי חקירה זו נראה לבאר את דברי המרדכי, די"ל דבקושייתו סבר המרדכי שעיקר חשש הגאונים שמא יארע לו אונס ויאכל, הוא על מעשה האכילה, שבאכילה הוא שקן שאינו נוהג כמו שאמר בתפילתו עננו ביום צום תעניתנו. ולכן הוקשה לו מה הרויחו הגאונים

הגנות הוא דנמצא שקרן בעת תפילתו וכמו שנתבאר:

משא"כ בקבלת התענית לדעת כמה ראשונים, יעו"ש). אבל לפי מה שנתבאר בס"ד, קושיית המרדכי היא מה הועילו הגאונים בתקנתם אם לא ביטלו את קבלת התענית, וע"ז תירץ דיש בזה ריוח, וכמו שביארנו בהרחבה. ולפי"ז דברי המרדכי מדוקדקים בלא תוספת ביאור:

יישר כוחכם
הצב"י אהרן חיים

(ה) **והנה** מתוך עיון במאמר הנדפס בגליון א' הנ"ל, נראה שהרב הכותב הנכבד שליט"א הבין שקושיית המרדכי היא למה לתפילת עננו חששו הגאונים, ואלו לקבלת התענית לא חששו. ולפי הבנתו הוצרך להוסיף ביאור בתירוץ המרדכי (דבתפילת עננו יש בקשה,

❧ עמל התורה ושכרו ❧

אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות וכו' (אגדתא דפסחא, ומשנה ברכות סוף פ"א). ופירש שם רבינו הרמב"ם (במהדורא שתורגמה ע"י הגרע"ז קורח שליט"א), ולא אמר בן שבעים שנה, לפי שלא היה בן שבעים, אלא צעיר לימים. אבל היה מרבה לגרוס וללמוד ולקרוא לילה ויום, עד שנחלשו כחות גופו ובלה, ונעשה כזקן בן שבעים שנה. והיתה תחילת הזיקנה בו ברצונו, כמו שנתבאר בתלמוד וכו' ע"כ. וכן כתב רבינו סעדיה דמארי זלה"ה במדרש הביאור בפירושו על אגדתא דפסחא (נדפס ע"י מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א באגדתא דפסחא גאולת ישראל דף כ"ה):

וצריך עיון, הרי בתלמוד ברכות דף כ"ח ע"א שאליו התכוין הרמב"ם, מבואר כי מה שנתלבנו שערותיו היה על דרך נס:

ואמנם בספר המזרחי שם בשלהי פרקא קמא דברכות עמד על סתירה זו (כפי שצויין בש"ע המקוצר סימן קס"ג הערה ג') וביאר שאמנם ייתכנו שני הפירושים בזה העניין. ור"ל שאתערותא דלעילא באה לאחר אתערותא דלתתא, שבזכות רוב עמלו ויגיעתו בתורה, נעשה לו הנס והזקין בן לילה. וזהו שדייק הרמב"ם בדבריו "שתחלת" הזיקנה היתה ברצונו. יסוד זה אנו מוצאים פעמים רבות אצל הגדולים, שלאחר שהם עושים מצידם את כל ההשתדלות, אז אירע הנס, ולולא זאת לא היו זוכים לנס. כפי שהרחיב מו"ר שליט"א בשמן למאור אות ע"ב דף ק"ג ק"ד:

לזכר עולם יהיה צדיק

לעילוי נשמת מורינו ורבינו עט"ר
הגאון הצדיק רבי שלמה בה"ר שוכר יגאלי זצוק"ל
מרא דאתרא בראשון לציון
וראש כולל תורה מציון
אשר מנעוריו הקים עולה של תורה
הנהיג עדתו הק' בראשון לציון
כיובל שנים באהבה ובמסירות נפש,
מראשי הפעילים להרמת קרנה של יהדות תימן בארה"ק,
העמיד תלמידים הרבה ורבים השיב מעון,
הזדכך ביסורים קשים ומרים וקבלם באהבה,

עלה בסערה השמימה
ביום ש"ק י"א אלול התשס"ז

זכותו תגן עלינו ועל כל תלמידיו
להמשיך בדרכו להרמת קרנה של תורה
תנצב"ה



מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמורי"י שאץ 3, 51600 בני ברק

לק"י

שטר הרשאה ושליחות למכירת חמץ

אני _____ בן _____ למשפחת _____ החתום מטה נותן בזה כח
ורשות למרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א ולחבריו בית ההוראה פעולת צדיק דהיינו לכולם או לאחד מהם או
לכל אחד מבאי כוחם לעשות ביום י"ג וי"ד ניסן התשע"ג בשכ"ד עם כל דברי חמץ וחשש חמץ בעין או על ידי
תערובת, השייכים לי, או השייכים לאחרים ונמצאים ברשותי כשאני רשאי למכרם קודם זמן איסור חמץ, הידועים
לי ושאינם ידועים לי, וכן עם המקומות שמונח בהם דברי החמץ, כראות עיניהם וכאדם העושה בתוך שלו, כולל
מכירה, הפקר וביטול. דברי החמץ כוללים גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, מצות
שנתחמצו, עוגות ועוגיות, אטריות, פתיתים, חטיפים ומיני מתיקה, ממרחים, שימורים שיש בהם תערובת חמץ,
בירה וכל סוגי המשקאות, מאכלי אדם ומאכלי בהמה חיה ועוף, בהמות ועופות ושאר בעלי חיים הניזונים ממיני
דגן, סבונים ותמרוקים, מניות שיש לנו בחברה שמוכרת חמץ, תרופות וויטמינים, _____
ושאר דברים שיש בהם חשש חמץ, גרעיני תבואה מחומצים ושאר מיני חמץ ותערובת חמץ וחמץ נוקשה, גם חמץ
הדבוק בכלים, אשר נמצאים בעיר _____ רחוב _____ מס' _____ ובמכונת
מס' _____ ונמצאים עוד ב _____

וכן בכל מקום שברשותי וכל חמץ שבבעלותי.

מכירת י"ג - כמו כן הריני ממנה את הרבנים הנזכרים לעיל להשכיר מיום י"ג בניסן עד יום כ"ב בניסן בשנה זו את
המקומות והמיטלטלין דלהלן _____

מכירת י"ד - ובנוסף לזה להשכיר בי"ד ניסן למשך שעתיים את _____ לצורך קנין
אגב. על הכל אני מייפה את כוחם של הרבנים הנזכרים לעיל או אחד מהם על כל האמור למכור את החמץ וחשש
חמץ ותערובת חמץ הנזכרים לעיל או חלק מהם, ולהשכיר את המקומות הנזכרים לעיל או חלק מהם. ורשות בידם
למכור ולהשכיר הן על ידי עצמם הן על ידי שלוחם הן על ידי בא כוחם לכל מי שירצו ובאיזה מחיר שירצו וגם
בהקפה ובאיזה קנין שירצו כל מה שדרוש לצורך המכירה כדת וכדין, וזכותם לאשר הכל על ידי חוקי הממשלה,
ותהא ידם כידי, פיהם כפי והודאתם כהודאתי. וגם אני נותן להם רשות ביום י"ד בניסן להפקיר את החמץ הנזכר
לעיל ולבטלו. ורשות בידם לתת לקונה מהם דריסת רגל דרך רשותי ורשויות המושכרות או שאולות לי למקומות
המושכרים הנזכרים לעיל, ומחוייב אני למסור לקונה מהם את מפתחות החדרים והמקומות הנזכרים לעיל בכל עת
שירצה (ואם איעדר מביתי, ניתן להתקשר לטלפון _____). ורשות בידם עוד להקנות בכסף במקצת
מזומנים והשאר לזקוף במלוה, וליקח מהמזומנים לעצמם בשכר טרחתם. וכל מה שיעשו תנאי או יכתבו בשטר
מכירה לקונה מהם עלי לקיים בלי טענות וערעורים. ואני מתנה שבשטר הרשאה זה כל פרט עומד לעצמו ולא
יבוטל בביטול חבירו ולא יפסל בקני את וחמור, ולא אוכל לטעון טענת לתקוני שדרתך ולא לעוותי. והרשאה זו
נעשית גלויה ומפורסמת ולא תיפסל לא בחסר ויתר ולא בטשטוש ומחק ולא בספק בלשון. ואני מצהיר בזה כי
טענת שטר למראית עין או טענת שטר לצרכים דתיים בלבד לא תהיה קבילה. והרשות נתונה לאשר הרשאה זו על
פי חוקי הממשלה להיות תקפה כתוקף יפוי כח בלתי חוזר. וליתר תוקף נעשה קנין על כל מה שכתוב ומפורש
לעיל, קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאי עד סופהון. ויהיה תוקף לשטר
זה ככל שטרי הרשאה דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, אלא כחומר חוזק כל השטרות הנעשים בישראל
וכהוגן וכתיקון רבותינו זכרונם לברכה, היום _____ לחודש _____ התשע"ג לבריאת העולם בשכ"ד
לשטרות פה עיר _____ והכל שריר ובריר וקיים. ועל זה באתי על החתום _____



דף הסבר לקריאה לפני עריכת מכירת חמץ



לפי שרבים מישראל סומכים על מכירת חמץ, ועושים כך שנים רבות, ודיני המכירה ופרטיה אינם ידועים לרבים, לפי ששייכים להלכות חושן משפט שאין יד הכל ממשמשת בהם, נשתרשו בעם כמה קולות וטעויות במכירה זו, בפרט לדין בני תימן ההולכים לפי פסקי השו"ע במקום שאין לנו מנהג בהיפך. ועל אף שבשאר הלכות הפסח רבים מדקדקים בדקדוקים וחומרות רבות, אולם בהלכות אלו שיש בהם חשש בל יראה ואיסור הנאה החמור, נסמכים על שיטות דחוקות על הרוב מעצלות. לפיכך ראיתי להביא בקצרה כמה הלכות מעניין המכירה, למען הסיר מכשול מדרך עמי, ושח"ו לא יהא איסור חכמים שאסרו חמץ שעבר עליו הפסח מזולזל לרבים.

מהות המכירה:

עניין מכירת חמץ הוא, שהרב ובנ"ד מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א, הוא או בא כוחו, הוא המוכר את החמץ לגוי, וממנה מטעמו רבנים ברחבי הארץ שיגיעו לכלל הציבור. נמצא שהאדם שבא לעשות את המכירה, אינו מוכר את החמץ ח"ו לרב, אלא ממנה את הרב להיות שליח בעבורו, ועל זה האדם חותם בשטר, וצריך שתהא דעתו על זה. כמו כן, אדם המגיע לאחד מרבני בית ההוראה שליט"א, ועורך אצלו את שטר המכירה, יכול לחשוב שהוא מוכר לו את חמץ, מחמת שהוא מכיר אותו וסומך עליו וכדו', וצריך להדגיש לו בעת המכירה שמוכר החמץ ממנה באופן ישיר את מרן שליט"א או בא כוחו בלבד, והוא ואך ורק הוא שליחו למכור את החמץ. {דבלאו הכי נכנסים לבעית "אין שליח עושה שליח".}

חמץ גמור:

על פי דעת מרן שליט"א, חשוב וראוי שלא להשאיר כלל חמץ גמור בבית בפסח. לפי שכמה מן הפוסקים ס"ל שאין מועילה המכירה לחמץ גמור¹. {ולעשות מכירה רק על ספק חמץ שאינו יודע או על תערובות חמץ וספקותיהם}. ויסקי נחשב חמץ גמור לענין זה, לפי שבא מתמצית שעורים.

מכירה עבור אדם אחר:

רבים נוהגים לעשות מכירה עבור קרוביהם ובני משפחותיהם, וכותבים בשטר את שמותם או "אני שלוחו של פלוני מוכר" וכו'. מכירה באופן זה אינה מועילה לכתחילה. הטעם: הלכה פסוקה היא ש"אין שליח עושה שליח" ו"מילי {דיבורים} אינם נמסרים לשליח"², ולפיכך מכיון שהאדם המוכר ממנה את מרן שליט"א להיות שליחו למכירת החמץ, חייבים קשר ישיר בין מוכר החמץ לבין הרב, וחייב מוכר החמץ לחתום בעצמו על שטר המכירה מעיקר הדין. נתינת רשות לאחר למכור במקומו הרי היא בגדר "מילי לא מימסרן לשליח"³. {גם הטעם של "זכין לאדם", אינו מועיל באופן זה, מטעם: שלדעת רוב הפוסקים דין זכין "לאדם", נאמר במתנה וכדומה שמזכים לאדם ונותנים לו, אך לא באופן שזכין "מאדם"⁴, כגון באופן זה של מכירת חמץ, שלוקחים חמץ מביתו ומוכרים אותו לגוי.}

גם לדעת השו"ע נראה⁵ שלא מועיל הטעם של זכין מאדם שלא מדעתו. {ומה שנוהגים הרבנים להקנות את המכירה גם לכל בני העיר שלא מכרו את החמץ, כ"ז להצילם מאיסורא אבל לענ"ד אין לסמוך ע"ז במכירת חמץ גמור}. לפיכך, אדם הנמצא במקום מרוחק ומעוניין לעשות מכירת חמץ כהלכה, ישלחו לו את שטר המכירה בדואר או בפקס, ולאחר שיקרא ויבין אותו, יחתום עליו ויחזירו לרב המוכר. כאשר אי אפשר לשלוח אליו את דפי המכירה, יכול להתקשר ישירות לרב המוכר, למנות את הרב בטלפון להיות שלוחו {כמובן למנות רק את מרן שליט"א או את בא כוחו בלבד ולא את נציגו}, ואז יחתמו בשמו על טופס המכירה. {וגם אז זה לא מהודר כי חסרה חתימתו והקנין⁶}. והשי"ת יצילנו משגיאות, ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בב"א.

¹ שדי חמד {ח"ח סי' ט' סק"י} בשם השואל ומשיב {מהדו"ב ח"ב סי' ע"ז}, ובא"ר {סי' תמ"ח}, וס' אורי וישעי {סי' קכ"א}, האלף לך שלמה סי' קצ"ג, מקור חיים תמ"ח סק"ה וסק"ח, בכור שור פסחים כ"א, קצוה"ח קצ"ד סק"ג.

² שו"ע אבה"ע סימן קמ"א סעיף מ"ג {דעת מרן בסתם והכי ק"ל}.

³ וכ"כ הגרש"א שטרן שליט"א בספרו "מכירת חמץ כהלכתו" עמ' קי"ד בהע' ד"ה והנה.

⁴ קצוה"ח {סי' רמ"ג, וכן בסי' שפ"ב סק"ב, ואבני מילואים סי' ל"ו סק"ב}, דס"ל שבכל אופן שצריך שליחות {כגון כאן במכירת חמץ} לא יועיל דין "זכיה", שהרי אין כאן דעת המשלח ובעינין "מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" וכ"כ מרכבת המשנה {פ"ו מגירושין ה"ג}. מיהו לדעת הבאר יצחק {ח"א ס"א} ועוד מהני אף בכה"ג.

⁵ שכן בסימן שכ"ח סעיף ג', על אף שהביא בבית יוסף {בבדק הבית} את דברי תרומת הדשן, שיכולה המשרתת להפריש חלה מעיסת בעה"ב אף שלא ברשותה משום דזכות הוא לה, בשו"ע סתם ופסק: "אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה", הרי דלא ס"ל להתרוה"ד להלכתא, ודלא כהרמ"א שהביא דברי התרוה"ד שם, ועליו נוהגים לסמוך בדיעבד, וכבר הבאנו בהע' 5 החולקים עליו. ואף לגבי ביטול כתב הפמ"ג {בפתיחה פ"ב סק"ג} דלא מהני שאחד יבטל החמץ של חברו כל שלא מינהו ולא אמרינן "זכין" בכה"ג, דהא לא עשה כן בעצמו, ופסקו המשנ"ב {תל"ד סקט"ו בסופו}.

⁶ עיין מה שהאריך בקובץ בית אהרן וישראל גליון קמ"ט {תמוז תש"ע} עמ' קמ"ה ואילך.

הוראות כלליות בענייני כשרות לפסח

מאת מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א - פוסק עדת תימן
מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח, שות עולת יצחק ג"ח ועוד.

א. כיון שמנהגינו להחמיר בחשש חוזר וניעור כדעת הגאונים ורבינו הרמב"ם ומהרי"ץ זצוק"ל, כמבואר בשע"ה סימן פ"ג סע' ב', אין לקנות מאכלים ומשקאות שלעת עתה אינם תחת השגחתנו, אלא אך ורק מההכשרים האשכנזיים שהם מחמירים כיום בפועל גם בתערובת לח בלח. ולא מההכשרים הספרדיים שמקילים בדרך כלל לסמוך על ביטול בששים לפני פסח כדעת מרן הש"ע. גם מההכשרים האשכנזיים אין לקנות אלא אך ורק מהמחמירים ביותר שבהם.

לבקשת רבים, הננו להביא בפניכם את רשימת הבדציי"ם הממולצים על ידינו למוצרי פסח: כל המוצרים שתחת הכשרויות הנ"ל: בד"ץ העדה החרדית - ירושלם, הרב לנדא - ב"ב, הרב רובין - רחובות, שארית ישראל - ב"ב.
לגבי בשר בקר אשר בכשרויות הנ"ל - רק עם הכיתוב "חלק בית יוסף" נמצא ע"ג האריזה. בד"ץ נוה ציון - בני ברק: בשר ועופות, וכן דברים יבשים שאין בהם תערובת (כנז"ל בסעיף ב'). בד"ץ "פעולת צדיק" ו"ישא ברכה": בשר ועופות.
מוצרים בכשרויות אחרות, אינם מומלצים על ידינו!

ב. קטניות יבשות, כגון: שעועית, אורז, חומוס וכדו' שהן רק בהכשרים ספרדיים, נראה שיש אפשרות לסמוך עליהם כיון שאינם מעובדים ומורכבים שנצטרך לסמוך על ביטול, והחשש הוא רק מחמת אריזתם במפעלים שאורזים גם קמח וכדו', ע"כ יש לברר אותם היטב היטב מחשש תערובת גרגירי דגן וראוי אחרי כן לשטוף את הקטניות במים בנפרד.

ג. עוגות ועוגיות יין הנקראים "מצה עשירה" בהכשרים ספרדיים, יש בהם חשש גדול, אפילו לפי שיטתם. וכל שכן לשיטתנו, אסורים בהחלט.

ד. המצות התימניות הרכות שהם תחת השגחתנו, הן אפויות כהלכתן ללא שום ספק. וכיון שעביין הוא רק כ-4 מ"מ, פשיטא שהן ראויות והגונות לעלות אף לכזית מצה דאורייתא בליל פסח על שלחן מלכים לכתחילה, למהדרין מן המהדרין ולמצוה מן המובחר (עיין שערי יצחק ניסן ה'תש"ע, והארכנו עוד בזה בתשובה כת"י).

בברכת "תוסיפו שנים רבות שמחים במועדים טובים".
בד"צ פעולת צדיק - מחלקת הכשרות



ת"ת "עטרת חיים" אלעד
לבני תורה ק"ק תימן

גני ילדים / תלמוד תורה

"עטרת חיים"

אלעד

לבני ק"ק תימן יע"א ע"ש מהרי"ץ ורבוה"ק זיע"א

בנשיאות ובהכוונת מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

בראשות הרב אליהו נהרי שליט"א

זה הזמן להוסיף בקדושה, בתורה וביראת שמים
טהורה וצרופה, עם שמירת מסורת אבותינו הקדושים



רח' הרא"ש 2 אלעד, לרישום:

050-4150896 ,03-9097022

ישיבת פרי עץ חיים - בית שמש
רחוב בן איש חי 10 חפציבה
פקס: 1533-5288032
לתרומות: 052-7664509/057-3133327

הישיבה שבסיעתא דשמיא הפכה למציאות



“ישיבה שתעמוד על בסיס של למדנות מצד אחד, ויראת שמים מצד שני, ומסורת אבות עולה על כולן להמשיך את השרשרת...”

(מדברי מרן הגר"י רצאבי שליט"א)

ישיבה לבעלי תשובה וכולל אברכים - "נחלת אבות"

בנשיאות מדרן הגאון רבי 'יצחק רצאבי שליט"א

ובראשיות הרה"ג יואל סיאני שליט"א

רח' תרמ"ב 6, שמונת נחלת צבי, ת.ד. 5201, ירושלים. טל': 050-4168896 (המשיגיה)

יצחק רצאבי • ITZCHAK RETZABI

ראש ביהמ"ד בית הוראה ומכון מעלות צדיק
וראש מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
מח"ס שלחן ערוך הסקנדר ח"ח
מסקי מהרי"ץ רות שו"ת שאלת יצחק ב"ת ועוד

לקי עש"ק חיי שרה ב"ד מרחשון ה'תשע"ג ב'שב"ד

המלצה

הריני בזה להמליץ טוב על ישיבת נחלת אבות בירושלם עיקרית, בהנהגתם ובהדרכתם של ראש הישיבה ידידנו הנעלה הרה"ג יואל סיאני שליט"א (שהוא גם מבין כמיו"ב במסגרת בית הזראה שלט "פעולת צדיק", מזה שנים רבות), וידיו רב לו בש"ס ובפסקים, בשיתוף פעולה עם המשגיח הרוחני הרב גיא מודחי שליט"א, ויחדיו נושאים המה בעול הרוחני והגשמי של הישיבה, המיועדת לבעלי תשובה, וכולל אברכים. וכל הבא בצל קורתם, בודאי יאצילו עליו מהוד תורתם.

ולאחינו כל בית ישראל הנני קורא לתמוך בהם בכל כוחם, באונם ובהונם, עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'.

בעת ירת

הע' יצחק בכמהר"נ רעאבי יע"ז



רח' בירנבוים 13 בני ברק 51647, טלפון 03-6741445, 13 BIRNBAUM ST. BNEI BRAK 51647 TEL. קבלת קהל ושאלות בטלפון בין השעות 2:00-2:30 בצהריים (כולל יום שישי) ו-10:00-10:30 בערב - בל"ג



קונטרסים מועדי השם



הלכות ומנהגים על מועדי השנה
ערוכים ומסודרים בלשון קלה שוה לכל נפש
על פי פסקי מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א
פוסק עדת תימן



חדש!

ניתן להשיג בס"ד
במרכז להזמנת
ספרי קודש
ותשמישי קדושה
בעיקו"ת ירושלם ת"ו.

טל' להזמנות:
054-8476760

הפצה ראשית
טל: 054-8486875

מכון פעולת צדיק

לקי



כללי

פרקי אבות - מילי דאבות 35 נ
פרקי אבות - מאמר אשרי האיש 15 נ

התנאים

טופס כתובות - 35 נ
קדושת ישראל - 25 נ
כתובה ממארת - 30 נ

משניות

נר יום טוב - כריכה קשה - 22 נ
דיואן נעימות שיר - 15 נ
קידושים והבדלות - 25 נ
רכב אלד"ים - 25 נ
עילוי נשמות - 35 נ

מעגל השנה

קונטרס האתרוג התימני - 5 נ
פיוטים לשמחת תורה - 10 נ
שמן למאור - 22 נ
מאי חנוכה - 10 נ
תקון סופרים למגילת אסתר - 10 נ
אורה ושמחה - 25 נ
אגדתא דפסחא - פרי עץ חיים - 40 נ
הגדה של פסח - גאולת ישראל - 25 נ
הגדה - בני מלכים (מצויירת) - 20 נ

תפילה

תהלים - גדול / כיס - 20 נ / 6 נ
סדור כיס - מנחה וערבית - 10 נ
ברכת המזון - גדול / קטן - 2 נ

תורה

נפלאות מתורתך - במדבר א' 40 נ
נפלאות מתורתך - במדבר ב' 40 נ
מחברת כתרי התורה - 18 נ

הלכה

ספרי שלח ערוך המקוצר
או"ח - ח"א 45 נ
או"ח - ח"ב 40 נ
או"ח - ח"ג 40 נ
יו"ד - ח"ד 45 נ
יו"ד - ח"ה 45 נ
אבה"ע - ח"ו 40 נ
אבה"ע - ח"ז 45 נ
ח"מ - ח"ח 40 נ

שו"ת פעולת צדיק - 160 נ

פסקי מהרי"ץ - שבת - 45 נ
פסקי מהרי"ץ - ר"ה ויו"כ - 30 נ
פסקי מהרי"ץ - אבן העזר - 40 נ
פסקי מהרי"ץ - חשן משפט - 40 נ
אור ההלכה - יורה דעה - 50 נ
עטימת ציצית כהלכתה - 20 נ
בת מלך - 32 נ
נפש כל חי - 20 נ
קונטרס עצי עולה - 10 נ

מכון "פעולת צדיק" ע"ש גאון עוזינו מהרי"ץ זצוק"ל

בראשות מרן פוסק עדת תימן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

טל': 1599-500-404 נייד: 052-7635645 דואר אלקטרוני: ptz@ptz.co.il



לק"י

רשת כוללי הלכה יום השישי
'נחלת מזהרי"ץ' לעיון במנהגי ק"ק תימן
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
ירושלים ♦ בני ברק ♦ מודיעין עילית

מוסדות
'מקור חיים-דרכי שלום' (ע"ר)

בית צדיקים יעמוד

ברכת מזל טוב מעומקא דליבא שלוחה בזאת לקראת יקרת הוד כבוד

מורנו ורבנו, פוסק עדת תימן, נשיא רשת הכוללים

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

ולקדם בנו, ראש הכוללים

המדריך נתיבותינו בעומקה של-הלכה בבירור תורת רבותינו

הגאון רבי ישראל רצאבי שליט"א

לרגל השמחה השרויה במעונם בהולדת הבן-הנכד שיחי' לאיו"ט

ובזאת נברכם

זה הקטן גדול יהיה לתורה ולתעודה

יגדל ויפרח בעמל התורה ובשקידתה ובמעשים טובים

כרוחם הטהורה של אבותיו הגדולים שליט"א

ויה"ר שלא יבוש המעיין ולא יקצץ האילן,

עדי ביאת גוא"צ במהרה בימינו ומלכנו בראשנו, אכ"ר.

בברכת התורה

הנהלת הכוללים והאברכים

מוסדות 'מקור חיים-דרכי שלום' (ע"ר)

התאחדות בני התורה "תוצאות חיים" בני ברק
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

לק"י

ברכות יעטה מורה

השיר והשבח לחי עולמים, שזיכנו להסתופף בצל האיי אילנא רברבא,
רבינו הגדול, אשר כל רז לא אניס ליה בתורתנו הקדושה,
פוסק עדת תימן, המשקה מתורתו לאלפים ולרבבות בנועם שיח ובשפה ברורה,
ומזה עשור שנים גדלה זכייטנו, שקירבנו לפניו, להשמיענו מדי שבוע,
תורה קדומה וברה, מאוצרותיו וממעיינות חכמתו,
ללמדנו דעת תורה במסורת אבותינו הקדושים,
לברר וללבן מקחן של ראשונים ביד רמה ולהוציאם לאור גדול

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
פוסק עדת תימן

והברכה אחת היא לנו, ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור,
יפוצו מעיינותיו חוצה, מן הבאר ההיא ישקו העדרים, תורת אמת,
עדי משיח מתימן יבוא, במהרה בימינו ומלכנו בראשנו, אכ"ר.

כעתירת, נפש תלמידיו
ועד התלמידים "תוצאות חיים"



תמונות מכנס העשור לארגון "תוצאות חיים", ליל פורים קטן ה'תשע"ד

חדש!

יצא לאור ספר
"שירה כשירה"

מלוקט וערוך מתוך
"שערי יצחק"

שיעורי מוצאי שבת קודש

שנאמרו בשנת התשע"א ועדיין לא פורסמו בכתובים

מפי מרן הגאון

רבי **יצחק רצאני** שליט"א

פוסק עדת תימן

מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח,

שו"ת עולת יצחק ג"ח, ועוד.



יו"ל ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

הזמנות מרוכזות בטל: 050-4140741 או ב: yad@maharitz.co.il

חדש! הזמנות באמצעות כרטיס אשראי, ומשלוח עד הבית!





אוצר ספרי תימן

מרכז תורני להפצת מסורת תימן

הפצת ספרי קודש

תשמישי קדושה ויודאיקה

תכלאל, תאג, מנורה, דיואן, ספרי הלכה ומנהג, טליתות, שופרות, תמונות, דיסקים, משחקים, מתנות, טבון (גריל חשמלי), מיחמית (פלטה מתקפלת), לבוש תימני, ועוד...

הכל לבני תורה עדת תימן

מבחר מתנות, מגוון עטיפות מתנה וכרטיסי ברכה

אפשרות רקמה, הטבעת שם, הקדשה

אפשרות משלוחים מחירים נוחים

חדש! מבצעים נבחרים באוצר ספרי תימן

ניתן להתעדכן מדי פעם על המבצעים בטל 02-6429743

או דרך האתר יד מהרי"ץ במדור מבצעים נבחרים

www.maharitz.co.il

שמעון: 054-8476760

דברי ברכה

מאת מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

לק"י, יום רביעי ב' אדר השני ה'תשע"ד ב'שכ"ה

שמוח לבי ויגל כבודי לראות מעשי ידיו להתפאר של כב' ידידנו הנעלה כש"ת הרב מאיר ליאור לוי שליט"א מעיה"ק ירושת"ו, מו"צ בבית ההוראה שלנו פעולת צדיק, ההולך מחיל אל חיל ומו"ל כעת לזכות את הרבים בספר אגדתא דפסחא - עדת קדושים שמלבד כל מעלותיו, מעוטר במיוחד בתמונות צבעוניות המראות את פרטי כל הלכות ליל הסדר למעשה, לפי מנהג קהילותינו הי"ו, בבחינת כזה ראה וקדש, להאיר עיני בני דורינו, וק"ו הדורות הבאים אחרינו. לדעת את הדרך ילכו בה, ואת המעשה אשר יעשון.

ורא זה חדש הוא, אשר לא היה לעולמים. כי האף אמנם שיצאו לאור עד היום כמה הגדות של פסח שנעשו בהם מקצת איזה ציורים, אך הם הראו רק את מציאות העבר בתימן, כגון שהשולחן עגול, ומונח ע"ג הקרקע וכו'. לא כן עתה, שנערך הכל לפי מציאות זמנינו, וגם בהרחבה ובפרוטרוט, ובתמונות מרהיבות. והתועלת מכך עצומה כמובן מאליו. כי אינו דומה תא שמע לתא חזי.

ידידנו דלעיל השקיע בזה רבות מאונו ומהונו, לא חשך ולא קימץ להוציא מתח"י דבר מתוקן מושלם ומועיל, בכשרון מיוחד שחננו השי"ת. ואני הקטן עברתי על פרט ופרט, לכל אשר ימצא שם בדק, והוא חזר ותיקן הלוך ושוב, עד שיצא לאור ספר כלול בהדרו ותפארתו, כצאת השמש בגבורתו, והמקום ברוך הוא יהא תמיד בעזרתו.

כעתירת צצ"ק (צעיר צאן קדשים)

יצחק בן כמוהר"נ רצאבי יצ"ו

להזמנות: ב"ב, 03-5707991 י-מ, 02-6420535

נשאים מחוברים למסורת ולמנהגים

שערי יצחק "מנויים לחיים"

הצטרף עכשיו כמנוי חדשי לקבלת השיעורים השבועיים של מרן הגאון הרב **יצחק רצאבי** שליט"א - פוסק עדת תימן המתקיים מדי מוצש"ק בבית המדרש "פעולת צדיק" ב"ב. השיעורים כוללים עניינים רבים במנהגי ומסורת יהדות תימן, חידושי הלכות ואגדות, מוסר והשקפה, מעשיות ופרפראות ועוד.

בתרומה ע"ס 50 ₪ לחודש (בהוראת קבע, בציקים או בכרטיס אשראי), תקבל לביתך את חוברות השיעורים השבועיים, בצירוף דיסק לצפייה או להאזנה של שיעורי אותו חודש.

שי למצטרפים חדשים!

הגדה מהודרת ומעוטרת בתמונות צבעוניות ע"ג נייר כרומו מרהיב, עם פרטי כל הלכות ליל הסדר למעשה לפי מנהגי ק"ק תימן.



ניתן להירשם מכספי מעשר

לפרטים והרשמה:

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק, טלפקס: 03-5358404,

ישר: 050-4140741. yad@maharitz.co.il

איזור ירושלים: "אוצר ספרי תימן", טל: 054-8476760

ניתן להקדיש כל שיעור לרפואה והצלחה או לעילוי נשמת. ההקדשה תופיע ע"ג החוברת וכן בתחילת השיעור בוידאו.

כולל
מפתח נושאים,
מראי מקומות
וחלק השו"ת





מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | אימייל: yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמורי"י שאץ 3, 51600 בני ברק

הוראה לחיוב חשבון

תורם יקר, נא מלא את השדות המסומנים בצהוב

לק"י

לכבוד בנק _____ סניף _____ תאריך _____																															
כתובת הסניף _____																															
1. אני/הח"מ _____ (שם בעל/י החשבון כמופיע בספרי הבנק)																															
מס' זהות/ח.פ. _____																															
רחוב _____ מס' _____ עיר _____ מיקוד _____ טלפון _____																															
<table><tr><td colspan="2">מספר חשבון בבנק</td><td colspan="2">סוג חשבון</td><td colspan="2">קוד מסלקה</td></tr><tr><td>בנק</td><td>סניף</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td colspan="2">קוד המוסד</td><td colspan="2">אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה</td><td colspan="2"></td></tr><tr><td colspan="2">4 9 6 2 6</td><td colspan="2"></td><td colspan="2"></td></tr></table>		מספר חשבון בבנק		סוג חשבון		קוד מסלקה		בנק	סניף											קוד המוסד		אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה				4 9 6 2 6					
מספר חשבון בבנק		סוג חשבון		קוד מסלקה																											
בנק	סניף																														
קוד המוסד		אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה																													
4 9 6 2 6																															

- נותן/ים לכם בזה הוראה לחייב את חשבוני/נו הנ"ל בסניפכם, בגין תרומה בסכומים ובמועדים שיומצאו לכם מדי פעם בפעם באמצעי מגנטי, ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר) כמפורט מטה ב"פרטי הרשאה".
2. ידוע לי/לנו כי:
- הוראה זו ניתנת לביטול ע"י הודעה ממני/מאתנו בכתב לבנק ולמוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר) שתכנס לתוקף, יום עסקים אחד לאחר מתן ההודעה בבנק וכן, ניתנת לביטול ע"י הוראת כל דין.
 - אהיה/נהיה רשאי/ם לבטל מראש חיוב מסוים ובלבד, שהודעה על כך תימסר על ידי/נו לבנק בכתב, לפחות יום עסקים אחד לפני מועד החיוב.
 - אהיה/נהיה רשאי/ם לבטל חיוב, לא יותר מתשעים ימים ממועד החיוב אם אוכיח/נוכיח לבנק, כי החיוב אינו תואם את המועדים או הסכומים שנקבעו בכתב ההרשאה, אם נקבעו.
 - ידוע לי/לנו כי הפרטים שצוינו בכתב ההרשאה ומילויים, הם נושאים שעלי/נו להסדיר עם המוטב.
 - ידוע לי/לנו, כי סכומי החיוב עפ"י הרשאה זו, יופיעו בדפי החשבון וכי לא תישלח לי/לנו ע"י הבנק הודעה מיוחדת בגין חיובים אלה.
 - הבנק יפעל בהתאם להוראות בכתב הרשאה זו, כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת, וכל עוד לא תהיה מניעה חוקית או אחרת לביצועו.
 - הבנק רשאי להוציאני/נו מן ההסדר המפורט בכתב הרשאה זו, אם תהיה לו סיבה סבירה לכך, וידוע לי/לנו על כך מיד לאחר קבלת החלטתו, תוך ציון הסיבה.
 - נא לאשר למוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר) בספח המחובר לזה, קבלת הוראות אלו ממני/מאתנו.

פרטי הרשאה

סכום החיוב ומועדו, יקבעו מעת לעת ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר) ע"פ הוראת המשלם מזמן לזמן.

סכום לחיוב בודד	מס' חיובים	תדירות החיוב	מועד חיוב חודשי	חתימת בעלי החשבון
		חדשי	☐ 2 ☐ 20	

אישור הבנק

מספר חשבון בבנק		סוג חשבון		קוד מסלקה	
בנק	סניף				
קוד המוסד		אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה			
4 9 6 2 6					

לכבוד

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר)

אדמורי"י שאץ 3

בני ברק 51600

קיבלנו הוראות מ- _____ לכבד חיובים בסכומים ובמועדים שיופיעו באמצעי מגנטי שתציגו לנו מידי פעם בפעם, ואשר מספר חשבוני/נס בבנק יהיה נקוב בהם, והכל בהתאם למפורט בכתב ההרשאה. רשמנו לפנינו את ההוראות, ונפעל בהתאם כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת; כל עוד לא תהיה מניעה חוקית או אחרת לביצועו; כל עוד לא התקבלה אצלנו הוראת ביטול בכתב על-ידי בעל/י החשבון, או כל עוד לא הוצא/ו בעל/י החשבון מן ההסדר. אישור זה לא יפגע בהתחייבויותיכם כלפינו, לפי כתב השיפוי שנחתם על-ידיכם.

תאריך _____ בנק _____ סניף _____ חתימה וחותמת הסניף _____

מקור טופס זה, על שני חלקיו, ישלח לסניף הבנק, העתק הימנו ימסר למשלם.

בית דין צדק ובית הוראה פעולת צדיק

שע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל גאון רבני תימן ותפארתם

בראשות מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א



רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק טל. 050-4140741 ■ מען למכתבים: רח' אדמור"י שאץ 3 בני ברק 51600

לק"י

והיה מחניך קדוש

אל תיטוש תורת אמת

קול קורא

לעמוד על משמר מסורת ק"ק תימן יע"א וחיוזקה מאת רבני הקהילה שליט"א חברי בד"ץ ובית הוראה פעולת צדיק

לקראת יקרת אחינו אנשי גאולתנו בכל מקומות מושבותיהם

א. ידוע הדבר ומפורסם העניין בשערים המצויינים בהלכה ואף בכל רחבי תבל, שאבותינו נע"ג בגולת תימן החזיקו בכל עוז את המסורת הנאמנה בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה מדורות עולם ומשנים קדמוניות בחירוף נפש, על כן עמד טעמם במ וריחם לא נמר. מנהג אבותיהם בידם, זרע קודש מצבתם, ועל כך תמיד היתה תפארתם.

ויומא כי האידנא שזכינו לדור בארצה"ק, ונתקבצו כאן מכל התפוצות יחד שבטי ישראל, בעלי מנהגים שונים, על כן אנחנו צעירי צאן קדשים החותמים מטה, שליחותיהו דרבנן קמאי עבדינן, לחזק את בדק ביתינו, לנצור כבבת-עין כלל ארחותינו, כל ההלכות וכל המנהגים המוחזקים בידינו, כי המה מיוסדים על אדני פז, התלמוד והגאונים פוסקים ומקובלים, רבינו הרמב"ם ומרן השלחן ערוך זצוק"ל, כאשר הנהיגו מרנן ורבנן גדולי התורה בארץ תימן וצדיקה, ובראשם גאון עוזנו ותפארתנו מהרי"ץ זיע"א, והכל שריר וקיים **גם כאן בארץ ישראל** הן לחומרא הן לקולא, כי אנחנו **קהילה מיוחדת וניכרת בפני עצמה**. שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמתך.

ב. כמו-כן פשוט וברור שחלילה לזוז כמלוא נימא ממבטא לשון הקודש המקובל בידינו שהוא כנתינתו מסיני, ואין מדויק יותר ממנו בכל קהילות ישראל כיום, לא נחליפנו ולא נמיר אותו. וכן אסור לשנות מאומה **מסדרי התפילות**, וקריאת **ספר תורה** וכתביהו כפי מסורתנו הנאמנה, **תרגום הפרשה** וההפטר בציבור וכל כי האיי גוונא.

ליבנו נחרד כשאזינו שומעים, בפרט בשנים האחרונות, איך יש רבים מבני הדור החדש הע"י המתפללים וקוראים בתורה בעליגות-לשון ובשיבושים המושפעים מהשפה העברית המדוברת, אם כן מה יהיה בדורות הבאים אחרינו, כי מי יוכל לתקן את אשר עיוותו. לפי-כך בכל אתר ואתר צריכים לסדר **מרי** לילדים תשב"ר שיהיו משונים בפהם ומורגלים בלשונם הדק היטב האותיות והנקודות והטעמים, קרא ותרגום, כפי צחות לשוננו, שאם אין גדיים אין תישישים. כמו-כן **בני הישיבות** נר"ו ימצאו זמן מתאים לשנות את הפרשה יחדיו שמו"ת, איש את רעהו יעזור וגו' וכן כל אחד ואחד, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כי לא תשכח מפי זרעו.

ג. בראש מעייננו ולטוטפות בין עינינו, שמירת **משמרות הקדושה וסייגי הצניעות**, כי בעוה"ר רבו כיום הפרצות, וכמעט אין דורש ואין מבקש. חלילה לוותר ולהקל אף כל-שהוא על **הפרדה מלאה על-ידי מחיצה בין אנשים לנשים** בשמחות חתונות ומילות, שבתות החתונה, כנסים וכדומה, הן באולמות הן בבתי הארחה. להקפיד על מלבושי הנשים והבנות שיהיו כדת משה וישראל, ולהתנהג בבושה ובצניעות, למען תהיה יראת ה' על פנינו בלבתי נחטא. להתרחק ולהרחיק **משירי עגבים** אשר פשו מקרוב במסווה מזויף של שירה תימנית כביכול. לא לתת דריסת רגל למכשירים הטמאים וכתבי עת חילוניים (כמפורט בשלחן ערוך המקוצר חלק קדושה סי' ר"ד סעיף ט"ז), להחזיק אף ורק **פלאפונים** כשרים המאושרים ע"י רבנים מוסמכים. ואלו הן רק דוגמאות מועטות כי אי אפשר לפרט כאן, והכלל שיהיה מחננו קדוש וטהור.

ד. הננו מעודדים וממליצים בזה על קריאה קבועה **בזוהר הקדוש**, בניגון המקובל בידינו המעורר את הנפש, לכל הפחות עמוד אחד בכל יום, וכפי המסודר בלוח השנה פעולת צדיק, כי סגולתו לזכך את הנשמה אף למי שאינו מבין כנודע, וכפי שהיו אבותינו רגילים בזאת, והיא שעמדה להם. כל-שכן בזמננו שהאויר מזוהם מאד, שלכן הדבר נחוץ ביותר לסלק ממנו הטומאה ולהוסיף בנו קדושה ויראת שמים. וכן הורה הנסיון, שהעושים זאת הרגישו בעצמם שינוי לטובה. וכמובן שזה מלבד שאר קביעות עתים לתורה ש"ס ופוסקים וכו', כי הם חיינו ואורך ימינו.

ובזכות כל זה, המקום ברוך הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות כשם שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ויצילנו מכף כל אויבינו הקמים עלינו לרעה, **ופך השמן הטהור** יוסיף וילך, ותסור מקרבנו תרבות הגויים משורש יוון אשר עליהם נאמר וחשך על פני תהום, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים ועלך יזרח ה' וכבודו עליך יראה אכ"ר.



משה רצאבי

מח"ס 'בארות משה' וינוה צדיק ועוד

עמנואל בשארי

רב בשכונת בן ציון נתניה ומח"ס בת מלך

רונאל אהרון

דיין בבית הדין לממונות - נתיבות ורב קהילת "שבוי" באר שבע

שמריהו יונה

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

שמואל כרמי

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

נתנאל עומסי

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - קרית ספר

אורן צדוק

מו"צ בקרית ספר מח"ס שו"ת אורן של-חכמים

אריאל עוזירי

ראש כולל רב ומו"צ - בית שמש

יאיר ידעי

ראש כולל רב קהילה ומו"צ - אשדוד

יואל סיאני

מו"צ בירושלם

מאיר ליאור לוי

מו"צ בירושלם ומח"ס 'אור ההלכה'

אבשלום יעקב

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - רכסים

הצב"י יצחק בן כמהר"ר (נחום) נסים
רצאבי יצ"ו

אבינועם שמואל יהב

מו"צ בביתר עילית מח"ס 'יעום שחי' על גיטין וחוי"מ

אבישי צדוק

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

אלעד יוחנן

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - צפת



בית דין צדק ובית הוראה פעולת צדיק

שע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל גאון רבני תימן ותפארתם

בראשות מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

■ רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק טל. 050-4140741 ■ מען למכתבים: רח' אדמור"י שאץ 3 בני ברק 51600

לק"י

רבני בית ההוראה פעולת צדיק שליט"א, עונים לשאלות הציבור הרחב הלכה למעשה.

מרן הגאון הרב **יצחק רצאבי** שליט"א רחוב בירנבוים 13 בני ברק 03-6741445
בין השעות 2:00 ל-2:30 בצהריים (כולל יום שישי) ובין 10:00 ל-10:30 בערב - בל"ג

הרה"ג רבי יואל סיאני שליט"א

רחוב זכרון יעקב 12 ירושלים

02-5003992

מודיעין עילית

הרה"ג רבי אורן צדוק שליט"א

רחוב נתיבות המשפט 70/8 קרית ספר

08-9743074

הרה"ג רבי נתנאל עומסי שליט"א

רחוב נתיבות המשפט 66/3 קרית ספר

08-9741803

נתיבות

הרה"ג רבי רונאל אהרון שליט"א

רחוב קהילות יעקב 1/4 נתיבות

08-9948434

נתניה

הרה"ג רבי עמנואל בשארי שליט"א

רחוב טביב 6 נתניה

09-8651725

צפת

הרה"ג רבי אלעד יוחנן שליט"א

רח' קרן היסוד 1/7 צפת

טל' 052-7627324

רכסים

הרה"ג רבי אבשלום יעקב שליט"א

רחוב בני תורה 94/10 רכסים

04-9849458

אשדוד

הרה"ג רבי יאיר ידעי שליט"א

רחוב רבי מאיר בעל הנס 3/8 אשדוד

08-8540302

בית שמש

הרה"ג רבי אריאל עוזרי שליט"א

רחוב הרב יהודה צדקא 2/2 בית שמש

02-9994285

ביתר

הרה"ג רבי אבינועם יהב שליט"א

רחוב חתם סופר 3/8 ביתר

02-5806619

בני ברק

הרה"ג רבי שמריהו יונה שליט"א

רחוב קושניר 5 בני ברק

03-6748922

הרה"ג רבי שמואל כרמי שליט"א

רחוב רבי עקיבא 75 כניסה ב' בני ברק

03-5786263

הרה"ג רבי אבישי צדוק שליט"א

רחוב חזון איש 41 בני ברק

03-5791033

הרה"ג רבי משה רצאבי שליט"א

רחוב סמטת אז"ר 5 בני ברק

03-5704932

ירושלים

הרה"ג רבי מאיר ליאור לוי שליט"א

רחוב פרנק 9 ירושלים

02-6420535

וכן בטלפון 1599-500-404 [טלפון רב-קווי, שיחת בזק רגילה]

ובדוא"ל: ptz1599500404@gmail.com