

קובץ הערות
שע"י אברכי כולל
שערי גאולה
וקהילת חב"ד
קרית גת



גליון ג'
~ אדר ראשון התשפ"ד ~

חברי המערכת:

ר' יוסף לוי

ר' אהרן פורסט

לתגובות והערות:

פ" 05476678925

מייל: 0547678925a@gmail.com

תוכן עניינים¹

7.....	פתח דבר
11.....	דבר מלכות
	הערות האברכים ואנ"ש:
21.....	איסור שימוש במטריה בשבת
	הרב גדליה אקסלרוד שליט"א
29.....	בענין עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם....
	הרב משה הבלין שליט"א
38.....	בדין טיפת חלב שנפלה לבשר
	הרב רפאל הרוש שליט"א
47.....	בדין חתיכה נעשית נבילה
	הנ"ל
62.....	הערה בדברי קצות השלחן
	הרב מאיר מאירי שליט"א
89.....	בעניין עלי תה אם דינם כתבלין
	הנ"ל
94.....	בדעת אדה"ז בדין נ"ט בר נ"ט
	הנ"ל
122.....	בדין בשר צלי רותח שנפל לחלב קר
	הנ"ל
	בטעם שרבנן טיהרו דם הנמצא
136.....	על דבר שאינו מקבל טומאה
	הרב גדליה ריזל שליט"א
143.....	הערה ברש"י בפרשת דברים
	ר' שמעון שיחי' אברהמי
152.....	האם מותר לנגן בכלי זמר בביהכנ"ס בתפילה
	ר' צפניה שיחי' איילרוב הכהן

¹ ההערות סודרו לפי סדר א"ב – ראה ב'פתח דבר'.

- 160..... דעת הרבי בענין גיל הנישואין
 ר' יצחק שיחי' אלישביץ
- 162..... קרבנות חג הסוכות ושמיני עצרת
 הנ"ל
- 166..... בענין רדיית הפת בשבת
 ר' מנחם מענדל שיחי' דונין
- 172..... הערות במס' תענית
 ר' יוסף יצחק חנניה שיחי' כהן
- 217..... פסוקי דזמרה בלחש או בקול?
 ר' רועי שיחי' לוגסי
- 222..... מצוות ישוב ארץ ישראל בערבה התיכונה ואילת.
 הנ"ל
- 252..... ביאור לשון 'בחינה' בפרק ג' בתניא
 הנ"ל
- 257..... דקדוק בתפילה בר"ה שחל בשבת
 ר' יעקב שיחי' לוי
- 267..... ביאורים בברייתא בענין נוי מצוות
 ר' יוסף שיחי' לוין
- 282..... הבדלי לשון ברכת הדלקת נש"ק ונר חנוכה
 הנ"ל
- 285..... ביאור בלשון אדה"ז בהל' שבת
 הנ"ל
- 298..... הערה ברש"י בפר' לך לך
 ר' יוסף שיחי' סט
- 301..... הערה בפשש"מ בפר' ויחי
 הנ"ל
- 305..... בן חמש למקרא לומד 'היום יום'
 ר' פנחס ברוך שיחי' סטזגובסקי

- 322..... הערה בלקוטי שיחות
ר' מנחם יצחק שיחי' ערנטרוי הכהן
- 325..... פטור עיסת סופגנין לדעת הטור והשו"ע
ר' יוסף יצחק שיחי' פרידמן הכהן
- 334..... ביאת אליהו הנביא בליל הסדר
ר' שמואל אריה שיחי' רוך
- 343..... הקדשות.

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל שוחרי התורה והחסידות קובץ שלישי של הערות וביאורים שערי גאולה, שע"י אברכי כולל 'שערי גאולה' וקהילת חב"ד בעיר קרית גת – 'קרית מלך רב'².

בקובץ זה נאספו יחד חידושים וביאורים בכל חלקי התורה - פשוטו של מקרא, גמרא, הלכה וחסידות, שנכתבו ע"י אברכי הכולל ואברכים מאנ"ש שי', וכן ע"י כמה רבנים מורי הוראה, וכידוע פסק דין אדה"צ³ אשר לכא"א מישראל יש חלק בתורה ויכול וצריך לחדש בה - ומחוייב בזה, וכהוראת הרבי⁴ להדפיס ולהוציא לאור ולהפיץ חידושי תורה באופן של יגדיל תורה ויאדיר.

ועל כן שמחים אנו לברך על המוגמר, ולהוציא לאור עולם קובץ נאה בחיצוניותו ובפנימיותו, עשיר בדברי תורה ובלול מכל חלקי הפרד"ס שבתורה, בתקוה שהקובץ יוסיף ויחזק את לימוד התורה בשקידה והתמדה מתוך יראת שמים.

*

נמצאים אנו בזמן אשר 'החושך יכסה ארץ' כאשר ההלכה ש'עשו שונא ליעקב'⁵ מתגלית בשיא תוקפה ועם ישראל צריך ישועה גדולה מכל אלו אשר קמים עלינו לכלותינו, לכן, ביחד עם ההשתדלות הכי חשובה של

² כלשון הרבי במכתבו לשיבת תות"ל קרית גת.

³ הלכות תלמוד תורה, פ"ב ס"ב. וראה אגה"ק סי' נו.

⁴ ראה שיחת ש"פ במדבר ה'תנש"א, ובכ"מ.

⁵ ראה רש"י בראשית ל"ג ד.

אנשי הצבא שמעמידים עצמם בסכנה ומוסרים נפשם כדי להגן על יושבי ארץ הקודש הנה 'צריך לדעת שכשם שיש צורך ביוצא צבא בישראל שעומד על הגבול, כמו"כ יש צורך בעסק התורה של דוד, שהרי "אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה" כלשון הרבי⁶, ותפקידם של יושבי אוהל להוסיף ב'הקול קול יעקב' ביתר שאת ויתר עז, עד לאופן ש'ממית עצמו באהלה של תורה'.

אין ספק שכאשר יהודים מוסיפים בלימוד התורה, אשר 'התורה היא חיינו', ו'תורה מגנא ומצלא' הרי זה 'מביא ישועה והצלה לכל העולם כולו'⁷, כלשון הרמב"ם שהיה שגור על לשונו של הרבי – ויהי רצון שנראה כבר בפועל ממש את ה'צורך עליה' שלאחרי הירידה הנוראה והקשה, ונזכה כבר תיכף ומיד ממש לראות בבנין בית המקדש – קרית מלך רב – שנבנה ע"י משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו תיכף ומיד ממש.

*

בפתח הקובץ מובא 'דבר מלכות', שיחה מהרבי בנוגע לחשיבות לימוד התורה יחד עם חשיבות ההגנה הגשמית.

כאמור, התכבד הקובץ בהערות של רבנים ומורי הוראה, המרא דאתרא וראש ישיבת תות"ל בעירנו הרב משה הבלין שליט"א, וכן רב דק"ק סלונים בעירנו הרב גדליה ריזל שליט"א, יאריך השם שנותיהם בנעימים, ויאריכו ימים על ממלכתם מתוך בריאות ונהורא מעליא.

⁶ בשיחה שהובאה לקמן ב'דבר מלכות'.

⁷ ראה יד החזקה להרמב"ם הלכות תשובה פרק ג' הלכה ד'.

[נציין שסדר ההערות בקובץ הוא לפי הא"ב של שמות המשפחה של הכותבים, כפי הוראת הרבי בזה. אלא שבתחילה הובאו הערות הרבנים, ואח"כ של שאר הכותבים]

כאן המקום להודות לרב גדליה ריזל על תמיכתו בכולל במסירת שיעורים בהלכה למעשה בחומר הנלמד בכולל.

ובן לר' ישראל נח בלינצקי שי' על התמסרותו לרווחתם של האברכים שיוכלו ללמוד תורה במנוחת הנפש והגוף.

ובן לאנ"ש דקהילתנו ושאר כל התורמים המסייעים להחזקת הכולל.

*

בעריכת והדפסת הקובץ הושקעו מאמצים מרובים, על מנת שייצא דבר נאה ומתוקן, והננו בקריאה של חיבה לציבור הקוראים, באם תמצא שגיאה, להועיל לשלוח לנו לכתובת מייל המצורפת ע"מ שנוכל לתקן אי"ה בגליון הבא.

כמו כן נשמח לקבל הערות נוספות לגליונות הבאים. מתוך רצון שנוכל להיות ה'במה' לחידושי תורה של הקהילה.

ויהי רצון שנזכה כבר לגאולה האמיתית ושלימה, ובאופן של פלאות דגולות, גאולה אמיתית ושלימה שאין אחריה גלות, וכלשון הרבי⁸ 'גאולת עם ישראל מגלותו האחרון, גאולה כזו ובאופן כזה שעל ידה יהיו מובנים יסורי הגלות הגזירות והשמדות', כן תהיה לנו בקרוב ממש.

ימים שבין פורים קטן לפורים גדול

שנת פלאות דגולות

ע"ד שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

קרית גת, אה"ק תובב"א

⁸ במכתבו לשז"ר. אג"ק חלק י"ב אגרת ד'רכו.

דבר מלכות

משיחת וא"ו תשרי התשכ"ח

*

אודות חשיבות לימוד התורה

במיוחד בזמן מלחמה

קובץ הערות שערי גאולה

משיחת וא"ו תשרי התשכ"ח

כ. ועוד נקודה בקשר לענין הנ"ל: יש צורך בשני סוגים: אלו שחוזרים ואומרים ש"כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", ואלו שעומדים בפועל על הגבול ומגינים שלא יטלו את ה"נחלת גויים".

וכמדובר בהתוועדויות קודמות שישנם שני הסוגים ד"יששכר" ו"זבולון", או כפי שהי' בזמן דוד - ענינו של דוד שעסק בתורה, תפלות ואמירת תהלים, וענינו של יואב בן צרוי' שהי' על הצבא, והי' צורך בשניהם, כדברי הגמ' "אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה, ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה", ובפשטות: יואב לבדו - לא היתה לו שום טענה, לולי הגיבוי של התורה, שהרי התורה אומרת שארץ ישראל, ארץ הקודש, שייכת ל"גוי קדוש"; וכן לא מספיק דוד לבדו עם לימוד התורה, כיון שרצונו של הקב"ה שתהי' ההנהגה בדרך הטבע, ולכן יש צורך שיואב בן צרוי' יהי' על הצבא, ויאחז כלי נשק וילחם מלחמת ה'. וכשם שביששכר וזבולון "הקדים זבולון ליששכר", לפי ש"תורתו של יששכר ע"י זבולון היתה" כמו כן יש קדימה לאלו שנמצאים בצבא ויוצאים למלחמה, "יואב בן צרוי' על הצבא", שמוסרים נפשם ומעמידים עצמם בסכנה; אבל צריך לדעת שכשם שיש צורך ביוצא צבא בישראל שעומד על הגבול, כמו"כ יש צורך בעסק התורה של דוד, שהרי "אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה".

כא. ויש להביא דוגמא לזה מהצבא גופא - שהרי כל אחד רוצה משל מהמקצוע שלו: המפקד על הצבא - לא נמצא על הגבול, במקום של סכנה, אלא במקום מוגן אי-שם רחוק מן החזית, ושם יושב

בקור־רוח, במנוחה ובשלוה, ומכין את התכניות והתכסיסים הדרושים לעריכת המלחמה. ולכאורה, יכול מפקד הצבא לומר: היתכן ששולח את בנו ואת חברו לחזית להעמיד את עצמם בסכנה, ואילו הוא יושב בעורף ומכין תכניות למלחמה שיערוך מישהו אחר?! ובלשון הכתוב: "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה"?! ולכן, ינעל את "מטה המפקדה" ("שטאַב"), וילך בעצמו ל"חזית".

והרי מובן וגם פשוט, שהנהגה כזו, לא זו בלבד שלא תביא תועלת, אלא אדרבה - תביא חורבן, רחמנא ליצלן, היפך הנצחון. וכשם שבצבא גופא, כדי שהחייל בחזית ינצח, יש צורך שהמפקד הראשי ישב במקום בטוח ויכין את התכניות לחייל שעורך את המלחמה - כן הוא במובן רחב יותר בנוגע לכללות העם כולו: כדי שהצבא יחד עם המפקד שלו יצליחו בעריכת התכניות וניהול המלחמה בדרך הטבע, מוכרח להיות העסק בתורה ע"י דוד - אלו שעורכים את כל התכניות הרוחניות כדי שיצליחו התכניות הגשמיות; ואם הם עוזבים את עריכת התכניות הרוחניות, הנה לא זו בלבד שאינם מביאים תועלת, אלא הם גורמים את היפך הנצחון והיפך מפלת האויב רח"ל.

ולכן: כשם שמי שהעמידוהו בחזית ובורח מן החזית נחשב ל"עריק" ("דיזערטער") - כך נחשב ל"עריק" מי שהושיבוהו בישיבה כדי ללמוד תורה יומם ולילה (כיון שבזכות העסק בתורה מנצח יואב בצבא), והוא סוגר את הגמרא ובורח מהישיבה (כדי להראות שגם הוא לוחם, וגם לו מגיע מדלי' וכו'); לא זו בלבד שאינו מסייע לנצחון, אלא אדרבה: הוא עורק ממקומו ופותח את החזית לפני האויב.

כב. ולהעיר, שבפרט מסויים יש נסיון גדול יותר לעוסק בתורה, וממילא שכרו גדול יותר: מי שנמצא בחזית - כולם טופחים על שכמו, נותנים לו ציוני כבוד, מדפיסים אודותיו בעיתונים, מעלים אותו בדרגה, וזוכה לכל הכבוד, הוא ובני־ביתו ובניו ובני־בניו, שהוא זה שהי' בחזית, ומבלי להתיירא ירה כו', וכבש עיר פלונית ומושב פלוני. ולעומת זאת, מי שיושב בעורף ועוסק בתורה - הנה אלו שלא יודעים במה הוא מתעסק, מחרפים ומגדפים אותו: היתכן?! "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה"?! ואפילו אלו שיודעים אודות תפקידו בעורף לספק מזון ומאכל לאנשים היוצאים בצבא - שהרי אם לא יהי' להם מזון ומאכל, לא יעזור מה שיש להם כלי־נשק, ומזון ומאכל גשמיים זקוקים למזון ומאכל רוחניים, כך, שאם לא מספקים מזון ומאכל רוחני, לא יכול להיות נצחון במלחמה - הרי החלק שלו הוא גרוע, כיון שלא רואים מה שפעל, ועד ש"נושאים ונותנים בו מוזרות (נשים טוות) בלבנה" (כלשון הגמרא), והולכים וצועקים: "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה"?! - הנך פחדן!... ולהסביר להם את החשיבות של לימוד התורה, ושזהו ה"עורף" וה"יסוד" שעליו בנוי הנצחון הגשמי - הנה לא לכל אחד יש סבלנות לשמוע זאת, והעיקר - שאינו רוצה כלל להבין זאת! וממילא, בנוגע לאותות כבוד - בודאי לא שייך לדבר, ולהדפיס אודותיו בעיתון בכותרת גדולה - הנה הלואי שלא יפרסמו אודותיו לגנאי, אבל לשבח, בודאי לא שייך. ואחרי כן, בבואו הביתה, אומרת לו אשתו: ה"שכן" הביא מהמלחמה טנק שלם, ואילו אתה הבאת עמך גמרא ישנה שנדפסה לפני מאה וחמישים שנה, בשנים כתיקונם; וכי יכולים להשוות טנק לגמרא ישנה?!... ואין לו מה לענות לה!...

כג. וזהו ענינה של "תורה אור" - להאיר כל ענין כפי שהוא, ובענינו, שכשם שנחוצה המציאות של "יואב בן צרוי' על הצבא", כך נחוצה המציאות של דוד שעוסק בתורה; ואדרבה: דוד הי' המלך, ואילו יואב בן צרוי' הי' השר שלו, אלא שכיבוש הערים בפועל הי' ע"י יואב בן צרוי'. ולכן: אלו הרואים בעיני בשר, ואינם רוצים להתבונן קצת בעומק יותר כיצד מנצחים במלחמה, הרי הם רואים את השלב האחרון בדרך הטבע, שעומד בן־אדם על החזית ויורה; אבל האמת היא -שכדי שפלוני יוכל לעמוד בחזית, יש צורך לפני כן בכו"כ אנשים נשים וטף שיכינו את ה"עורף", והצורך העיקרי שבכל העיקרים - שיהי' מי שיבטיח שהחייל יהי' אדם חי, כי, גם אם יהיו תחת ידיו כל כלי־הנשק הטובים והמשובחים ביותר, הנה אם אינו אדם חי, רח"ל, לא יפעל מאומה, וכיצד נעשה החייל אדם חי - כשיש יהודי שלומד תורה, שהיא "חיינו ואורך ימינו", והיא "מגנא ומצלא" על לומד התורה ועל כלל ישראל.

ועד"ז בנוגע ליששכר וזבולון: בנוגע לנתינת שכר - הרי כיון ש"המעשה הוא העיקר", לכן זבולון קודם, שהוא מקבל את השכר תחילה, ורק אחריו בא יששכר; אבל הסיבה לכך שזבולון מקבל שכר, ומי מראה לזבולון כיצד לנהל את המסחר כדבעי, ע"פ התורה, שאז יצליח במסחר - בשביל זה יש צורך בלימודו של יששכר. כאשר מסתכלים בחיצוניות - יש ליששכר בזיונות: הוא זקוק לכספו של זבולון, שמחליט אם רוצה ליתן ביד רחבה או בצמצום. כאשר צריך להסביר לגבירים בארה"ב שהצלחתם במסחר תלוי' בתמיכתם בישיבה שבה לומדים תורה - יתכן שיפעלו עליהם לתמוך בישיבה ביד רחבה, או שיעשו זאת בצמצום. ועד"ז בכל העולם כולו. וכפי

שהי' עוד בזמן הש"ס, שבכמה מקומות היו תלמידי־חכמים זקוקים לעמי' הארץ. וזהו מה שמבהירה תורת אמת, שנותנת הוראה בחיים – שיששכר הוא המורה לזבולון כיצד לנהל את המסחר באופן שיצליח במסחר, וכמו שאצל זבולון גופא נעשית פעולת המסחר בידיו וברגליו, אבל בשביל זה יש צורך בחכמה שבראש. ועד"ז בכללות העם כולו - שיש צורך בחייל היוצא למלחמה, ואדרבה - שכרו קודם לכל אחד, כיון שהוא מעמיד את עצמו בסכנה בפועל, אבל יש גם צורך במי שלומד תורה, שמבטיח את בריאותו וחיותו של ה"עורף", וממשיך חיים ביוצאי צבא בישראל, ואם יעזוב את משמרתו וילך ל"חזית", נחשב ל"עריק", וגורם בלתי־סדר והיפך הסדר גם בעיני החזית, שזהו היפך ענין הנצחון.

קובץ הערות שערי גאולה

**הערות
האברכים
ואנ"ש**

קובץ הערות שערי גאולה

איסור שימוש במטריה בשבת

הרה"ג גדליהו אקסלרוד שליט"א

אב"ד חיפה

יבאר שאסור להשתמש במטריה בשבת
גם באופן שמעליו יש מבנה קבוע של טפח על טפח.
והרבנים שרוצים להתיר זאת הם פורצים והורסים את גדרי ההלכה
ומהווים סכנה לעם ישראל רחמנא ליצלן
ובדרך כזו יבואו להתיר כל איסורי תורה ה"י.

א.

מתחילה נביא את דברי הפוסקים במטריה רגילה.
ז"ל הביאור הלכה⁹ 'והנה על דבר נשיאת אמבריל"ו' (הוא הגגות הנושאים
על ראשן מפני החמה והגשמים) ובדרך כלל יש הרבה שמחמירין ואוסרין
שלא לפורסן בשבת מטעם אהל (הלא המה בספר מכתם לדוד ובס' מאמר
מרדכי ובחיי אדם ובראשם הגאון בעל נודע ביהודה כמו שמובא בשערי
תשובה בס' ש"א סעי' מ' עיי"ש).

וכמו שכתבו הפוסקים דכל היכא דמתכוין לשם אהל דהיינו להגן מפני
החמה והגשמים אפילו בשביל הגג לבד בלא מחיצות ג"כ יש איסור, ובזה
הפאראס"ל נמי הלא מתכוין להגין מפני החמה והגשמים . . . וכן מצד ג"כ
הפמ"ג בא"א סק"ח עיי"ש... ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בפכ"ב הלכה
כ"ח וז"ל ומותר להניח מטה וכסא וטרסקל ואע"פ שיעשה תחיתהן אהל
שאינן זה דרך עשיית אהל לא קבע ולא עראי . . . די שראיה לאיסורא מדכתב

⁹ בס' שט"ו ס"ח ד"ה טפח.

במטה וכסא מפני שאין זה דרך אהל וכו' משמע בזה הפאראס"ל שפריסתו דרך אהל הוא אסור, עב"ל.

וז"ל הנודע ביהודה תניינא¹⁰ . . והתוס' ודאי שפירשו משום אהל והוא גירסת ר"ח שכל דבריו דברי קבלה . . וכן הרמב"ם . . והרשב"א אף שבמס' שבת העלה כרש"י הלא בעירובין הכריע כר"ח כמ"ש הרב המגיד שם בשמו . . ועב"פ לדינא מודה לדברי ר"ח, וכן הטור בסי' ש"א הביא דעת התוס' באחרונה . . והשו"ע שם סימן מ' ג"כ החליט הטעם משום אוהל . . וגם רש"י מודה . . אם כוונתו לאוהל שייך בו איסור אוהל. ומה שכתב (המשיב שם לשואל) [להתיר מטריה בשבת] כיון שהולך ממקום למקום אינו נחשב אוהל מלבד שכל דבריו בטלים מדין סינא הנ"ל שהרי ג"כ הולך בו ממקום למקום, והרי כל הני רבוותא אסרוהו משום אוהל. עב"ל הנוב"ת.

[אלא שיש לי להעיר על דבריו שכתב שם דלשיטת הרי"ף יש איסור להשתמש במטריה מדאורייתא, ולומד כן מדברי הרי"ף (בשבת קל"ח) לגבי טלית כפולה שפושט בגג טפח. וצע"ג דבריו, דשם מדובר שלטלית יש מחיצות משא"כ במטריה שאין לה מחיצות ורק גג יש לה, ומדברי הנו"ב נראה שסבר שגם מטריה יש לה מחיצות, ופלא בדבריו מכיון שמסתמא גם בזמנו היו המטריות רק גג ללא מחיצות י' טפחים].

ובספר קיצוש"ע¹¹ כתב דלשאת מטריה אסור משום דעושה אהל, וכן החי אדם ה' שבת¹² אסור משום שעושה אהל בתחלה, וכ"כ בערוך השלח¹³ וז"ל 'וגם הפערעסא"ל . . אהל גמור הוא ואסור לישא אותו בשבת אפילו

¹⁰ או"ח סי' ל'.

¹¹ סי' פ' סעיף ב'.

¹² כלל מ"ב ס"ו

¹³ סי' שט"ו סי"ב.

בחצר כיון שהוא נעשה רק להגן ולהאהיל מפני החמה או הגשמים'.
ובשש"כ¹⁴ כתב גדר גדול גדול הדורות לאסור להשתמש המטריה
בשבת וכו' עיי"ש¹⁵.

ב.

גם ממה שנפסק ברמב"ם ובשו"ע שאסור לחבוש בשבת כובע המתפשט
טפח מראשו משום אהל, מוכח שאסור לשאת מטריה.

דהנה, הרמב"ם כתב¹⁶ וז"ל 'כובע שעושים על הראש ויש לו שפה מקפת
שהיא עושה צל כמו אהל . . והיה מהודק על ראשו והיה השפה שהוציאה
קשה ביותר כמו גג אסור מפני שהוא עושה אהל עראי', עכ"ל. ובהגהות
מיימוניות שם כתב וז"ל 'פירש [בדברי הגמ' בשבת קלח ע"ב: סיאנא
[כובע] אסור . . דאית ביה [בשפה המתפשטת סביבו] טפח . . דמיהדק]
כפירוש ר"ח¹⁷ וכן פירש בערוך . . אבל רש"י פירש . . דמיהדק שרי פירוש

¹⁴ פכ"ד סט"ו.

¹⁵ ויש ליישב תמיהת הגרשז"א שהביא שם ולחלק בין גגון הקבוע וזו שנחשב לחלק
מהאהל הקבוע לבין עשיית אהל שאינו קבוע לאף מקום דאסור. וכן מטעם זה אסור
לקפלו. ודבריו צ"ע.

הערת העורך: נראה בביאור דבריו: בשש"כ אות נה הביא את דברי הבה"ל שכתב שאף
שהמטריה עשויה ומתוקנת לפותחה, מ"מ אסור לפותחה כיון שמתהדקת בברזל. ותמה
ע"ז הגרשז"א שהרי מצינו (בסי' תרכו ס"ג ברמ"א) שמותר לסגור בשבת ויו"ט גג שמעל
הסוכה (מפני הגשמים), ולא מצינו שאסרו זאת אם גג מתהדק יפה בברזל.

ויש ליישב תמיהת הגרשז"א בפשטות ולחלק בין גג של סוכה המחובר לסוכה שנחשב
לחלק מהאהל הקבוע, שלכן מותר להזיז ואף לסגרו ולהדקו, שאין כאן אלא הוספה על
האהל, לבין פתיחת מטריה דאסור לפתחה ולהדקה שיש כאן עשיית אהל חדש ולא
תוספת לאהל קיים (וכן מטעם זה אסור לקפלה שיש כאן סתירת אהל). וצ"ע שהגרשז"א
לא נחית לחילוק זה.

¹⁶ פכ"ב מהל' שבת הל' ל"א.

¹⁷ הובא גם בתוס' שם ד"ה הא, עיי"ש.

שקשור במשיחה . . ואין לירא שמא יפול ולא איירי מטעם אהל כלל', עב"ל.
והביא שם בשם ס' התרומה והא"ז שסוברים כרש"י.

והמגיד משנה¹⁸ כתב דר"ח סובר כהרמב"ם לאסור משום אהל, והרשב"א
בגמ' שבת פירש כהרמב"ם ובמס' עירובין פירש כרש"י. ומסיק המגיד
משנה דהעיקר כהרמב"ם.

אך אפילו המתירים לחבוש כובע שמסביבו רוחב טפח, יסכימו לאסור
לשאת מטריה מכיון שבכובע הם סוברים שהטפח שמסביבו אינו נעשה
לכיסוי אלא לנוי או לחֶזֶק הכובע (שלא ינוע) משא"כ במטריה כל תכליתו
הוא להאחיל ובזה יודו לדעת הרמב"ם ודעימיה דאסור לשאתו בשבת.

ועב"פ, מהדין הנ"ל (שאסור ללבוש כובע עם שפה טפח) מוכח, שהגם
שהטפח קבוע בכובע גם לפני שלובשים אותו, אין נקרא שיש בו טפח
פרוס, שהרי אם היה נחשב שיש בו טפח פרוס היה מותר ללבושו (כמו
אהל עראי שכאשר פרוס בו מע"ש רוחב טפח מותר להרחיבו בשבת).
והסברא פשוטה, שכל זמן שאין לובשים אותו אינו נקרא פרוס והלבישה
נחשבת לפריסת אהל ולכן היא אסורה בשבת¹⁹. ולפ"ז, במטריה אפילו
היא פתוחה מלפני שבת, כאשר מגביהים אותה מעל הראש להגן על ידה
הוי מעשה ההגבהה דין עשיית אהל בשבת²⁰. ועל זה לא חולק אף אחד
מהראשונים הנ"ל²¹.

¹⁸ על הרמב"ם שם.

¹⁹ הערת העורך: ולפ"ז, אם היה לבוש בכובע מע"ש, מותר להמשיך ללבושו בשבת וא"צ
להסירו. אך אולי יש לאסור מפני הרואים שיאמרו שלבושו בשבת.

²⁰ הערת העורך: ולפ"ז, אם היה עומד בע"ש עם מטריה פתוחה בידו, מותר לו להמשיך
לעמוד עימה בשבת. רק שיש לאסור מפני הרואים שיאמרו שפתחה (או הגביהה) בשבת.

²¹ כנ"ל בפנים.

ותימה על הנוב"ת²² שכתב שאם המטריה היתה פתוחה מלפני שבת לא הוי נשיאתה מעל ראשו בגדר עשיית אהל (ואוסר רק מטעם שלא ידעו הרואים שהמטריה היתה פתוחה מלפני שבת). ותמוה, הרי בגמרא²³ הנ"ל מפורש שכובע עם טפח מסביבו אסור ללבשו בשבת, והרי ברור שהכובע מוקף טפח מלפני השבת, אלא מוכח שבזמן שאינו לובש את הכובע אינו נחשב אהל פרוס, וא"כ גם בנידו"ד במטריה שהיתה פתוחה מלפני שבת אינה נחשבת כאהל פרוס בעת שמונחת ואינה משמשת להגן מהגשם. וצ"ע.

והשו"ע פסק כהרמב"ם הנ"ל, וז"ל²⁴ 'כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור להניח בראשו אפילו בבית משום אהל' עכ"ל. גם בברכי יוסף²⁵ הביא בשם המכתם לדוד לאסור משום אהל כפסיקת השו"ע.

ובשו"ע אדה"ז²⁶ כתב: ' . . ובמקומות שנהגו להקל בכל ענין [בלבישת כובע שמסביבו יש רוחב טפח] אף אם הוא מתכוין לאהל אין למחות בידם כי יש להם מה שיסמכו שיש מתירין בכל ענין [כוונתו לדעת רש"י ודעימיה המקילים בזה] שסוברים שלא גזרו כאן משום עשיית אהל **הואיל ונעשה דרך לבישה** עכ"ל.

אך מדבריו אנו לומדים שכאשר נושא מטריה שאינה לבוש ונושא אותה אך ורק במטרה להגן מפני החמה והגשמים, בזה לדעת כל הפוסקים יש איסור אהל. וכמו שכתבנו לעיל סברא זו.

²² נסמן בהע' 2.

²³ שבהע' 9.

²⁴ סי' ש"א סעיף מ'.

²⁵ בשו"ע שם.

²⁶ סי' ש"א סעי' מ"ט.

.ג

והנה הגיעו לידי דפים בהם מובא שהרב משה חזן (איני מכירו ולא יודעו) חיבר קונטרס "מגן שבת" העוסק במטריה מיוחדת לשבת שבראשה מבנה בשטח טפח על טפח שאינו נסגר גם בזמן שאין משתמשים במטריה, ומתחת להנ"ל בנויה מטריה רגילה (שנפתחת ונסגרת) ויש בה חור ברדיוס של 5 סנטימטר מתחת למרכז של המבנה של טפח על טפח, והחליט שבאופן כזה מותר לפתוח את המטריה בשבת ולהשתמש בה מכיון שהמטריה היא תוספת לאהל עראי (שלמעלה) ומותר להוסיף על טפח של אהל עראי. ופנה לרבנים ממגזר מסויים ואסף אצלם כו"כ חתימות שמסכימים עמו.

עוד כתב שגם במקום שאין ערוב יש להתיר לטלטל המטריה ברה"ר (ולהוציאה מרה"ר לרה"ר), כאשר מתקנים חוט שמחבר בין המטריה הנ"ל ללולאה במעיל גשם, דמכיון שהתפקיד של המטריה ומעיל הגשם הוא אחד דהיינו להגן על האדם מן הגשם הרי נעשה המטריה לחלק מהמעיל ומותר לטלטלה ברשות הרבים דאורייתא כדין מלבוש. ומביא ראיה להמצאה זו מהנהגת העולם שמחברים מפתח לחגורה שאדם חוגר בו את מכנסיו. ע"כ תוכן דבריו.

והריני להתייחס ראשית להיתר הטלטול בשבת ברה"ר מחמת חיבור המטריה למעיל הגשם ע"י חוט בדומה למפתח המחובר לחגורה, שדברים אלו אינם נשמעים גם למי שלא שנה ולא קרא אפילו אות אחת בתורה, דאינו דומה כלל למפתח, מכיון שהשימוש במפתח הוא באופן שמחברים אותו כדי שיהיה חוליה בחגורה ולכן מותר באופן זה לטלטלו מחמת שיש עליו דין של חגורה ולבוש לנושאו, משא"כ ע"י החיבור של מעיל הגשם למטריה בחוט אין זה הופך את המטריה לחלק מהמעיל, כיון שאין למטריה

שום תועלת מכך וכן אין למעיל הגשם שום תועלת מכך. ויש כאן סגנון של רבנים רפורמים שהתירו את כל איסורי התורה.

ועתה נתייחס ל"המצאה" שיש מעל המטריה מבנה של טפח על טפח והוא נמצא מעל מרכז גג המטריה ואינו מחובר לגג המטריה, ומתחתיו יש חור בגג המטריה ברדיוס של 5 ס"מ, וכנראה הכונה שמכיון שיש חור במטריה, משמש המבנה הנ"ל כאהל על ה 5 ס"מ, ולכן מותר לפתוח את המטריה להוסיף על האהל.

איני רואה כאן שום צד לקרוא למבנה - 'אהל טפח', ולמטריה - תוספת לאהל, שהרי לאו באהל עסקינן כאן, כי המבנה הנ"ל אינו נמצא על גג ואינו משמש כהתחלת אהל²⁷ אלא הוא מותקן בראש המטריה באופן שכאשר תיפתח המטריה יתחבר "מבנה" זה למטריה שמתחתיו ויכסה את "החור" הנ"ל, הרי שלפנינו מטריה העשויה משני חלקים, חלק אחד בשטח טפח ומתחבר עמו עוד חלק שהוא שאר המטריה, ואין כאן תוספת אהל אלא עשיית אהל בשבת משני חלקים, ופשיטא דאסור לעשות בשבת אהל המורכב משני חלקים.

²⁷ הערת העורך: אולי הכוונה שהמבנה של הטפח אין לו שם של אהל כיון שאינו יכול להגן על האדם מפני הגשם כיון שבלא"ה יש תחתיו מטריה נוספת. ולכאור' אפשר להוסיף עוד ע"פ מה שנכתב בתחילה בהטעם לאסור להשתמש במטריה שהייתה פתוחה מע"ש – שכיון שלפני משתמשים בה אינה משמשת כלל כאהל, הרי שהשתמשות בה היא כפריסת האהל, וכן כאן המבנה של הטפח לא נחשב כאהל לפני משתמשים בו להגן מהגשם. ואולי אפשר להוסיף דגם בלא כל הנ"ל יש לאסור מצד מראית העין.

תבנא לדינא²⁸ שאסור להשתמש במטריה הנ"ל בשבת ויו"ט באיסור מוחלט. וחובה גדולה על הרבנים המפורסמים לצאת במחאה כנגד "היתרים" כאלו. וידוע שעולם הרבנות עומד בסכנה גדולה מרבנים "ליברלים" הפועלים רח"ל לפרוץ לגמרי את הלכות גרים שבשו"ע ועוד ועוד, וליצור "סגנון" מודרני של רבנים ה' ישמרנו מהם ומהמונם.

הכו"ח ביום י"ט אייר ה'תש"פ
ומצפה להתעוררות הרבנים
האמיתיים
הרב גדליהו אקסלרוד
אב"ד חיפה ת"ו

²⁸ ע"פ בבא בתרא קטו ע"ב. ופירושו: שבנו לדיננו הראשון.

בענין עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם

הרה"ג משה הבלין שליט"א
רב העיר וראש ישיבת תומכי תמימים קרית גת

א.

כתב רבינו בשו"ע שלו קו"א סי' תצ"ח אות ה' (בנוגע למ"ע דשמחת יו"ט האם דוחה ל"ת) 'דאין מ"ע זו דוחה את שום ל"ת כיון שהיא תלויה בדעת האדם שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט משום דהתענית עונג לו כמ"ש בסי' רפ"ח וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את ל"ת כדאיתא בפ"ג (דף מ' ע"א) דכתובות גבי אונס ומפתה דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל'.

והנה בשו"ת ה'כתב סופר¹ כתב להשיטות שסוברים שבשבת ויו"ט אכילת כזית פת היא מדאורייתא, אם אין לו אלא כזית פת של איסור, ומסתפק האם מצוה זו דוחה לאיסור כמו דעשה דוחה ל"ת, ומבאר הכתב סופר שאינו דומה מש"כ בהגמ' בכתובות גבי אונס מצד דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, מצד דהתם טובתה והנאתה רשות היא וברצונה תלי, ותוכל למחול על הנאתה וממילא צריכה למחול ולומר לא בעינא, אבל בעונג שבת ושמחת יו"ט מצוה שיהיה מתענג ושמח לב, ואין שמחה אלא באכילה ושתיה. ולסוברים דעיקר אכילה הוא פת, דסעד לב ועל הלחם יחיה וכו', והעונג והשמחה היא מצוה, פשיטא שאין יכול לומר שמחול על זה והריני כאילו אכלתי והחילוק רב ופשוט. והא דת"ח מתענה הוא משום

¹ או"ח סי' ע"א

שעונג הוא לו, דמי שנפשו עגמה עליו וירא לנפשו, לא יערב עליו אכילה ושתיה וגורמין לו צערא דנפשא, והתענית שמחה היא לו, דעב"פ האכילה מגרע גרע לכן מותר להתענות, ואינו מן המדומה למי שיש לפניו דבר איסור דודאי נהנה ולבו שמח באכילה זו לולי שהיה אסור לו, מפני שאינו רוצה לעשות עבירה וכיון שהותר לו כדי לקיים מצות ה' הוא ית"ש אסור והוא שרי למה יצטער ולא יהנה כיון שמחוייב הוא ומצוה תחשב לו. עכתו"ד הכתב סופר וא"כ לכאורה צריך להבין סברת אדה"ז.

ב.

והנראה לומר, ששיטת אדה"ז שאין אומרים (גבי אונס ומפתה) עשה דוחה ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא, שהפי' בזה הוא (כפי שמגדיר זאת אדה"ז כאן בקונטרס אחרון) משום דהוי מצוה התלויה בדעת האדם. הכוונה בזה היא (לא כשיטת ה'כתב סופר' דהטעם שלא אומרים עשה דוחה ל"ת באונס ומפתה הוא שאם לא תרצה לא יהי' עשה וא"כ לא דומה לעונג ושמחת יו"ט דגם אם לא ירצה לאכול הרי יש את המצווה, אלא) דכאשר שני 'רצון העליון' סותרים אז"כ כמו מילה בצרעת או ציצית בכלאים. אזי יש ספק איזה מהם קודם, היינו איזה 'רצון העליון' גובר, ועל זה ישנו הכלל עשה דוחה ל"ת, אבל מצוה התלויה בדעת האדם כמו המצוה 'ולו תהיה לאשה' באונס ומפתה או מצות עונג ושמחת יו"ט שזוהי מצוה התלויה בדעת האדם, דבאונס ומפתה המצוה היא לפייסה, ובעונג שבת ויו"ט המצווה היא שיהיה שמח. כלומר שכל המצוה היא שהאדם ירגיש בטוב, ולכן הנה כאשר זה סותר ל'רצון העליון' אחר כמו ל"ת שלא תלוי בדעת האדם בודאי אנו אומרים שלא יתכן שהאדם ירגיש טוב עם דבר שנגד רצון העליון, והיות ואין באכילה ושתי' מצוה כשלעצמם אלא כל המצוה היא עצם הרגשת האדם, מצד שאומרים אין שמחה אלא בבשר ויין, ולחם לבב אנוש יסעד, וכמו שרואים ג"כ שאפשר להתענות תענית חלום כיון שכל

הענין הוא הרגשת האדם וכיון שהנאתו היא בתענית, יתענה. וכיון שכל הענין הוא הרגשת האדם הרי בענין כזה (שסותר לדעת דקוב"ה) אין בכך הנאה.

וביתר ביאור ובהסברת מחלוקתם, שהמחלוקת בין אדה"ז בקו"א לבין הכתב סופר היא דהכתב סופר לומד בביאור הגמ' (בכתובות) באי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, הכוונה היא שהיות דאי לא רוצה אין מצוה, לכן מלמדין אותה לומר לא בעינא, וממילא אין מצוה, אבל כאן בשמחת יו"ט ושבת גם אם יאמר לא בעינא נשארה מצוה של עונג שבת ושמחת יו"ט דהיינו ליהנות מהאוכל ולכן שיטת הכתב סופר שמחלק בין אונס לאכילת שבת ויו"ט. אבל אדה"ז בקו"א (שם) לומד שהיות ואי אמרה לא בעינא אין מצוה ולכן עשה אינו דוחה ל"ת, הכוונה שהיות והיא מצוה התלויה בדעת האדם שהוא צריך להנות, וזה גוף המצוה, אומרים לו שכיון שמדובר כאן אודות דבר האסור שהוא נגד רצון ה', ממילא לא שייך להנות, וכמו באונס ומפתה דאם תאמר האשה שאעפ"כ היא רוצה להנשא אליו ולהיות לו לאשה א"כ מה הפשט 'אי אמרה לא בעינא' והרי היא כן רוצה אלא הכוונה שאומרים לה שהיות וכל המצוה תלויה בדעת האדם, כדי שתהני, (ומהיכן לומדים זאת) מכך גופא שאי אמרה לא בעינא אין כאן מצוה, (וא"כ מוכח שכל המצוה זה הנאתה) ואומרים לה שהיות ורצון העליון שאינה מתאימה להיות אשתו ממילא לא שייך שתהני והוי כאמרה לא בעינא.

וזוהי כוונת אדה"ז בקו"א שמביא ראיה מת"ח שצם בשבת ויו"ט מצד שהצום עברו הוא עונג, א"כ, זה העונג תלוי בדעתו, ממילא אומרים לו כשיש איסור אין כאן עונג היות וזה נגד רצון העליון, כלומר שמהגמ' בכתובות לומדים **כלל** שמצוה התלויה בדעת האדם (שבנוגע לעונג יו"ט נלמד זה (שתלוי בדעתה) מתענית חלום ובאונס ומפתה מכל שיכולה לומר

לא בעינא) כאשר היא מתנגשת עם איסור צריך לומר לאדם שדעתו חייבת להשתנות כיון שזהו נגד רצון העליון.

ועיין בנימוקי יו"ט² שמביא שזה המח' בין רש"י בכתובות ובין השטמ"ק בשם הרבה ראשונים שזה עשה קלישא.

ג.

אמנם בכלל בענין זה יש להעיר משו"ת הצ"צ³ על הקושיא גבי שבת שחל בו יוהכ"פ דלהדיעות שכזית פת הוא מדאורייתא מדוע לא יאכל כדי לקיים חיוב שבת, ומצד האיסור לאכול ביוהכ"פ הרי כזית היו רק חצי שיעור היות והשיעור הוא ככותבת, וא"כ אליבא דר"ל שחצי שיעור מותר מן התורה, מדוע לא יוכל לאכול כזית בשבת שחל בו יוהכ"פ.

(ועיי"ש שמאריך שהעמידו חכמים דבריהם ואסור לאכול בחצי שיעור גם אם היה מפורש בתורה מצוה לאכול בשבת, כ"ש שגם להרמב"ם אין זה מפורש בתורה, עכ"פ מאריך שם שיוהכ"פ הוי עשה ול"ת, ולכן אינו דוחה גם איסור דרבנן של יוהכ"פ, וכן ממשיך שאפי' הוי רק ל"ת גרידא שלא שייך שידחה, ולכאורה לפי שיטת אדה"ז כאן בהל' יו"ט בקו"א סי' תצ"ח אות ה' הוי **מצוה התלויה בדעת האדם**, ומצוה התלויה בדעת האדם אינו דוחה ל"ת).

הביאור בזה, דבאמת הצ"צ כן מתרץ זה אלא שמחדש חידוש יותר גדול המבאר שם דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשתיכם ביוהכ"פ והיינו אף כשחל להיות בשבת, א"כ ביטלה תורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל ביוהכ"פ שהרי המצוה להתענות הוא היפך מהעונג דאכילה ושתייה.

² עמוד קכה בסעי' ה'

³ או"ח סי' ל"ו

ועיי"ש שממשיך ומביא מתענית חלום שמבואר בהל' שבת⁴ וכן בגמ' פסחים⁵ דמר בריה דרבינא היה מתענה לגמרי ולא אכל אפילו כזית וא"כ הדברים כ"ש וק"ו, ביוהכ"פ שחייבה התורה להתענות דהיינו להצטער במניעת מאכל ומשתה, דשוב אינו שייך שום חיוב, דאכילת כזית בשבת הוא משום עונג שלא להצטער, שהתענוג היפך הצער הוא, וא"כ כשחל יוהכ"פ בשבת שהציווי דוקא להצטער במניעת מאכל ומשתה, אין שוב חיוב מחמת שבת אפילו באכילת כזית שזה חצי שיעור לענין יוהכ"פ, כמו ביוהכ"פ שחל להיות בחול ממש.

וא"כ מבואר מדברי הצ"צ גם הראיה מתענית חלום, כלומר, שזה מצוה התלויה בדעת האדם כמ"ש אדה"ז בקו"א (רק דהתם אינו כהכא שיש מצוה להתענג אלא שאינו דוחה את הל"ת), אלא הוי עוד יותר שבכלל אין מצות עונג שבת בשבת שחל בו יוהכ"פ.

ד.

ולכאורה אפשר להקשות⁶ היות וכל הראיה של אדה"ז שמצות שמחת יו"ט אינו דוחה ל"ת מהא דמתענין תענית חלום בשבת ויו"ט, א"כ בחג השבועות שמבואר בשו"ע אדה"ז⁷ (ומקורו מהמהרי"ל הובא ב'חק יעקב' שם) וז"ל 'אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שנתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בו תענית חלום'.

⁴ בסו' רפ"ח

⁵ דף ס"ח ע"ב

⁶ ועי' בנמוקי יו"ט שמעיר בזה.

⁷ ס' תצ"ד ס' י"ח בסופו

וא"כ יוצא שבחג השבועות יאמרו שמצות שמחת יו"ט ידחה הל"ת של חילול יו"ט ולא הוי מצוה התלויה בדעת האדם, מצד שאסור להתענות תענית חלום, ולא אישתמיט מילתיה לכתוב כך בקו"א ובפשטות מה שכותב בקו"א בסי' תצ"ח סעיף ה' מדובר על כל יו"ט.

ואפשר לומר עפ"י מה שמבאר הרבי בלקו"ש⁸ שההבדל בין שבת ויו"ט לחג השבועות הוא מצד חלום הגלות והעלם והסתר העולם, בשבת ויו"ט היות וחלם חלום, נותנת התורה עצה מצד ההסתר שבגוף למנוע מאכילת שבת ויו"ט ולהתיר להתענות היות ובמצבו זה התענוג שלו. אבל בחג השבועות מצד התגלות אלוקות בשעת מתן-תורה שזה היה חדור בכל הבריאה, כמו שכתוב שהקול של מ"ת נשמע בכל ד' רוחות ומלמעלה ולמטה ואפילו צפור לא צווח כו' שור לא געה כו' העולם שותק ומחריש והקול של עשרת הדברות נקלט אפילו בדומם, והיות שחג השבועות זה חג שניתנה בו התורה וא"כ זה היה חדור בכל הבריאה בלי הגבלה ועד שלא יהיה מקום בבריאה ובאדם שלא יגיע השמחה של מתן-תורה, ולכן בשמחה של תורה לא שייך הסתר, וזה חודר בכל המדרגות אפילו המדרגות הכי תחתונות וגם שם נשמע שנוח ומקובל הענין של מתן-תורה ולכן זה יורד גם בעולם החלומות באכילה, שאפילו כשאחד חולם חלום שברגילות לא היה יכול הגוף ליהנות מאכילה, פועל השמחה של חג השבועות שגם אצלו נהיה שמחה וגם אצלו נהיה נוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. עד כאן תוכן הביאור בלקו"ש.

וא"כ משמע מלקו"ש שחג השבועות אינו פועל שהמצוה היא פעולת אכילה דוקא ולא הנאת האדם, אלא שחג השבועות פועל שגם אצל זה שחלם תענית חלום, יש תענוג מאכילה ושתייה אבל המצוה היא עדיין

⁸ חלק כ"ג שיחת לחג השבועות עמ' 27-32.

התענוג והשמחה והיא **מצוה התלויה בדעת האדם** וכמובן שיש ענין בשמחה הגלויה באכילה ושתיה כמ"ש השפ"א בחידושיו⁹ שיש ענין להראות השמחה בחג השבועות שנוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. אבל אם תהיה התנגשות עם איסור אכילה וכדומה וכן חילול יו"ט בודאי היות וזה **מצוה התלויה בדעת האדם** זה לא ידחה הל"ת שזה נגד רצון העליון.

ה.

ולהעיר מהתוס' ישנים בכתובות¹⁰ שהקשה הר"ר עזרא אמאי איצטריך קרא בפ"ק דיבמות (ד' ה' ע"ב) דאין עשה דכיבוד אב דוחה ל"ת דשבת הא ליכא עשה דאי אמר לא בעינא לכיבוד כלל מי איתא לעשה כלל ומתוך שם ויו"ל דהתם מ"מ מיד שציוה האב הוי עשה לעשות מצותו.

ולכאורה כיון שזה מצוה התלויה בדעת האדם הסותרת לרצון העליון מדוע שידחה הל"ת. ואפשר לבאר התירוץ של הר"ר עזרא, שהיות ואביו כבר צוה הרי לגביו הוי רצון העליון שחייב לשמוע ולא הוי כמו באונס ששם עיקר המצוה הוא לפייס דעתה היינו **שתלוי בדעת האדם**, וכמו עונג שבת ויו"ט ההנאה התלויה בדעת האדם.

ואולי אפשר לבאר שזה גופא הלימוד בגמ' יבמות (ד' ה' ע"ב) שכולכם חייבים בכבודי וא"כ הוי מצוה **התלויה בדעת האדם**.

ויש להוכיח כן, דהנה בגמ' ב"מ¹¹ גבי השבת אבידה דכהן דלא דחי איסור ל"ת של טומאת כהן (כגון שהאבידה נמצאת בבית הקברות) ומבאר

⁹ פסחים ד' ס"ח ע"ב ד"ה מר בריה דרבינא הובא בלקו"ש שם בהע' 9.

¹⁰ דף מ' ע"א ד"ה אי אמרה לא בעינא.

¹¹ ד' ל' ע"א.

הגמ' הטעם לכך דלא דחינן איסורא לגבי ממונא, ומבאר הרמב"ן שם דכיון דאפילו בעל אבידה כהן אינו רשאי להטמא, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעינן לה ליתא לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה שבממון, וממשיך ששניהם חייבים בכבודו של מקום והתורה אמרה להחזיר אבידה לחבירו ולכבד אביו בממונו ולא לעבור על המצוות ומדמי את זה לגמ' בכתובות ד' מ' ע"א בכי אונס דאי אמרה לא בעינא אינו מצווה כלל.

כלומר, דמצוה שבין אדם לחבירו **התלויה בדעת האדם** כשמתנגש עם ל"ת של רצון העליון אינו דוחה אותו וכן משמע שם שזה גופא הלימוד בכיבוד אב בגמ' ביבמות ד' ה' ע"ב שאתה ואביך חייבים בכבודי דהוי גם מצוה שבין אדם לחבירו **התלויה בדעת האדם** ולכן אינו דוחה כיבוד אב ל"ת דשבת.

ולהעיר ממנחת חינוך מצות כיבוד אב ואם שחוקר האם כיבוד אב ואם הוא מצוות שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו¹² ועיי"ש שמביא נפ"מ שם ויש להאריך בכל זה שלכאורה גם כאן משמע שזה מצוה שבין אדם למקום.

.1

לאחר זמן הראו לי (ע"פ ספרו של הרב פרקש כללי הפוסקים וההוראה¹³) שזה שו"ע אדה"ז בהל' מציאה ופקדון סעיף מ' ובקו"א שם וז"ל: 'אע"פ שממונו של חבירו נדחה מפני כבודו, אינו נדחה מפני כבודו של אביו ואמו, אע"פ שהוקשה כבודם לכבוד המקום, שאם אמר לו אביו אל תחזיר

¹² וראה בכ"ז בלקו"ש חלק ל"ו עמ' 90, שיחה לפרשת יתרו.

¹³ בעמ' קח כלל נה הביא את הקו"א בסי' תצ"ח. ובנספח 7 בעמ' שסא ביאר את דברי אדה"ז ע"פ השטמ"ק בב"מ. אך לא ציין לדברי אדה"ז בקו"א בהל' מציאה ופקדון דלקמן בפנים.

האבדה עכשיו כי צריך אני עכשיו שתאכילני ותשקני לא ישמע לו שנא'
איש אמו ואביו תיראו אני ה', כולכם חייבים בכבודי.

אבל נדחית היא מצות השבת אבדה, וכל כיוצא בה ממצות של הצלת ממון
חבירו, הן נדחות מפני כבוד המקום כגון שהאבדה בבית הקברות והוא כהן
לא יטמא לה. ואפי' איסור של דבריהם לא יעשה בשביל ממון חבירו כגון
להגביה מעות שמצא בשבת, שאין דוחין איסור מפני ממון שנאמר אני ה'
כולכם חייבים בכבודי'.

ובקו"א¹⁴ כתב וז"ל: 'משנה שם (עי' שטמ"ק בדף ל' בשם הרמב"ן
ורשב"א, שדימוה לאונס דסוף פרק ג' דכתובות, וכן פירש הר"ן שם, וכן
הוא בשטמ"ק בדף ל"ב בשם הרא"ש. והתם אפי' דרבנן. ומשום הכי לא
הביא הטור דין זה דכהן בבית הקברות כי אם בסי' ער"ב, שצער בע"ח דחי
איסור דרבנן כמו שכתב בא"ח סי' ש"ה, וה"ה איסור דאורייתא דקיל מיניה
כגון לאו גרידא, כיון דלא תליא בדעת בעלים כלל לא שייך כאן מי דחינן
איסור מקמי ממונא. ע"ש ברמב"ן ורשב"א שבשטמ"ק בדף ל' גבי נוסחי
דוקני דגרסי פשיטא כו' ודו"ק'.

רואים מפורש שלומדים מהפס' 'אני ה' - כולכם חייבים בכבודי', שמ"ע
התלויה בדעת האדם אינו דוחה איסור (אפי' איסור דרבנן).

¹⁴ סק"ח.

בדין טיפת חלב שנפלה לבשר

הרה"ג רפאל הרוש שליט"א
ראש כולל 'עץ חיים', קרית גת.

הערה בספר תפילה למשה חלק יורה דעה סימן ט'

א

הנה איתא בשו"ע סימן צ"ב סעיף ב' נפל חלב לתוך קדירה של בשר טועמין החתיכה שנפל עליה החלב אם אין בה טעם הכל מותר, ואם יש בחתיכה מטעימת החלב נאסרה אותה חתיכה. במה דברים אמורים בשלא ניער הקדרה בתחילה כשנפל החלב אלא לבסוף ולא כיסה. אבל ניער מתחילה ועד סוף הכל מצטרף לבשל החלב עכ"ל.

והקשה הגרע"א בד"ה ניער את הקדירה כולה, 'יש לעיין אמאי שרי לערות כן, הא אם לא ינער ישאר הטיפה באותה חתיכה, ועל ידי הניעור מעייל הטיפה בחתיכות האחרות והוי מבשל בשר וחלב, ועכ"פ בליכא שישים אלא דיטעום קפילא דלמא באמת יהיה הטעם בכולה והוי מבשל בשר וחלב וצ"ע, עכ"ל.

וביאור דבריו, דמקשה דלכאורה כשנפלה הטיפת חלב ע"ג הבשר קודם שניער נמצא דרך אותה חתיכה מתבשלת שהיא מחוץ לרוטב, וכעת שניער את כל הקדירה הרי מערב בידיים את החלב בכל הקדירה ועל צד שלא יהא שישים בכל הקדירה נמצא מבשל בשר וחלב ומכניס עצמו לספק איסור דאוריתא, ונשאר בצ"ע.

והנה ראיתי בספר תפילה למשה חלק יורה דיעה סימן ט (עמוד ק"ו בסופו) דמיישב קושית הגרע"א וזה תוכן דבריו: כיון שהטיפה כבר נאסרה מיד כשנפלה לקדרה והרי היא נעשית נבילה ונקראת 'בשר בחלב' ולא 'חלב', א"כ אין איסור משום בישול בשר וחלב כשמערב אותה עם שאר הקדרה, שאינו מבשל בשר וחלב אלא מבשל בשר וחלב שכבר נאסר משום בשר וחלב והו"ל כמבשל בשר וחלב 'איסור' שאינו אסור בבישול. וצריך לומר הטעם שכיון שבשר שהתבשל עם חלב נאסר מן התורה ונעשה כחתיכת איסור, א"כ כשחוזר לבשל בחלב אינו נחשב מבשל 'בשר' בחלב אלא מבשל 'בשר איסור' בחלב ואינו אסור בבישול.

וסיים וז"ל ולפלא על הגאון רבי עקיבא איגר שבריש סימן פ"ז דייק לנכון שאין איסור בישול בבשר שנתבשל בחלב למה לא יישב בסברא זו את דברי הרמב"ם הנ"ל ונשאר בצריך עיון עכ"ל בדילוג.

ובביאור דבריו אנו למדים שני חידושים שלענ"ד אינו בנמצא, חדא, שסובר רבינו משה זצ"ל, שכאשר טיפת חלב נפלה על חתיכה, אף אם 'נוער מיד' מ"מ ברגע הראשוני שהחלב נפגש עם החתיכה מיד נעשית טיפת החלב 'נבילה' וניעור החתיכה 'מיד' אינו מציל את הטיפה מלהעשות חנ"נ, וכל מעשה הניעור אינו אלא להציל את הקדירה שלא נצריך שישים נגד כל החתיכה, אבל לעולם אותה טיפת חלב נעשית חנ"נ, ושפיר יישב בזה קושית הגרע"א דכיון 'שטיפת החלב נעשית חנ"נ נהפך לחתיכת איסור דעלמא שאין בה איסור בישול'.

והנה דבר גדול דיבר האדון במה שכתב שאף בניעור מידי מ"מ הטיפה נעשית חנ"נ, ולענ"ד דבריו תמוהין, חדא, דאי נימא שאף בניעור מיד הטיפה חנ"נ (מבשר וחלב) א"כ איך מהני טעימת קפילא. והלא יש כאן

טעם מעורב של בב"ח היינו יש כאן טעם בשר נבילה וע"ז לא יהי טעימה כלל.

זאת ועוד דלדבריו דהחלב נעשה חנ"נ בעל כרחך דנאסר מחמת בשר, וא"כ בעי שישים גם כנגד טיפת הבשר שנאסרה מטיפת החלב ולא לסגי נגד הטיפת חלב גרידא.

והפשוט ביותר לכל צורבא מרבנן שההבנה בדבר שכאשר נוער מיד טיפת החלב לא נאסרה וחשיב כאילו נפלה לתוך רוטב הקדירה ומעולם לא נאסרה ושפיר מהני טעימת קפילא אי יש טעם חלב, ודבריו פלאיים ולא מובנים כלל לענ"ד.

ולכאורה הדבר מבואר ברש"י שם בחולין דף ק"ח ד"ה 'ניער' וז"ל, הגיס בה מיד קודם שקיבלה החתיכה טעם מן הטיפה דהשתא נתערבה הטיפה בכולן עי"ש. משמע מדברי רש"י דהחתיכה לא מקבלת טעם, ובפשטות גם הטיפה לא קיבלה טעם דזיל בתר טעמא, ודוחק לומר דלעולם החתיכה לא מקבלת טעם אבל הטיפה כן מקבלת טעם דזה אינו דכיון דאם הבשר לא נאסר גם החלב לא יאסר וזהו תנאי הדדי בבשר וחלב.

ואין לתמוה ולשאול דלכא' דברי רבנו משה זצ"ל מוכרחים, דהרי עינינו רואות שכאשר הטיפה נוגעת בדבר חם - יש בישול.

דאדרבא ואדרבא מכאן מוכח דהפוסקים למדו דלא כדברי רבינו משה זצ"ל כפי שיבואר, דידועים דברי החמודי דניאל בהלכות תערובות¹ בנפל איסור לרוטב היתר חם או להיפך היתר לרוטב איסור חם וסילק החתיכה מיד אינו נאסר אלא א"כ שהה החתיכה קצת בקדירה, וראיתו מנידון דידן, דטיפת

¹ סימן א' וסימן ל"ד, הובא גם בפתחי תשובה סימן ק"ה אות ח'.

חלב שנפלה ע"ג בשר שחוץ לרוטב אם ניער וכסה מיד החתיכה מותרת דהטיפה מתפשטת בכל תבשיל ומתבטלת, ומוכח מזה שאין החתיכה בולעת תיכף ומיד אלא צריך קצת המשך זמן שנבלעת טעם החלב בבשר.

ועיין בהגהות יגל יעקב² שהעיר שמדברי הט"ז מבואר כדברי החמודי דניאל, דהט"ז סימן צ"ט³ כתב דאם ריבה מים תיכף קודם ששהה האיסור קצת מותר. ומבואר דאין האיסור פולט מיד אא"כ שהה קצת.

מכל זה חזינן דלא כדברי רבינו משה זצ"ל, דאדרבה ס"ל דמסוגיין משמע דאין פליטה ובליעה כלל דאם לא כן נהפך לאיסור.

וביותר מבואר בנפש חיה חיו"ד⁴ וז"ל: וכבר ביארנו במקום אחר דאף רותח שאוסר בעינין שהה קצת וכו' ומשום הכי כתב הרמב"ם טיפת חלב שנפלה על חתיכה דניער תיכף קודם שנבלעה הטיפה בחתיכה יצטרף הכל לשישים דעכ"פ שהה מעט צריך להיות עכ"ל. חזינן דס"ל כדברי החמודי דניאל דבניער מיד אין פליטה ובליעה כלל.

ואף לחולקים ע"ד החמודי דניאל וכמבואר ביד יהודה סימן ק"ה בפירוש הארוך אות י"ב דהאריך להוכיח דמיד יש פליטה ובליעה ודלא כדברי החמודי דניאל, מ"מ כתב והא דאמרינן גבי טיפת חלב שנפלה ע"ג החתיכה שאם ניער וכיסה מיד שרי, זהו 'משום דאין הטיפה מפסיק בהילוכו בתוך החתיכה אלא מתפשט והולך בכל הקדירה וממילא אין נעשית נבילה', וכדברי היד יהודה מבואר עוד בשו"ת צור יעקב סימן קפ"ח ובעצי העולה על יו"ד, (ועיין בהגהות זר זהב על האו"ה כלל ל' ס"ק י"ד דכתבו דלא כדברי החמודי דניאל)

² יו"ד סימן ק"ה.

³ סק"ח.

⁴ סימן מ' בד"ה וכבר ביארנו.

מ"מ חזינן להדיא דאף לסוברים דמיד יש פליטה ובליעה מ"מ ס"ל דליכא חנ"נ דכל דרך הילוכו אין חנ"נ לפי"ז כאשר נוער מיד חשיב כאילו נפל לתוך רוטב הקדירה וזהו שע"י הניעור ממשיך את התפשטות הטיפה, ולכן אין חנ"נ בכה"ג, ומדלא נעשה חנ"נ בחתיכה, לא נעשה חנ"נ בטיפה עצמה.

ועוד יש להעיר ע"ד רבינו זצ"ל במה שכתב דכיון שהטיפה 'התבשלה' ואין בישול לאחר בישול דנעשה חנ"נ, דדבריו תלויים ועומדים כנגד דברי החוות דעת שכתב⁵ דבטיפת חלב שנפלה ע"ג הבשר חשיב גדר של צלי ולא הוי דרך בישול דכיון דהחלב נפל ע"ג החתיכה שמחוץ לרוטב קדירה לא חשיב 'דרך בישול' עי"ש את הכרח דבריו.

ב

ואין לתמוה על דברינו דלכאו' דברי רבינו משה זצ"ל מוכרחין, דהנה הקשו נו"כ הרמב"ם והשו"ע, דאיך מותר לנער מיד והלא מבטל איסור לכתחילה. דכאשר מנער את החלב בבשר נמצא שמבטל איסור, (ויש דהקשו זאת לענין החתיכה ויש דהקשו את זה על הטיפה) שמבטלה לכתחילה ואי נימא דהטיפה לא נאסרה א"כ אין כאן איסור וממילא ליכא דינא דביטול איסור לכתחילה כלל, דהלא בכה"ג שמערב הטיפת חלב היתר בקדירה גורם שהאיסור לא מתחיל כלל דהלא כעת שמערב החלב בשישים, לא מתחיל האיסור. ויש לדון האם בכה"ג נאמר הכלל דאין 'מבטל איסור לכתחילה' וא"כ מוכרח לומר שהטיפה נאסרה דאל"כ אין בזה לכאורה ביטול איסור דעדיין לא חל האיסור ודברי רבינו מוכרחין.

⁵ סימן צ"ב סוף ס"ק ב.

אך האמת שבדין זה נחלקו האחרונים כפי שהארכתי בזה במקום אחר כפי שיבואר, דהנה הגרע"א⁶ דן אי מותר לבטל חלב בשישים בשר. ויסוד דבריו מוסבים ע"ד התוס' בנידה⁷ אי שייך ביטול בב"ח או דקודם נתינת טעם לא מתחיל האיסור, ולא שייך דין איסור ביטול כלל בכה"ג ודוגמא לזה בדין כתם ע"ג בגד צבעוני דלא חשיב ביטול איסור אלא דהאיסור לא מתחיל ע"ש בהלכות נידה⁸.

ולפי"ז סובר שמותר לבטל החלב, אלא דסיים דמשום ליתא לשאר איסורים יש לאסור, אמנם עיין בערוגות הבושם⁹ שכתב דיש איסור ביטול אף בכה"ג, וכן בשו"ת צמח צדק סימן פ' שכתב דאסור לבטל טיפת חלב בבשר וכן כתב הפמ"ג¹⁰ וראייתם ברורה מדברי הרמ"א סימן צ"ט סעיף ו' גבי כזית חלב שנפל למים ונתבטל בשישים מותר. דמשמע דרק אם נפל, אבל לכתחילה אסרו וכן דייקו מדברי הש"ך ס"ק כ"ב.

נמצאנו למדים דבנידון שנפלה טיפה ע"ג חתיכה וניער מיד קודם שנאסרה אי חשיב ביטול איסור או לא, תליא באשלי רבבי, ואין הכי נמי אף אי נימא דלא כדברי רבינו משה זצ"ל, דהטיפה לא נאסרה חשיב איסור ביטול ואין להוכיח מזה לנידון דידן.

ובאמת ביד אברהם בהגהות על השו"ע דידן¹¹ כתב ליישב דהטעם דלא חשיב ביטול איסור לכתחילה דזהו משום שמבטל קודם שנתערב ולא הוי

⁶ סימן ר"ז.

⁷ דף ס"ה.

⁸ סימן ק"צ בהגהות רע"א.

⁹ סימן צ"ב וכן בסימן צ"ט.

¹⁰ בסימן צ"ז משב"ז ס"ק א' וביתר ביאור בשפ"ד צ"ט ס"ק כ"ב.

¹¹ וכן בסימן צ"ט ס"ק ו'.

ביטול איסור, משום שמונע ולא 'מבטלו לאיסור' ודמי למש"כ השו"ע¹² אם נתערב איסור והיתר יבש ביבש דבטיל חד בתרי מדאוריתא, ורק מדרבנן בעי שישים שמא יבשלם ומ"מ מותר להוסיף כיון שקודם שנתבשל לא הוי איסור דאוריתא ולא חשיב ביטול איסור אלא מונע.

נמצאנו למדים דאין להכריח כדברי רבינו משה זצ"ל מדהקשו הפוסקים והלא מבטל איסור, והקשינו והלא חשיב היתר ואין איסור ביטול ובע"כ דצריך לומר דהטיפה היא איסור, דע"ז יש לומר דבזה פליגי הפוסקים וכל אחד כדינו ילמד, דאף דחשיב היתר מ"מ יש בזה איסור וכמ"ש בפמ"ג ובצ"צ, ולכן לענ"ד דברי רבינו משה זצ"ל צריכים ישוב ומצוה ליישב דבריו.

ג

ועוד מונח בדבריו חידוש עצום לענ"ד, דעד כעת מובן לכל צורבא שהטעם שאין בישול אחר בישול זהו משום שחסר בחשיבות מלאכת הבישול של הגברא, שבין שבישול בב"ח יסודו בנתינת טעם אהדדי וזה כבר נעשה בבישול הא', הוי בבחינת קמח טחון טחון. אבל בדברי רבינו משה זצ"ל מובן שאין הטעם בגברא אלא בחפצא כלומר דהטעם שאין בישול אחר בישול כיון שנהפך לחנ"נ ואין איסור לבשל בשר וחלב מעורב כיון דנתהפך לנבילה וחשיב כשאר איסורים דאין בהם איסור בישול, ומטעם זה כתב שאין בעירוב הטיפה איסור בישול לגבי שאר בשר הקדירה, דאע"פ שהוא בשר דעדיין לא נאסר, וא"כ שיחול איסור בישול מצד הבשר של שאר הקדירה, אלא דכיון דהטיפה נהפכת לשאר איסורים בעלמא שאין בהם איסור בישול ולכן אין איסור בישול לגבי שאר החתיכות.

¹² בסימן ק"ט סעי' ב'.

וע"ז יש לעורר, דהרי יש לנו מחלוקת ברורה וידועה אם חנ"נ עושה חנ"נ כלומר בשר חלב שנאסר כבר אי חשיב כשאר איסורים לדעת רבינו אפרים, דלא אמרינן חנ"נ אלא בבשר וחלב ונשתברו ע"ז קלומסין וכתב הפרי תואר בדעת השו"ע דס"ל חנ"נ עושה חנ"נ עיי"ש מה שהוכיח במישור.

איך שלא יהיה חזינן דדין זה תלוי במחלוקת ונמצאנו למדים דעל הצד הזה שחנ"נ עושה חנ"נ, א"כ בעל כרחך דאמרינן דבשר שנאסר כבר לא חשיב כנבילה גמורה אף לענין בישול, דאל"כ איך עושה את הבשר השני נבילה, והלא אם אין איסור בישול מטעם דנהפך לנבילה, א"כ לא יתכן 'נבלת בשר וחלב' לדעת רבינו אפרים.

ד

איך שלא יהיה בדברי רבינו משה זצ"ל למדנו ב' חידושים, א. דבטיפת חלב שנפלה ע"ג הבשר 'נאסר מיד' מדין חנ"נ, וכוונתו כנראה דס"ל דהמגע הראשוני של הטיפה בבשר יוצר חנ"נ. ב. דבשר שנתבשל בחלב ונאסר, חשיב כנבילת איסור ואין בה איסור בישול בב"ח דפקע ממנה שם בשר וחלב והוי כנבילה בעלמא, ולכן לא אוסרת את הבשר של הקדירה אף שהוא היתר, דהאי דינא דאין בישול אחר בישול בשבת, יסודו חסרון בחפצא שאין כאן בשר וחלב כלל אלא נבילה וזה חידוש נפלא שלא ידעתינו.

וע"ז הערנו, חדא דלדברי רבינו משה זצ"ל יש להקשות אי הטיפה חנ"נ לא יהי טעימה דהלא כעת יש בשר נבילה דאם החלב נאסר א"כ גם ישנו בשר שנאסר, וא"כ לא יהי טעימה שהרי יש כאן טעם בשר נבילה, ועוד יש להקשות דלא יהי שישים כנגד הטיפה בלבד אלא לבעי גם כנגד הבשר שנאסר.

ועוד להעיר דמדברי החוו"ד סימן צ"ב¹³ מבואר דבנידון דידן לא חשיב דרך
בישול אלא צלי. ועוד הקשנו דהרי יש מחלוקת אם חנ"כ עושה חנ"כ,
ולדברי הגר"מ צ"ל אין מקום לזה. ולכן לענ"ד דברי רבינו מקוצרים ולא
מבוארים דיים. וכעת צ"ע ועוד חזון למועד.

¹³ סוף ס"ק ה.

בדין חתיכה נעשית נבילה

הרה"ג רפאל הרוש שליט"א
ראש כולל 'עץ חיים', קרית גת.

- א. יביא מחלוקת רבינו אפרים ורבנו תם אם אמרינן חנ"נ בשאר איסורים.
- ב. ביאור מחלוקתם, עפ"י מחלוקת הר"ן והתוספות אם יסחט חלב מהבשר באופן מוחלט האם יהא אסור או לא.
- ג. יבאר מחלוקת הראשונים הש"ך והט"ז, בכמה מקומות.
- ד. יבאר שיטת הרמב"ם בכ"ז.
- ה. יעיר ע"ד מר"ן הגרב"צ זצ"ל ומבאר דבריו, ומכריח שיש טעות סופר.
- ו. יבאר מדוע לפי"ד הר"ן אין דין חתיכה הראוי' להתכבד בחתיכה שקיבלה טעם מנבילה

א.

במתניתין חולין דף ק"ח איתא, טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם אסור, ע"כ. ובגמרא דף ק' ע"א אוקי רב אמורא עליה ודרש כיון שנותן טעם בחתיכה, אותה חתיכה נעשית נבילה.
ובתוספות שם בד"ה בשקדם הביא דעת רבינו אפרים דדוקא בטיפת חלב שנפלה לבשר אמרינן חתיכה נעשית נבילה, וצריך שישים כנגד כל הבשר שנאסר, ולא סגי בביטול החלב שבלוע בבשר, אבל בחתיכת היתר שקיבלה טעם מנבילה סגי בשישים נגד האיסור שבלוע בו, וכן סוברים

הרא"ש והרשב"א והרמב"ן, והרמב"ם לדעת הב"י, אמנם התוספות שם הביא שיטת הר"י ור"ת, דס"ל דאף בשאר איסורין אמרינן חתיכה נעשית נבילה, ובעינין שישים כנגד כל החתיכה כולה, וכן סוברים הסמ"ג והסמ"ק והמרדכי והר"ן.

ובש"ך סימן צ"ב ס"ק י"ב, מבואר דאף לשיטת הפוסקים דאף בשאר איסורים אמרינן חנ"נ זהו רק מדרבנן לכולי עלמא, אמנם בפמ"ג העיר ע"ד הש"ך דלכאורה לשיטת ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא ולוקה על כל כזית מוכח דס"ל דהיתר נהפך לאיסור ממש, אף מדאורייתא, וכן כתב בכנסת הגדולה בהגהות ב"י בשם המהריק סימן קצ"ב, וכן מובא בכרתי ופלתי, דיש סוברים דחתיכה נעשית נבילה מדאורייתא וא"כ יש להעיר ע"ד הש"ך שנקט באופן פשוט שחנ"נ בשאר איסור לכולי עלמא מדרבנן, ואפשר לומר דאף הש"ך סובר דלאו כולי עלמא סוברים חנ"נ בשאר איסורים מדרבנן, ונקט לשון 'כולי עלמא' משום דרוב הראשונים סוברים כן, לכן נקט לשון 'כו"ע'.

ודוגמא לזה מצינו בב"י סימן ע' במה שכתב רבינו ירוחם דמליחה אוסרת כדי קליפה לכולי עלמא, וכתב עליו הב"י דלאו כולי עלמא סוברים כך, דהא יש סוברים שמליחה אוסרת כולו, אלא נקט לשון 'כולי עלמא' משום שרוב הפוסקים סוברים כך, עיי"ש. וא"כ בדרך זו יש ליישב גם דברי הש"ך כאן.

ב.

ולאחר שביארנו, שרוב הפוסקים ס"ל דחנ"נ בשאר איסורים מדרבנן משום גזירה, צריך להבין במה נחלקו רבינו אפרים והתוספות.

ונראה להסביר מחלוקתם עפ"י מחלוקת יסודית אחרת בדיון 'אפשר לסוחטו', כפי שנבאר בעה"י.

דהנה קיי"ל אפשר לסוחטו אסור, ונחלקו הראשונים האם זה משום דחיישינן דנשאר חלב בתוך הבשר וא"א להגיע לידי סחיטה גמורה מהחתיכה ולכן נשאר באיסור, או דלמא, דאף אם יסחט החלב מהבשר באופן מוחלט, אפילו הכי הבשר נשאר אסור, דכיון שנאסר תו לא פקע איסורה מיניה.

דשיטת התוספות בדף צ"ו ע"ב בד"ה אפילו, וכן בדף קי"ב ד"ה תרי, וכן פסק הרא"ש והרשב"א, דאם יסחט החלב מהבשר באופן מוחלט יחזור להיתרו (ודוגמא לזה נביא בהמשך לדברינו) אמנם שיטת הר"ן בסוף פרק כל הבשר, דאף שנסחט כל החלב באופן מוחלט עדיין הבשר נשאר באיסורו.

וקודם שנבאר מחלוקת הר"ן והתוספות יש להקדים ולשאל על דברי הר"ן מדוע אם יסחט החלב מהבשר באופן מוחלט ישאר באיסור, והלא סו"ס אין בשר וחלב מעורבים, ומאי שנא מ'צמר ופשתים', דאם נפרד הצמר מהפשתים הכל מותר, ומדוע בב"ח אף שנסחט החלב מהבשר באופן מוחלט עדיין נשאר באיסורו.

ונראה לבאר דהנה גילתה לנו התורה 'איסור' בשר וחלב בלשון 'בישול', שהרי לא נאמר לא תאכל בשר וחלב, אלא לא **תבשל** גדי בחלב, והנה המושג 'בישול' הוא עניין של עירוב טעמים, שע"י שמבשלים בשר וחלב הטעמים מתערבים זה בזה, חזינן שהתורה אסרה עירוב בשר וחלב יחד.

ועדיין יש לחקור האם מה שהתורה גילתה לנו עירוב 'בשר וחלב' הוא רק בחלות האיסור, כלומר בכדי שיחול האיסור 'בשר וחלב' בעינן שהבשר והחלב יתבשלו ויתערבו יחד, אבל אין העירוב תנאי בעצם האיסור אלא בכדי שיחול האיסור בעינן עירוב, אבל לאחר שנתערב, למעשה נגמר הענין שהתורה אסרה אלא כל שהבשר והחלב נפגשו כבר חל האיסור.

או דלמא שהתורה גילתה לנו ב'לא תבשל' שזהו מושג של עירוב טעמים שזהו תנאי באיסור שכל שהבשר והחלב מעורבים ישנו איסור, וכל שאינם מעורבים אין איסור וזהו הנלמד מ'לא תבשל' היינו עירוב טעמי חלב ובשר. ובמילים פשוטות, האם התורה אסרה את המפגש הראשוני בין הבשר לחלב, וזהו למעשה האיסור, ועירוב בשר וחלב הוא רק ה'חלות' בכדי שיחול האיסור גרידא, או שנאמר שהעירוב הוא תנאי תמידי, ולא רק בחלות העירוב.

דלפי"ז ביאור הדברים כך: התוספות ס"ל דכיון שהתורה אפקיה בלשון 'לא תבשל', שזהו גילוי לעירוב טעמים, ממילא סובר שהתורה אסרה את ה'תערובת' וזהו תנאי בעצם האיסור, שאם אין תערובת אין איסור בשר וחלב, ולכן כל עוד שנשאר חלב, שם 'תערובת' ישנו כאן, אבל לאחר שנפרד באופן מוחלט חוזר הבשר להיתירו שהרי אין תערובת.

משא"כ הר"ן ס"ל דהגילוי של התורה ב'לא תבשל' שזהו גילוי לעירוב טעמים זהו רק 'בחלות של האיסור', היינו שבכדי שיחול, בעיני עירוב של הבשר והחלב, אבל אין העירוב תנאי בעצם איסור בשר וחלב, ולכן סובר שלמעשה התורה אסרה להפגיש 'בשר וחלב' וכן להפגיש חלב בבשר, והעיקר בכונת התורה הוא, לאסור בשר שנפגש בחלב, וכן חלב שנפגש בבשר, אבל אין האיסור 'תערובת' של בשר וחלב, ולכן סובר שאם יסחט החלב מהבשר באופן מוחלט, ישאר הבשר באיסורו.

וקצת אפשר לדייק כדברי הר"ן מלשון הפסוק: לא תבשל 'גדי בחלב', ולא כתוב גדי 'עם' חלב, דשמעינן מכאן, שהאיסור הוא על בשר שהיה בחלב ועל החלב שהיה בבשר.

ואם כנים דברינו שפיר, לא דמי 'איסור בשר וחלב' לכלאים צמר ופשתים, דהתם כתיב צמר ופשתים 'יחדיו' שיש גילוי מפורש, שרק כאשר הצמר

והפשתיים 'יחדיו', וביותר מדוייק שלא כתוב בשר 'עם חלב' אלא בשר 'בחלב', דשמעין שפיר שהאיסור הוא על בשר שנפגש בחלב, ולכן אף אם יסחט נשאר באיסור.

ועפ"ז, נראה לבאר גם את מחלוקת רבינו אפרים והתוס', דרבינו אפרים ס"ל כסברת הר"ן דאיסור בשר וחלב הוא להפגיש את הבשר בחלב וממילא גוף הבשר נהפך לגוף האיסור וכמ"ש בלשונו הטהור 'הלכך הבשר עצמו' נעשה איסור, ולכן סובר דדין חתיכה נעשית בבילה שייך רק בבשר בחלב, שאין זה איסור תערובת ואין אחד אוסר את חבירו אלא עצם המפגש אסור, ולכן שפיר אמרינן שהבשר אסור בעצמותו, משא"כ בשאר איסורים שזהו מושג של אוסר ונאסר. ממילא עירוב הטעמים זהו תנאי בעצם האיסור, לכן אין לדמות דין חנ"נ של בשר וחלב לשאר איסורים שזהו שני מושגים שונים זמ"ז ולכן אין דין חנ"נ בשו"א.

משא"כ התוספות ס"ל דגם בבשר וחלב, תערובת הטעמים זב"ז זהו תנאי בעצם האיסור, ושפיר דמי לשאר איסורים, ששם ודאי הנבילה תנאי בעצם האיסור ושפיר גוזר בשר וחלב לשאר איסורים, ואף דהר"ן גופיה ס"ל דאף בשאר איסורים אמרינן חנ"נ, שזהו ליתא דבשר וחלב ולכן ס"ל דאף בשאר איסורים אם יפרד האיסור לגמרי גם ישאר האיסור, וזהו גזירה בעלמא, אבל רבינו אפרים פליג משום דלא מסתבר ליה שבשאר איסורים יהיה חנ"נ אף באופן שיסחט כל האיסור ממנו, ולכן לא גוזר בב"ח לשאר איסורים.

ג.

ובמחלוקת הר"ן והתוספות שהבאנו לעיל, באופן שיסחט החלב מהבשר באופן מוחלט אם ישאר עדיין באיסור או לא, מצינו מחלוקת הש"ך והט"ז, דהש"ך ס"ל כשיטת הר"ן, והט"ז כשיטת התוספות כמו שיתבאר בעה"י.

דהנה בסימן ק"ה סעיף ז' פסק השו"ע, הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון 'נבילה', ובשר וחלב, עכ"ל. (והנידון הוא לענין חתיכה חמה בלא רוטב, שנגעה בחתיכה אחרת) וסובר השו"ע דרק חתיכה האסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר וחלב, יכולה לאסור חברתה בלא רוטב, אבל חתיכת היתר שבלעה איסור אינה יכולה לאסור חברתה, דקיי"ל דאין בלוע יוצא בלא רוטב, ולכן אם האיסור הבלוע לא יוצא, אין החתיכה עצמה יכולה לאסור, דקיי"ל אין הנאסר גדול מן האוסר.

והנה בהא שכתב השו"ע 'כגון בשר וחלב', הביא הט"ז שם ס"ק י"ג דברי הרש"ל שהקשה על השו"ע דהא בשר שבלוע בו חלב, גם לא יאסור דהא הבלוע לא יוצא ואיך הבשר עצמו יאסור בשר אחר, והרי הבשר נשאר ללא חלב כלל והוא היתר, ולכן ביאר דכונת השו"ע במה שכתב 'כגון בשר וחלב', הכונה שבשר חם נגע בגבינה שבזה יש איסור, אבל בשר שבלוע בו חלב לא אוסר.

אמנם הש"ך שם ס"ק י"ז האריך בנידון זה, והסיק דאף דקיי"ל דאין בלוע יוצא בלא רוטב, מ"מ לאחר חיבורן של הבשר והחלב נחשב הבשר גופו של איסור ואוסר אף בלא החלב.

חזינן להדיא שהש"ך והט"ז נחלקו בדברי הר"ן והתוספות, דהט"ז ס"ל כשיטת התוס' והש"ך כסברת הר"ן (אלא שלפ"ז צ"ע קצת מדוע הש"ך שם הביא פוסקים אחרים ולא הביא דברי הר"ן שהבאנו).

ובפמ"ג כתב שהש"ך והט"ז אזלי לשיטתייהו, דהנה השו"ע בסימן צ"ב סעיף ג' כתב, כשנאסרה אותה חתיכה ונתבשלה עם אחרות צריך לשער נגד כולה, וכתב הט"ז ס"ק ז' דזהו דוקא שנתבשלו הבשר והחלב יחד, אבל אם נצלו לא, דהא אין בלוע יוצא בלא רוטב, אמנם הש"ך סתם ולא פירש,

וזהו משום דאזיל לשיטתו דאין חילוק בין בישול לצליה, דאף בצליה אוסר
בשר שבלוע בחלב משום שנהפך לגופו של איסור, וכ"כ הפמ"ג בסימן צ"ב
ס"ק ב', וכ"כ בפתיחה להלכות בשר וחלב סוף ד"ה ולפי"ז, וכן בסימן ק"ה
ס"ק י"ז.

וביותר יש לדייק מלשונם הטהור של הש"ך והט"ז, בסימן צ"ב סעיף ד'
במש"כ השו"ע, לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה אלא בבשר וחלב, וכתב
הט"ז ס"ק ט"ו וז"ל הטעם משום דכל חדא באפי נפשיה שרי, וכי איתנהו
בהדי הדדי אסור הלכך הבשר אסור, וכו' כ"כ התוס', וביאור דבריהם כיון
שבשר וחלב אין שום איסור ניכר וכו' על כן כל התערובת הוי גוף האיסור
שזהו האיסור האמור בתורה 'עירוב' בשר וחלב עכ"ל הטהור של הט"ז.

ולכאורה דברי התוס' מבוארים ומה היה הצורך לט"ז לבאר דבריהם, וצ"ל
דהט"ז בא לבאר דלא תטעי לפרש דמה שכתב התוס' הלכך הבשר אסור,
שנעשה גופו של איסור, דזהו לשונו של רבינו אפרים לכן נקט לשון
'שהבשר עצמו אסור', מ"מ בא לפרש שזהו מכח איסור תערובת של
הבשר וחלב, וזהו שסיים הט"ז שכל התערובת הוי גוף האיסור שזהו
האמור בתורה 'עירוב בשר וחלב', לכן הטריח הט"ז לבאר עצמו.

משא"כ הש"ך שם ס"ק י' כתב בפשטות כלשון רבינו אפרים, הלכך הבשר
אסור ולא פירש דזהו איסור בתערובת וזהו כדברינו, שהש"ך והט"ז נחלקו
בסברת הר"ן והתוספות.

.ד

ובדעת הרמב"ם, כתב הפמ"ג בפתיחה להלכות בשר וחלב, דס"ל כשיטת
הש"ך דהא כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות מאכלות אסורות, הלכה א' אפר
של בשר וחלב, אסור בהנאה והוא מן הנקברים, ע"כ. ומה שסובר שיש

איסור הנאה, משמע דאף שהחלב נפרד מהבשר, מ"מ עדיין נשאר באיסורו דהא ע"י שנשרף נפרד ממנו כל החלב.

אמנם הכרתי והפלתי סימן פ"ז אות ב', סובר דאפר של בב"ח אסור בהנאה רק מדרבנן. אמנם המעיין בפני יהושע בפסחים דף כ"ז יראה דס"ל דאפר בב"ח אסור מדאורייתא, ואפר של חמץ מדרבנן עיי"ש.

ודע דאף דהפמ"ג הוכיח מהרמב"ם שאפר של בב"ח אסור מדאורייתא, מ"מ זהו דוקא לענין 'הנאה' בלבד, אבל לענין אכילה כבר הסיק הפמ"ג בסימן ק"ג בשפ"ד ס"ק ב', שכל אוכל שנפסל מאכילת אדם שרי באכילה מדאורייתא, ואפילו אפר של בשר וחלב, וכן כתב בחו"ד סימן ק"ג סק"א, ודלא כהכרתי והפלתי לאסור אף באכילה וחילוק זה בין אכילה להנאה מוזכר בפמ"ג סימן צ"ב ס"ק ד' עיי"ש.

אמנם עצם ראיית הפמ"ג מהרמב"ם אפשר לדחות ולומר, דהרמב"ם מיירי באוכל שנתקלקל, ומה שכתב 'אפר' זהו לשון מושאל, דהא לא מוזכר ברמב"ם לשון שריפה, ומיירי באוכל שקברו באדמה, וכ"כ הפמ"ג שם.

ועוד אפ"ל דמי יימר שאם נשרף הבשר נחשב כאילו החלב נפרד לגמרי, דהרי ידוע שבחלב ישנו אחוזה שומן גדולים, ואפשר ששומנים אלו לא מתאדים אלא נשרפים כמו שענינו רואות שכאשר חלב נשרף בתוך כלי נשאר בו אפר חלב, משא"כ כאשר מים מתאדים לא נשאר אפר בתוך כלי, ובעל כרחך שהחלב נשרף ולא כולו מתאדה.

ולפי"ז אין ראייה מהרמב"ם שסובר כשיטת הש"ך וכ"כ ביד יהודא סימן צ"ד ס"ק ט"ו בארוך, שדוחה את ראיות הפמ"ג מהרמב"ם ופוסק להלכה דאם נפריד החלב מהבשר באופן מוחלט דשרי כשיטת הרש"ל ודלא כהש"ך, והפמ"ג פסק כהש"ך, וכמו שהוכיח מהרמב"ם.

ואפשר ליישב דעת הפמ"ג דסובר דאף שהשומן נשרף ולא כולו מתאדה, מ"מ הטעם שנבלע בבשר הוא בלא ממשות, וזה באמת מתאדה וגם מה שנשאר חשיב כ'יבש ביבש' כמו קמח בקמח וכדומה.

וכמו שכתב הכר"ו דכל נטל"פ יש לו דין של יבש ביבש וכל שנשרף חשיב שהשמנונית מונחת לצד הבשר, ושפיר הוכיח הפמ"ג מהרמב"ם דס"ל כהש"ך, וכדרך זו פסק גם הפר"ת סימן ק"ה אות י"א, אבל במנחת יעקב כלל כ"א סק"א, ובכר"ו סימן ק"ה אות י"ד, והיד יהודא והפר"ח ס"ל דאי יפרד החלב מהבשר באופן מוחלט שרי.

ה.

ולאחר שביארנו שדעת הש"ך מוכרעת כדעת הר"ן, דאף אם יסחוט החלב מהבשר באופן מוחלט עדיין נשאר הבשר באיסורו, עמדתי ואשתומם בדברי מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, שכתב להדיא בספרו 'אור לציון' תשובות א חלק יו"ד סימן ג', שלדברי הש"ך אם יפרד החלב מהבשר באופן מוחלט יחזור הבשר להיתרו, ונביא מתו"ד וז"ל: ואפ"ל דהנה יש לחקור הא דחתיכה נעשית נבילה בב"ח ואפילו אפשר לסוחטו אסור, האם משום דחיישינן שמא לא יצא כל החלב שבו ולכן אסור ואם נמצא איזה מציאות שנפריד את החלב מן הבשר כולו, לא רק טעמו אלא אף גופו של איסור יפרד ממנו ויעמוד כל אחד בפני עצמו כמו שהיה קודם שנתערב האם יהיה מותר דהשתא אין בו כלל, או נאמר דכיון שכבר נאסר מדאורייתא והו"ל חתיכת איסור אף אם נפריד ממנו את החלב מ"מ כיון שנאסר מהתורה אינו יכול לחזור להיתרו הראשון עכ"ל.

ולכאורה דבריו תמוהים דהא הש"ך בסימן ק"ה ס"ק י"ז סובר שהבשר אוסר את חברו, דאף דקיי"ל דבלוע אינו יוצא בלא רוטב, והוי כמו שאליהו בא ואמר דליכא איסורא כאן כלשונו הטהור של המהרא"י הביאו הש"ך

שם, ובכל זאת ס"ל להש"ך לאסור, חזינן להדיא דס"ל לש"ך דאף אם יסחט החלב מהבשר אסור, וכמו שמוכיח הפמ"ג בכמה מקומות שהש"ך והט"ז לשיטתם בכמה מקומות, וזה איפכא מדברי הגרב"צ זצ"ל.

ובישוב דברי רבינו הגרב"צ זצ"ל אפשר לומר, שכל דברי הש"ך דאם יפריד החלב מהבשר ישאר הבשר באיסורו זהו רק בבשר שנתבשל בחלב, שנאסר מדאורייתא אבל בשר שנאסר מחלב מדרבנן, כגון בדרך מליחה, וכבישה וכדומה, באופן כזה אם יפרד החלב מהבשר באופן מוחלט שפיר מודה הש"ך שיחזור הבשר להיתרו, וכך מובא בחוות דעת סימן צ"ב ס"ק ה' שאף שהש"ך סובר בסימן ק"ה שהבשר עצמו נהפך לאיסור אף ללא החלב, מ"מ כ"ז רק בדרך בישול אבל בכבוש מודה שחוזר להיתרו, וכיון שהגרב"צ זצ"ל מיירי על דברי הש"ך בסימן פ"ז ס"ק ל' שמיירי בדין 'מעמיד' שבעינן שיהא איסור מחמת עצמו, וכיון שלא מיירי בדרך בישול בזה לא חשיב איסור מחמת עצמו, ולכן לא קשיא מידי על דברי הגרב"צ זצ"ל.

אמנם אף לפי דרכינו עדיין לא העלנו ארוכה גמורה לדברי הגרב"צ זצ"ל שהרי בדבריו כתב 'שכיון שנאסר מדאורייתא' וכפל לשונו בזה, א"כ קשה שהרי בדאורייתא הש"ך אוסר.

ואין ברירה אלא לומר ש'תלמיד טועה' כתב זאת, ומוכרח להוסיף בדבריו את החילוק בין בב"ח שנאסר מדאורייתא או מדרבנן, ובאמת שכאשר פגשתי את הגרב"צ זצ"ל לפני כמה שנים, אמר לי שכונתו לענין איסור דרבנן בלבד, (וצריך להאיר עיני המו"ל של ספרי הגרב"צ זצ"ל להגיה טעות זו).

והנה אף שהבאנו לעיל דהש"ך סובר דבשר שנאסר מחלב שלא בדרך בישול לא חשיב איסור מגופו כמו שמשמע בסימן פ"ז ס"ק ל' לענין

מעמיד, מ"מ עדיין יש להסתפק האם לגבי מעמיד סובר כך, או גם בכל איסור דרבנן.

והנה אף שביארנו שהש"ך מודה בבשר וחלב שנאסר מדרבנן שלא היו איסור מגופו, עדיין צריכים אנו להבין מהו החילוק, והלא אם סובר שבשר וחלב שנאסר בבישול מדאורייתא חשיב איסור מגופו מהיכי תיתי שלא נאמר דגם בשר וחלב שנאסר שלא בדרך בישול שגופו יאסור, דהרי נאסר אטו דאורייתא, וכשם שסובר הר"ן דחנ"נ בשאר איסורים דחשיב איסור מגופו, כיון שנאסר אטו חנ"נ דבשר וחלב, א"כ גם בבשר וחלב גופיה שנאסר שלא בדרך בישול גם נאסור את גופו, שהרי אסרוהו אטו בשר וחלב שהוא בדרך בישול.

ובאמת דיש לבאר, שכל מה שהש"ך סימן פ"ז ס"ק ל' סובר שבב"ח דרבנן לא היו איסור מגופו, זהו רק לענין חשיבות איסור 'מעמיד' שרק לענין זה בעינן איסור מגופו ממש, אבל לענין שאר הדינים חשיב איסור מגופו אף בב"ח שנאסר מדרבנן.

ואכן בעזה"י ראיתי שבביאור הבנת הש"ך נחלקו גדולי האחרונים כמו שיבואר.

דהנה בגליון המהרש"א סימן פ"ז, כתב דהש"ך סובר דבכל בב"ח שנאסר מדרבנן לא חשיב איסור מגופו, וכ"כ בחו"ד סימן פ"ז ס"ק ג', וכ"כ בסימן צ"ב ס"ק ה', אמנם בהשגות הגרע"א על דברי החו"ד שם, הביא דברי המנחת יעקב כלל מ' סק"י בשם האיסור והיתר, שבשר וחלב דרבנן לא חשיב איסור מגופו אא"כ נאסר ע"י בישול, וכן משמע ברשב"א ובר"ן, ומובא בסימן ק"א בב"י שם, וסיים הגרע"א וז"ל: ונלע"ד אין ראייה מהש"ך סימן פ"ז ס"ק ל' דכל דבריו איירי במעמיד עיי"ש.

וכן מדוייק בלשונו הטהור של הש"ך שכתב בתחילה דאף בב"ח דאורייתא לא חשיב איסור מגופו לענין מעמיד, ודוקא באיסור נבילה מחמת עצמו ממש היו מעמיד, הרי אף דלענין חתיכה הראויה להתכבד חשיב איסור מגופו מ"מ לענין מעמיד קיל יותר, וע"ז הוסיף וכתב הש"ך, דאפילו אם נאמר דבב"ח ע"י עירויו היו גם לענין מעמיד איסור מגופו, מ"מ על ידי כבוש ומליחה לא היו מעמיד דכ"ז לענין מעמיד בלבד.

ובפרט די ש פוסקים דס"ל דמעמיד בטל, לכן סמכינן עליה כסניף להתיר אבל בחר"ל שפיר היו חתיכה הראויה להתכבד.

ועוד שמעינן מדברי הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל בספר אמרי יושר ס"ב סימן מ"ו, שהשואל רצה לדון בבשר וחלב דרבנן דאין לו דין חתיכה הראויה להתכבד, והשיב לו דאף דבב"ח דאסור מדרבנן חשיב איסור מגופו, וכמ"ש בפתיחה להלכות בב"ח, וכ"כ בפמ"ג בסימן ק"א מש"ז ס"ק ג', אבל בחתיכה הראויה להתכבד, דאיתא במשנה פרק השוכר שבשר וחלב דרבנן ליתא דאורייתא א"כ כמו בב"ח דאורייתא היו איסור מגופו, א"כ הוא הדין דרבנן. אמנם בשו"ת המהרש"ם ח"ג סימן ק"ו, כתב כדברי החו"ד סימן צ"ב ס"ק ה' דאף דחתיכה הר"ל ס"ל לש"ך דלא היו איסור מגופו.

לסיכום הענין: ברוב הפוסקים משמע דס"ל להש"ך שחשיב איסור מגופו אלא דמ"מ אפשר לדחות דבאמת סוברים כדעת הש"ך דהוי איסור מגופו כל עוד שהם יחד אבל לאחר שנפרדו אפשר דלא גזרו ליתא דבב"ח, אלא דמ"מ חזינן דאין לתלות דין מעמיד לשאר איסורים ודו"ק.

א.

והנה אותה המחלוקת שישנה בין התוספות והר"ן לענין חנ"נ בבשר וחלב, אי חשיב איסור מגופו ממש או לא, נחלקו גם לענין חנ"נ בשאר איסורים אי חשיב איסור מגופו או לא, דהתוס' דף ק"ח ע"ב בשם הר"י סוברים דבשאר

איסורין אמרינן אין הנאסר גדול מן האוסר ואם לגבי האוסר הוי מין בשאינו מינו, אף דלגבי החתיכה הנאסרת ונעשית נבילה הוי מין במינו בטל בשישים אפילו לרבי יהודה דס"ל דמין במינו לא בטל, אמנם הר"ן בס"פ כל הבשר לענין דבר שיש לו מתירין ס"ל דחתיכת היתר שנאסרה מאיסור מסויים, נחשבת אותה חתיכה כאיסור מחמת עצמו וחשיב לענין דבר שיש לו מתירין כמין במינו ואסור, דחשיב כאיסור מחמת עצמו ממש. שמעין מדברי הר"ן דס"ל דחתיכה שנאסרה הוי כאיסור מחמת עצמו ממש, וגדול הנאסר מן האוסר.

וצריך להבין דברי הר"ן דאי חשיב כאיסור מחמת עצמו ממש, א"כ מדוע לענין חתיכה הראויה להתכבד קי"ל שחתיכת היתר שנאסרה מנבילה לא הוי כאיסור מחמת עצמה ובטילה בשישים וכך כתב הר"ן בסוף פרק גיד הנשה¹ וז"ל: שלא אמרו בחתיכה שאינה בטילה אלא באסורה מחמת עצמה אבל אם נפל איסור בחתיכה ונתן בה טעם אע"פ שחתיכה נעשית נבילה בטלה בשישים או ברוב לפי שאין האיסור שבה ראוי להתכבד בו לפני האורחים עב"ל.

ולכאורה אי חשיב איסור מחמת עצמו מדוע לא הוי חתיכה הראויה להתכבד?

ונראה לבאר בעה"י דחלוק יסוד דין חתיכה הראויה להתכבד, משאר הדינים, כפי שנבאר בעה"י.

דהנה בכל דיני ביטולים איכא שני דינים: א. ביטול דיני האיסור. ב. ביטול מציאותו של החפצא דהוי כאינו. וכיון דהא דחתיכה הר"ל לא ביטלה היינו

¹ עמ' 72.

מצד חשיבות הדבר שאינו מתבטל למבטלו, בעיני ששמו של הבשר הוא יגרום את סיבת האיסור ולא להיפך.

וביאור הדבר כך: דבכל דיני חתיכה הראויה להתכבד הגורם לאיסור שלא יתבטל הוא שמו של החפץ כפי שנבאר דבנבלה שמו של הבשר הוא הגורם לאיסור, שכיון שהבשר אינו זבוח, ממילא חל שם נבילה וממילא השם של החפץ והשם של האיסור הוא דבר אחד ממש, וכן באיסור בשר וחלב האיסור נובע משמו של החפצא, דכיון שהחפצא שמה 'בשר' זה הגורם שהאיסור לא יתבטל, משא"כ בחתיכת היתר שקיבלה מנבילה אף שנאסרה כולה מ"מ אין שם חתיכת ההיתר גורם את האיסור, דאדרבא מפני שמו של הבשר זו הסיבה להתיר, אלא שהאיסור רובץ על בשר שהוא היתר, ומקבל את דיני הנבילה, אבל לא שמו של הבשר גורם את האיסור, וכיון שכן שפיר מובן דדוקא בנבילה ובשר וחלב לא בטיל מפני שחשיבותו של החפצא לא בטלה מחמת חשיבותו, וממילא 'שם בשר' נמצא, וזה מונע שאיסור נבילה לא יבטל, וכן בבשר וחלב כיון שהשם של החפצא שמו בשר והוא חשוב, זה הגורם שאיסור בב"ח לא יבטל.

משא"כ בחתיכת היתר שהאיסור שחל על החתיכה גורם את האיסור שפיר בטל, דבחתיכה הר"ל לא השם של האיסור הוא המונע שלא תתבטל אלא שמה של החפצא שהיא חשובה היא גורמת לאיסור שלא יבטל, וכיון שכן שפיר בטלה החתיכה טעם נבלה דאף שמקבלת את כל דיני הנבילה ממש, מ"מ בעיני שהשם של החפצא הוא יגרום את האיסור ולא להיפך.

ובזה מובן לשונו הטהור של המהרא"י מובא בש"ך סימן ק"ה ס"ק י"ז וז"ל: דחתיכה הראויה להתכבד אינו אלא בשורשו של האיסור ולא נאסר עכ"ל. וביאור דבריו לפי מה שכתבנו דבעיני דהאיסור יהא 'משורשו' של האיסור

קובץ הערות שערי גאולה

זוהו רק כאשר השם של האיסור נובע משמו של החפצא, 'והוי כחדא
מילתא' ורק אז חשיב חתיכה הר"ל ודו"ק בזה.

הערה בדברי קצות השלחן

הרב מאיר מאירי שליט"א

ראש הכולל

בדין האוכל פת ממולאת בפירות ומטוגנת

בשיעור קביעות סעודה

א.

כתב אדה"ז בסדר ברכה"נ (פ"ב סעי' י"ב), וז"ל: עיסה שבלייתה עבה כעיסת לחם גמור המתגלגלת בידיים וטגנה במחבת בשמן או שאר משקין ושומן

[הכוונה שטיגן רק במעט שמן (או שאר משקין) דאז מקרי טיגון ולא בישול. כי אם משימים לתוך הקדרה הרבה שמן הרי זה כמין בישול גמור ומברך במ"מ ומעין ג' לעולם כמ"ש בסוף הסעיף]

י"א שאין הטיגון במחבת מוציאה מתורת לחם גמור הואיל והמשקה שבמחבת הוא דבר מועט והעיסה הייתה בלייתה עבה תחילה וה"ז כאילו נאפית בתנור ומברכין עליה המוציא וברהמ"ז בכזית.

ויש חולקים ואומרים שדין הטיגון כדין הבישול וכמו שיתבאר. וכן עיקר.

ומ"מ, אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה¹... יש להחמיר² שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה של לחם גמור. ואפי' היא ממולאת, כל שאינה

¹ ובמוסגר כותב אדה"ז שאין זה ספק של תורה ממש, כי מה"ת יוצא י"ח בברכת מעין ג', רק שכיון שמשה רבינו תיקן ברכת הזן בברכה בפ"ע, ראוי להחמיר בספקה כעין ספק של תורה.

² עי' בהערה הקודמת, שלשון אדה"ז במוסגר הוא: ראוי להחמיר.

ויש לציין שכאן לא כתב **שבעל נפש** יחמיר לעצמו כמו שכתב בס"ט לגבי פת הבב"כ שיש מח' אם פת שנלושה במ"פ הוי פת הבב"כ, ומעיקר הדין יש להקל כהדעה שהוי פת הבב"כ, ורק **בעל נפש** יחמיר לעצמו לאכלה בתוך הסעודה. ולכאו' היה אפ"ל, ששם מיירי כשאינו אוכל כדי שביעה שאין זה ספק של תורה, ולכן רק בע"נ יחמיר לעצמו. משא"כ כאן שאוכל כדי שביעה שזה ספק של תורה, הרי שכ"א יש לו (או עכ"פ ראוי לו) להחמיר.

ולפ"ז, אם אוכל פת שנלושה במ"פ כדי שביעה, לכ"א יש להחמיר. אך זה קשה, שהרי בסעי' י"ג מביא אדה"ז מח' לגבי פת שפוררה בידו לפירורים פחות מכזית ובישלם ולא הלך מהם תואר לחם בבישול, האם פקע מהם דין לחם, או שלא פקע כיון שלא הלך מהם תואר לחם. וכתב שספק ברכות להקל, אך בע"נ יחמיר שלא לאכול כדי שביעה הלך בתוך הסעודה.

ולפי הנ"ל יקשה, שכיון שזהו ספק של תורה, הרי לכאו' לכ"א יש להחמיר. ולהוסיף: בסעי' י"ב כתב שהעיקר הוא כהדעה המקילה שטיגון לאו כאפיה. ואעפ"כ כתב שבכדי שביעה יש להחמיר – ומשמע אפ"ל למי שאינו בע"נ. ואילו בסעי' י"ג לא כתב שהעיקר כהדעה המקילה, ואדרבה, הדעה המחמירה הובאה בסתם, והדעה המקילה הובאה כ"י"א". רק שכתב שספק ברכות להקל. ואעפ"כ כתב שרק בע"נ יחמיר בכדי שביעה.

אמנם, בסעי' ט"ו, שם הביא ג"כ את דין הפירורים הנ"ל, ושם הוסיף שאם לש את הפרושים ולא הלך מהם תואר לחם ואח"כ בישלם והלך מהם תואר לחם – לכו"ע מברך עליהם במ"מ (אפ"ל בקביעות סעודה). ואח"כ כתב שאם לא הלך מהם תואר לחם בבישול – יש להחמיר שלא לאכול כדי שביעה כי אם בתוך הסעודה. והרי באופן זה, המקרה שווה למקרה שבסעי' י"ג (והחילוק בין סעי' י"ג לסעי' ט"ו הוא רק שבסעי' ט"ו חזר ולש מהם עיסה, והנ"מ היא כשבלישה הלך מהם תואר לחם (שאז לכו"ע פקע מהם דין לחם), או אפ"ל לא הלך בלישה, אך הלך בבישול (שאז ג"כ לכו"ע פקע מהם דין לחם). ואפ"ל אם לש ודיבקם עד שיש בהם כזית) אך אם בלישה לא הלך תואר לחם, וגם בבישול לא הלך, ה"ז בדיוק כמו בסעי' י"ג שבישלם מבלי ללושם), ששם כתב **שבע"נ** יחמיר בכדי שביעה, וכאן כתב **שיש** להחמיר – ומשמע אפ"ל מי שאינו בע"נ.

ואולי י"ל (על הקושי בין סעי' י"ג לסעי' ט"ו), שבסעי' ט"ו מדבר באופן שלש ודיבקם עד שיש בהם כזית, ולכן, אף שפסק שם שאי"ז נחשב ללחם, אם הלך מהם תואר לחם בבישול, אך אם לא הלך תואר לחם בבישול, שאז חזרנו למח' שבסעי' י"ג, הרי שכאן מתווספת הדעה שכיון שנדבקו בלישה לכזית נחשבים ללחם. וכדעה זו פסק אדה"ז בשו"ע, אלא שאדה"ז כאן חזר בו מפסק זה, ואף לא הביא דעה זו. אך עכ"פ ראויה דעה זו בשביל לגרום שהחומרא שלא לאכול בכדי שביעה היא לכ"א, ולא רק לבע"נ.

אך צ"ע אם אפ"ל כן, כיון שאדה"ז לא הזכיר כלל דעה זו כאן. ובכל אופן, עדיין צ"ע הקושי בין סעי' י"ב לסעי' י"ג. (וכן מסעי' ט').

ממולאת בפירות וכיוצא בהם אלא בגבינה ומטוגנת בחמאה... או בבשר
ומטוגנת בשומן כו'. עכ"ל.

והקצוה"ש העתיק הלכה זו בסימן מ"ח ס"ט.

ובבדי השלחן ס"ק כ"א מדייק ממ"ש אדה"ז "כל שאינה ממולאת בפירות
וכיו"ב" זז"ל: ומשמע דאם ממולאת בפירות א"צ להחמיר ורשאי לאכול

ולהעיר עוד שבסוף סעי' י"ג כתב ש'בטיגון יש להחמיר בכל ענין. ושם הטעם הוא,
כמבואר בחידושי הצ"צ (ויבא לקמן בפנים), שאף שאין זה ספק תורה, אך יש שם ב' דעות
להחמיר.

אלא שלא מוכרח שם לומר שכוונת אדה"ז שכ"א צריך להחמיר, כי כתב זאת בהמשך
למש"כ שבעל נפש יחמיר לעצמו בבישול כשאכל כדי שביעה. וא"כ אפ"ל שמה שממשיך
שבטיגון יש להחמיר בכל ענין (אף בפחות מכדי שביעה) קאי גם על בע"נ שהזכיר קודם.
אך בסוף סעי' ט"ו כ"ג כתב שבטיגון יש להחמיר בכל ענין, ושם לא הזכיר לפנ"כ בע"נ
דוקא. (אא"כ נימא שכיון שסעי' ט"ו נכתב בהמשך לסעי' י"ג ששם הזכיר להדיא בע"נ,
הרי שגם בסעי' ט"ו הכוונה לבע"נ, ואדה"ז לא חש להאריך). וצ"ע.

ואולי י"ל, שבכך שלפעמים כותב אדה"ז שבע"נ יחמיר, ולפעמים כותב סתם ש'טוב'
יש להחמיר, מלמדנו שכ"א ראוי לו להיות בע"נ.

וזה מתאים לסיפור [בספר רשימות דברים (חיטריק) עמ' 86] שפעם א' נסע אדה"ז
בענייני הכלל והצטרף אליו חסיד אחד. וראה אדה"ז את אותו חסיד אוכל פת שנילושה
בשאר משקין (ולא היה בה מילוי של מיני מתיקה) ומברך במ"מ. ואמר לו הרי כתבתי
(בפ"א ה"ט*) שאין לאכול פת כזו אלא בתוך הסעודה (אא"כ יש בה מילוי מיני מתיקה).
וענהו החסיד: הרי שם כתוב 'בע"נ יחמיר לעצמו', ואיני בע"נ. וא"ל אדה"ז: אם ידעתי
שאינך בע"נ, לא לקחתי אותך לנסוע עימי. [אולי אפ"ל שאותו חסיד סבר ש'בעל נפש' זו
הגדרה ליחידי סגולה (אולי צדיקים שאין להם יצה"ר, וכאילו הם בעלי נפש אלוקית בלבד)
ואדה"ז הסביר שכל אדם צריך להשתדל להיות 'בעל נפש' (שגם בינוני שיש לו נה"ב
ויצה"ר, הוא 'בעל נפש' - שמשליט את הנה"א)].

* בספר הנ"ל ציינו לפ"ב הי"ג. אך שם מיירי לגבי פת שפיררה לפתיתים פחות מכזית
ובישלם ולא הלך מהם תואר לחם, וכתב שם אדה"ז שיש להחמיר שלא לאכול מהם כדי
שביעה אלא בתוך הסעודה.

ואילו כאן מיירי שהחסיד אכל מיני מזונות שאין בהם מילוי (ולאו דוקא כדי שביעה). וזה
כתוב בפ"א ה"ט.

אפי' כדי שביעה³ (ולברך במ"מ ומעין ג'). וקשה, דהא אפי' בממולאת פירות שהיא פת כיסנין, מ"מ האוכל כדי שביעה צריך המוציא וברהמ"ז... וצ"ל דכיון שיש כאן ב' שינויים בעיסה: א' – שהיא ממולאת בפירות. ב' – שהיא מטוגנת. בזה יש לסמוך על האומרים שטיגון כבישול וא"צ המוציא וברהמ"ז אפי' אוכל כדי שביעה. וכמו בבבליה רכה וטיגנה במשקה דסעי' ח'⁴ שאפי' בקבע [סעודתו עליה] אינו מברך המוציא. עכ"ל.

ובסברתו יש קושי הבנה. שהרי כאשר אוכל בצק **שנאפה** בתנור שבביתו עבה הממולא בפירות כדי שביעה וקביעות סעודה, מברכים המוציא, כמ"ש בסדר ברכה"נ שם סעי' ז'. והטעם בזה, כמ"ש שם (במוסגר): "שאז [כשאכל שיעור קביעות סעודה] העיסה היא עיקר שסועדת הלב". ואין סברא ודיעה כלל לברך עליה מזונות בכה"ג.

וא"כ קשה: הרי כשאוכל פת (שאינה ממולאת בפירות) מעיסה עבה **מטוגנת** (ולא אפויה) כדי שביעה וקביעות סעודה, פסק אדה"ז דאף ש"יא שטיגון הוי כבישול ולא ירד על העיסה תורת לחם, מ"מ כיון דהוי ספק דאו' יש להחמיר ולחוש להאומרים דטיגון הוי כאפיה ולברך על לחם אחר. וא"כ איך יצטרף זה שהעיסה ממולאת בפירות לברך במ"מ, והרי האוכל פת **אפויה** מעיסה הממולאת בפירות בשיעור קביעות סעודה, ברכתה המוציא. ומצד מה נצרף את היות העיסה ממולאת בפירות כדי לברך במ"מ, הרי גם

³ כוונתו (לא רק כשאכל כדי שביעה, אלא) אפי' כשאכל בקביעות סעודה (ד' ביצים ויותר), כך מובן ממה שמסיים (כמובא לקמן בפנים) "כמו בבבליה רכה וטיגנה דסעי' ח'" – שהרי שם מיירי אפי' שקבע סעודה. וכן מוכח מלשונו בסק"ל: כתבתי בסקכ"א שעיסה הממולאת בפירות וטיגנה במעט משקה א"צ להחמיר שלא **לקבוע סעודה** עליהם.
⁴ הכוונה לסעי' ח' בקצוה"ש (ומקורו בסדברכה"נ סעי' י"א).

מצד היותה ממולאת בפירות ברכתה המוציא, כיון שאוכל בקביעות סעודה^{5,6,7}.

ומה שרצה לדמות לבלילה רכה שטיגנה במשקה, אינו דומה.

שהרי שם הטעם שמותר לאוכלה אפי' בשיעור קביעות סעודה ולברך מזונות, אין זה משום צירוף של ב' דעות (הדעה שטיגון לאו כאפיה עם עוד דעה לקולא), אלא שכיון שהעיסה רכה, כו"ע מודים שטיגון לאו כאפיה. שרק עיסה עבה, כבר ירד עליה שם עיסת לחם בלישה, לכן י"א שאף שטיגנה ולא אפאה, חשיבא לחם. אך עיסה רכה אינה נחשבת לעיסת לחם, ולכן כו"ע מודים שאם טיגנה, אינה נחשבת לחם. ולכן רשאי לאכול אפי' בקביעות סעודה, ולשבוע, ולברך במ"מ.

⁵ אולי אפי"ל, שגם הקצוה"ש לא התיר אלא באכל (ד' ביצים אך) פחות מו' ביצים, וצירף כאן את הדעה שקביעות סעודה הוא רק בו' ביצים לדעה שטיגון הוי כבישול. או אפי' אכל ו' ביצים אך פחות מחצי עשרון – וצירף הדעה שקביעות סעודה הוא רק בחצי עשרון (הדעות הובאו בסדר ברכה"נ פ"ב ס"ב). אך מסתימת דברי הקצוה"ש משמע שהתיר כל קביעות סעודה – אפי' חצי עשרון.

⁶ לכאול היה אפי"ל דסברתו היא, שכל המח' אם טיגון כאפיה או לא הוא רק בעיסה שאינה ממולאת בפירות, אך בעיסה הממולאת בפירות, כו"ע מודים שטיגון לאו כאפיה. וכמו שמצינו בעיסה רכה שלכו"ע טיגון לאו כאפיה, ולכן כתב אדה"ז שאפי' קובע עליהם סעודה מברך במ"מ. וזהו שציין הקצוה"ש לסעי' ח' ששם כתב דין עיסה רכה. אך לא משמע כך מלשונו כלל. שהרי כתב: 'בזה יש לסמוך על האומרים שטיגון כבישול'. מבואר שגם בזה יש מח' אם טיגון כבישול או כאפיה, רק שמכיון שיש ב' שינויים בפת, יש לסמוך על המקילים.

⁷ באמת שהקצוה"ש עצמו כתב על חידושו 'וצ"ע'. ואח"כ כתב להציע לשנות את הסדר בדברי אדה"ז, שמהתיבות "ואפי' היא ממולאת" עד ומטוגנת בשמן" מקומם למעלה – בהדעה הסוברת שטיגון כאפיה, ואפי' היא ממולאת כל שאינה ממולאת בפירות. (ובביאורי הרבי בסדברכה"נ אות ו', הרבי הציע אפשרות זו) ולפי"ז אכן אין הכרח לחידושו הנ"ל.

ובסקכ"ד ג"כ כתב את דבריו בלשון 'אפשר' וסיים 'וצ"ע'. אך בסק"ל כתב זאת בלשון החלטית, כנראה מפני ששם תירץ בזה קושיא נוספת בלשון אדה"ז. וראה לקמן בפנים, שלביאור הצ"צ שם, אין כלל מקום לקושיית הבדה"ש.

משא"כ בנדו"ד, שמיירי בעיסה עבה שטיגנה, הרי שיש כאן מח' אם טיגון כאפיה או לא, וא"כ מה מועיל זה שהעיסה ממולאת בפירות, הרי עיסה הממולאת בפירות אפוייה, כשאוכלה בקביעות סעודה, מברך המוציא.

ואולי היה אפ"ל שהקצה"ש לומד שהדין שעיסה רכה שטיגנה רשא לאכול ממנה בקביעות סעודה, זהו באופן שהבצק דק מאד לאחר הטיגון, ובזה יש להקל לאכול אפי' בקביעות סעודה בצירוף של ב' דעות.

דהנה, אדה"ז הביא בסעי' ו' שתי דעות באפיה כזו (-של בלילה רכה והבצק דק מאד אף לאחר האפיה⁸): לדעה ראשונה מברכים במ"מ ומעין ג' לעולם אף בשיעור קביעות סעודה. ולדעה שניה מברכים עליה המוציא וברהמ"ז בשיעור קביעות סעודה. ופסק אדה"ז שיש לחוש לדבריהם ולהחמיר לברך המוציא על לחם גמור בכה"ג.

אך בטיגון (לא אפיה) של בלילה זו (-בלילה רכה, והיא דקה אף לאחר הטיגון), שמתוספת הדעה דטיגון מקרי בישול ולא אפיה, והוי ספק ספיקא, שהרי בשני המקרים: א. אפיה של בלילה רכה שיוצאת דק לאחר האפיה. ב. טיגון (של כל עיסה), יש דיעה בכל א' מהם לברך מזונות לעולם (אפי' באכל כדי שביעה), אף שבכל מקרה לחוד אנו מחמירים, אך כאן ששני המקרים באים יחד, שפיר מצטרפות ב' הדעות יחד לברך מזונות לעולם.

ועפ"ז למד הקצה"ש שגם בנדו"ד – עיסה עבה הממולאת בפירות, שטיגנה, יש להקל אפי' בקביעות סעודה, ע"י צירוף ב' דעות.

⁸ ונקרא בלשון חז"ל 'טריתא' (ובלשוננו – בלינצעס).

אך מסתימת לשון אדה"ז נראה שהדין של עיסה רכה שטיגנה, שמברכים עליה במ"מ אפי' בקביעות סעודה, זהו בכל גווני, היינו (לא רק כשהפת יצאה דק לאחר הטיגון, אלא) אפי' כשהפת עבה קצת לאחר הטיגון, ובין אם העיסה הייתה רכה יותר מדאי ובין שלא הייתה רכה יותר מדאי⁹.

וממילא מוכרחים לומר שהטעם שאדה"ז היקל בעיסה רכה שטיגנה אינו מפני שיש כאן צירוף של ב' דעות. שהרי באפיה של עיסה רכה, אם יצאה עבה קצת לאחר האפיה, לכו"ע אם קובע עליה סעודה מברך המוציא וברכהמ"ז. כמ"ש אדה"ז בס"ו¹⁰. ורק אם אוכל פחות מקביעות סעודה, יש מח', דלדעה א' מברך במ"מ ומעין ג'. ולדעה ב' מברך המוציא וברכהמ"ז. כמ"ש אדה"ז שם¹¹. (ולהלכה החמיר אדה"ז לאכלה בתוך הסעודה אף בפחות משיעור קביעות סעודה¹²).

וא"כ, בעיסה רכה שטיגנה ויצאה עבה קצת לאחר הטיגון, אין כאן צירוף של ב' דעות להקל. ואילו מדברי אדה"ז נראה שבבליה רכה שטיגנה, בין שהיא רכה יותר מדאי ובין שהיא רכה סתם, ואפי' יצאה הפת עבה קצת, מברכים עליה במ"מ ומעין ג' בכל ענין – אפי' בשיעור קביעות סעודה.

ועוד, שבדברי אדה"ז מפורש שהטעם שעיסה רכה שטיגנה ברכתה במ"מ אף בקביעות סעודה, אינו מפני צירוף ב' דיעות, אלא מפני שלכו"ע בעיסה רכה טיגון לאו כאפיה.

⁹ וגם מדברי הקצוה"ש שהעתיק את דין בלילה רכה בסתם ולא כתב שמירי רק כשהעיסה יצאה דק לאחר האפיה, משמע שמירי בכל גוונא.

¹⁰ בתחילתו, בדין טרוקנין.

¹¹ בסוף הסעיף. בשם 'יוש מחמירים'.

¹² כמ"ש שם: 'וטוב לחוש לדבריהם שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה'.

דהנה בסעיף י"א כתב, זז"ל: וכן מיני עיסה שבלילתן רכה ונטגנו במשקה... אם אוכלן שלא בתוך הסעודה מברך לפניהם במ"מ ואחריהם מעין ג'. ואפי' שבע מהם ואפי' אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה... לפי שמכיון שמתחילה הייתה בלילה רכה ואח"ז נטגנו במשקה אין עליהם תורת לחם כלל **לדברי הכל**. עכ"ל.

ובסעי' י"ב ממשיך זז"ל: אבל עיסה שבלילתה עבה כעיסת לחם גמור המתגלגלת בידיים וטגנה במחבת בשמן או שאר משקין... י"א שאין הטיגון במחבת מוציאה מתורת לחם גמור הואיל ומשקה שבמחבת הוא דבר מועט [לאפוקי מבישול] והעיסה הייתה בלילתה עבה תחילה וה"ז כאילו נאפית בתנור ומברכין עליה המוציא וברהמ"ז בכזית. ויש חולקין ואומרים שדין הטיגון כדין הבישול... וכן עיקר. ומ"מ אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה יש להחמיר שלא לאכול כי אם בתוך סעודה של לחם גמור. עכ"ל.

חזין דכשהעיסה **המטוגנת** לא הייתה בלילה עבה כעיסת לחם, ברכתה במ"מ ומעין ג' גם בכדי שביעה ושיעור קביעות סעודה **לדברי הכל**.

ולא דומה לעיסה עבה הממולאת בפירות שבזה מיירי קצוה"ש, שאם נאפית, כשאוכל בשיעור קביעות סעודה צריך לברך המוציא לכו"ע, כי אז העיסה היא העיקר שסועדת הלב¹³. ואין מקום לומר שכשהיא מטוגנת יש צד נוסף להקל שטיגון הוי כבישול, לברך במ"מ גם בשיעור כדי שביעה¹⁴.

¹³ כנ"ל מאדה"ז בס"ז. ולא שהחמיר בגלל צירוף של ב' דעות כשאוכל כדי שביעה שהוא ספק דאו'.

¹⁴ אולי היה אפ"ל שהקצוה"ש סובר, שכל המח' אם טיגון כאפיה או לא הוא רק בעיסה שאינה ממולאת בפירות, אך בעיסה הממולאת בפירות, כו"ע מודים שטיגון לאו כאפיה.

ב.

והנה על יסוד קולא זו שחידש כאן, מיקל גם להלן בבדי השולחן;

בס"ק כ"ד מקיל בקרעפֿלך וקוגל שטיגנום, שאף שאם לש את העיסה עם רוב **מים**, יש להחמיר שלא לאכול שיעור קביעות סעודה אלא יברך המוציא על כזית לחם גמור, דיש דעה שטיגון הוי כאפיה (ולא כבישול), מ"מ אם לש את העיסה עם רוב **מי פירות**, אפשר דאין להחמיר בכך ורשאי לקבוע סעודה ולברך במ"מ ומעין ג'¹⁵.

וכנ"ל שמצרף סברת פת הבאה בכיסנין (לפי הדעה שפת הבב"כ היא עיסה שנלושה רוב מי פירות¹⁶) לסברא שטיגון הוי כבישול, ולהקל לברך במ"מ אף בקביעות סעודה.

וכמו שמצינו בעיסה רכה שלכו"ע טיגון לאו כאפיה, ולכן כתב אדה"ז שאפי' קובע עליהם סעודה מברך במ"מ. וזהו שציין הקצוה"ש לסעי' ח' ששם כתב דין עיסה רכה. אך לא משמע כך מלשונו כלל. שהרי כתב: 'בזה יש לסמוך על האומרים שטיגון כבישול'. מבואר שגם בזה יש מח' אם טיגון כבישול או כאפיה, רק שמכיון שיש ב' שינויים בפת, יש לסמוך על המקילים.

ואכן, אין סברא לומר שבעיסה עבה הממולאת בפירות לכו"ע טיגון לאו כאפיה. כיון שעיסה עבה זו עיטת לחם. וזה שהיא ממולאת בפירות זו רק סברא לומר שאין דרך לקבוע עליה סעודה, אך אם אוכל כשיעור קביעות סעודה – מברך המוציא. וא"כ למ"ד דטיגון כאפיה בעיסה שאינה ממולאת בפירות, ה"ה בממולאת בפירות.

¹⁵ בזה (-בעיסה **שנלושה** במ"פ) היה אולי אפ"ל, דהנה הדעה שסוברת שזה נחשב פת הבב"כ זהו מטעם "שאינה עשויה לקביעות סעודה" (כלשון אדה"ז בס"ז) א"כ אפ"ל שלדעה זו אפי' אם אוכלה בקביעות סעודה בטלה דעתו ומברך מזונות (ורק לגבי עיסה **הממולאת** בפירות כתב אדה"ז שאם קבע סעודה, אזי העיסה היא העיקר שסועדת הלב). אך זה נסתר ממש"כ אדה"ז בס"א: "אא"כ אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה" [שאז מברך המוציא וברכה"ז] וקאי על פת הבב"כ. שלדעה הא' זוהי פת שנלושה במ"פ.
¹⁶ הדעה הא' בסדר ברכה"נ פ"ב ס"ב.

וכן בס"ק ל' מיקל לגבי קניידלאך שטיגנם, שאף שאם לשן ברוב מים לכתחילה אין לאכול מהם בשיעור קביעות סעודה (כי אם בתוך הסעודה), מ"מ אם לשן ברוב מי פירות – רשאי לקבוע עליהם סעודה ולברך במ"מ.

ורוצה להביא סייעתא לקולא זו מדיוק בדברי אדה"ז בסדר ברכה"נ שם סעי' ט"ו גבי קניידליך. וז"ל אדה"ז: [ש]אין עליהם תואר לחם אפוי מברך עליהם במ"מ ומעין ג' לעולם. ואפי' לא נתבשלו אח"כ בקדרה אלא טיגנם במשקה להאומרים שטיגון אינו כאפיה וכן עיקר כמו שנתבאר למעלה.

וכתב ע"ז בבדה"ש וז"ל: והנה לא סיים אדמו"ר כאן להחמיר בטיגון שלא לקבוע סעודה על הקניידליך אפי' הלך מהן תואר הלחם בלישה... ונראה הטעם לזה לפי שלא כל הקניידליך שוים [כי יש שנלושו במי פירות] כעין מ"ש בסקב"א שעיסה הממולאת בפירות וטיגנה במעט משקה א"צ להחמיר שלא לקבוע סעודה עליה, הכא נמי בקניידליך שנלושו בשומן ומי ביצים עד שהלך מהן תואר הלחם ונעשו כעיסה חדשה שכבר יש להם תורת פת כיסנין מעיקר הדין... לכן אין להחמיר בטיגון שלא לקבוע סעודה עליהם. עכ"ל.

והנה בכל דוגמאות אלו יש את אותו קושי כמ"ש לעיל. שהרי אפי' לדעה שפת שנלושה במ"פ, הוי פת הבאה בכיסנין¹⁷, הרי גם על פת הבב"כ צריך לברך המוציא בשיעור קביעות סעודה, ואיך תצטרף דעה זו שהוי פת הבאה בכיסנין לדעה שטיגון הוי בישול להקל אפי' באכילה כדי שביעה ושיעור קביעות סעודה, והרי האוכל עיסה עבה שנטגנה בשיעור שביעה וקביעות סעודה אנו מחמירים לאכלה בתוך סעודה של לחם גמור, כנ"ל.

*

¹⁷ דעה הא' בסדברכה"נ סעי' ז'.

ולהסביר יותר את הקושי בחידוש דינו הנ"ל של הקצוה"ש, יש להקדים, דהנה בשו"ע אדה"ז בסי' קס"ח ובסדר ברכה"נ פ"ב עולה שיש שני מיני עיסות שברכתן במ"מ; הסוג הראשון מוגדר בסי' קס"ח סעי' ח' וז"ל: אבל **מיני לחמים**... שאין דרכם של רוב בני"א לקבוע סעודתם עליהם אין מברכים עליהם... רק במ"מ וברכה אחת מעין ג' **א"כ אכל שיעור כו'**. עכ"ל.

והסוג השני מוגדר במ"ש אדה"ז שם סעי' י"ח וז"ל: אבל אם יש בה [במחבת] משקה, אפי' אוכל מהם שיעור קביעות סעודה, מברך במ"מ ומעין ג' לפי **שלא הייתה עליהם תורת לחם מעולם** לא בשעת לישתם כיון שבלילתם רכה ולא בשעת אפייתם כיון שנטגנו במשקה ואין לחם אלא האפוי ולא מטוגן. עכ"ל.

היינו שהסוג הראשון הוא מיני **לחמים**, רק שאין דרך לקבוע עליהם סעודה. ובזה אמרינן שבכל מיני צרופים ירדו מדרגת לחם שרגילים לקבוע עליו, לדרגת לחם שאין רגילים לקבוע עליו שמברכים עליהם במ"מ¹⁸ א"כ אכל כשיעור קביעות סעודה שמברך המוציא.

¹⁸ וכמו שכתב הקצוה"ש (בבדה"ש ס"ק י"א) שתי דוגמאות בזה. וז"ל: א. שאם עירב בלישה מי פירות מעט ותבלין מעט שבצירוף . . . נשתנה טעם העיסה הרבה מאד עד שאין דרך רוב בני"א לקבוע סעודה עליהם ברכתה במ"מ.
ב. ולולי דמסתפינא אמינא שאם עשו 'עוגות יבשות' [היינו עוגות שכוססין אותם] ובתוך הלישה עירבו גם תבלין ומי פירות באופן שנרגש . . . אע"פ שאין רוב נגד המים, בזה יש להקל גם לדעת אדמו"ר בסידור . . . [אך בע"נ יחמיר]. עכ"ל.

אבל הסוג השני אין עליו תורת לחם שלכן מברכים עליו במ"מ לעולם. וזה באופן (כדלעיל מסימן קס"ח): שהעיסה היא רכה, ואינה אפוייה 'שאין לחם אלא האפוי'¹⁹.

וא"כ קשה איך יועיל רוב מי פירות בעיסה עבה המתגלגלת בידיים, שעניינו שהיו לחם, רק שאין רגילות לקבוע עליו (והראיה שבשיעור קביעות סעודה מברכים עליו המוציא) להצטרף לסברא שטיגון הוי כבישול ולא כאפיה שאז לא הוי על העיסה תורת לחם כלל, ומברכים עליה במ"מ לעולם, גם בשיעור קביעות סעודה.

ג.

ונראה לי לבאר את לשונו של אדה"ז בסעי' י"ב: "כל שאינה ממולאת בפירות", באופן אחר ממש"כ קצוה"ש.

דהנה, אדה"ז הקדים לפנ"כ וכתב: ומ"מ אם אכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה...יש להחמיר שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה.

ואח"כ מסיים: ואפי' היא ממולאת, כל שאינה ממולאת בפירות וכיו"ב וכו'.

וכתב בבדה"ש ס"ק כ', על מ"ש אדה"ז כאן "כדי שביעה", וז"ל: ונראה שבדקדוק כתב כן. דכאן [-עיסה עבה שטגנה במעט משקה] שי"א שאפי'

¹⁹ אך עיסה עבה, והיא מבושלת – יש דעה בראשונים (ר"ת, טור) שנחשבת לחם והביא אדה"ז בשו"ע (סי' קס"ח, סעי' ט"ו) ובלוח. אך בסדר ברכה"נ לא הביא כלל דעה זו. אלא כתב בס"ב שאין עליה תורת לחם כלל.

אך אם היא מטוגנת – יש מח' אם טיגון כאפיה או לא. והעיקר שלא כאפיה. אך בספק של תורה יש להחמיר. כמ"ש אדה"ז שם.

אך עיסה רכה שהיא אפוייה – היא נכללת בסוג הראשון של מיני לחמים רק שאין דרך לקבוע עליהם סעודה, ולכן אם לא אכל כשיעור קביעות סעודה מברך במ"מ. כמ"ש אדה"ז בס"ה וס"ו.

במשהו יברך המוציא, על כן יש להחמיר כשאכל 'כדי שביעה' דהיינו אפי' פחות מד' ביצים אם הוא שבע שיברך המוציא על לחם אחר²⁰... אבל בטרייתא [-עיסה רכה מאד שנאפית דק] שהאומרים לברך המוציא היינו דוקא בקביעות סעודה [-רק בזה הם מחמירים. ולמקילים, גם בשיעור זה ברכתה במ"מ] אין להחמיר רק בקביעות סעודה ממש באופן שצריך לברך המוציא עליו לבדו [ואין צריך להחמיר לאכול בתוך הסעודה אם שבע בפחות מד' ביצים]. עכ"ל.

הרי שמדייק הבדה"ש דבעיסה עבה שטיגנה ואינה ממולאת בפירות וכד', אפי' אם אכל פחות מד' ביצים, שלדברי הכל אין זה שיעור קביעות סעודה, כדלקמן, אלא ששבע מאכילתו, יש להחמיר לאכול בתוך סעודה של לחם גמור. וכ"ש באכל יותר מד' ביצים ושבע, שאז כבר יש דיעות דמקרי שיעור קביעות סעודה, כמו שכתב אדה"ז בסעי' ב', שאז ודאי יש להחמיר שלא לאכול עיסה מטוגנת אלא בתוך סעודה.

נמצא שאדה"ז שכתב כאן "שלא לאכול כדי שביעה" כוונתו – לא רק בשיעור קביעות סעודה, אלא אפי' בפחות משיעור קביעות סעודה (ד- ביצים) ושבע.

²⁰ לכא' ו"ל גם לאידך גיסא – שרק אם שבע יש להחמיר לאכול בתוך הסעודה, אך אם לא שבע מאכילתו, אפי' אוכל ד' ביצים ויותר (כגון מי שמכיר בעצמו שאינו שבע אפי' מכמות כזו) מברך במ"מ. וכ"כ הרב אלאשולי בביאורו לסדברכה"נ אות קעב. והיינו שאע"פ שבס"א כתב אדה"ז שהאוכל פת הבב"כ בשיעור קביעות סעודה מברך המוציא וברכהמ"ז אפי' אם לא שבע, מפני שבטלה דעתו אצל כל אדם ששבעים בשיעור כזה, הנה זה רק בפת הבב"כ שאפאה. אך כאן שטיגנה, שהעיקר הוא כהדיעה שטיגון הוא כבישול, וצריך לברך מזומת, רק שאם שבע אנו חוששין לדיעה שטיגון הוי כאפיה כיון שהוא ספק של תורה, ה"ז דוקא כששבע באמת, שאז יש כאן ספק של תורה, אך כשלא שבע, אין כאן ספק של תורה, כי הסברא שבטלה דעתו אצל כל אדם היא מדרבנן ולא מה"ת.

ונראה שעפ"ז הסיק בבדה"ש אות כ"א שאם היא כן **ממולאת בפירות** מברכים במ"מ בכל ענין אף בשיעור קביעות סעודה (אף שלשון אדה"ז היא "כדי שביעה" ולא 'שיעור קביעות סעודה'). וזה הכריח אותו לחדש סברא, שסברת ממולאת פירות מצטרפת לסברת מטוגן כדי שתהיה ברכתה במ"מ תמיד.

אך י"ל שאדה"ז מיירי **רק** באופן שאכל (מהעיסה המטוגנת) **רק** כדי שביעה, אך פחות מד' ביצים. ובא להשמיע לנו את החידוש שאף בכה"ג יש להחמיר (אף שמזה מובן ממילא שיש להחמיר באכל יותר מכך – בכדי שיעור קביעות סעודה, כמ"ש קצוה"ש, אבל אדה"ז לא מדבר מזה כאן), ועל זה (-כששבע בפחות מד' ביצים) אומר "כל שאינה ממולאת בפירות" – כי אם העיסה ממולאת בפירות, ברכתה מזונות וא"צ לברך על כזית לחם גמור, כמו שיבואר הטעם לקמן. ואין בכונתו לומר שגם באוכל עיסה הנ"ל ממולא בפירות בכדי קביעות סעודה יש לברך במ"מ.

וראיתי שכדברינו כתב גם במראי מקומות של הרב לוין (סדברכה"נ שם אות נח) גבי ממולאת בפירות. וז"ל: שאז א"צ להחמיר אפי' כדי שביעתו, כל שלא אכל כדי קביעות סעודה (-שאז צריך לברך המוציא). עכ"ל.

והטעם לומר שאדה"ז מקיל לברך מזונות (על עיסה הממולאת בפירות שטיגנה) רק בכדי שביעה אך לא בשיעור קביעות סעודה (-ד' ביצים), הוא, ע"פ מה שביאר קצוה"ש באריכות בספרו שעורי תורה סימן ג' את המקור לכל השיעורים של קביעות סעודה שכתב אדה"ז כאן סעי' ב'. ולגבי מש"כ אדה"ז שם שאם אכל פת הבב"כ כדי שביעה, יש להחמיר לאכול בתוך הסעודה, אפי' אם אכל פחות מד' ביצים, ביאר הקצוה"ש, שאף שהלכה כרמב"ם דבטלה דעתו של השבע בשיעור כזה וצריך לברך במ"מ ומעין ג'.

אך אדה"ז חשש לדעת הראב"ד דלא אמרינן בטלה דעתו, ולכן פסק אדה"ז דאם שבע בשיעור כזה שיברך על לחם גמור תחילה.

אלא שזה דוקא בעיסה אפוייה הממולאת בפירות. שבזה, אם קבע סעודה מברך המוציא, ויש להחמיר שאם שבע, אפי' שאכל פחות משיעור ד' ביצים, לאכלו בתוך סעודה של לחם גמור. לחשוש לראב"ד שס"ל שלא בטלה דעתו. (כיון שיש כאן ספק של תורה).

אך בעיסה מטוגנת:

אם היא ממולאת בפירות (שהוי פת הבאה בכיסנין שברכתה במ"מ אם לא שאוכל שיעור קביעות סעודה שאז ברכתה המוציא): אם שבע בפחות מד' ביצים, יש שני צדדים להקל: א. להדיעה שטיגון הוי כבישול ברכתה במ"מ גם בקביעות סעודה. ב. אפי' לדיעה שטיגון הוי כאפיה, הרי כיון שזו פת הבב"כ, אין מברכים עליה המוציא אלא בקביעות סעודה. וכשאכל ד' ביצים זהו שיעור קביעות סעודה, שדרך העולם לשבוע רק בשיעור זה (ומעלה). ואם שבע בפחות מד' ביצים, להראב"ד חשיב שקבע סעודתו. אך להרמב"ם דעתו בטלה ולא מקרי קביעות סעודה. א"כ יש כאן ספק ספיקא²¹, ולכן הקיל אדה"ז לברך במ"מ.

אך אם אכל בשיעור קביעות סעודה – ד' ביצים ויותר, ושבע²², לצד שטיגון הוי כאפיה חייב לברך על עיסה זו המוציא וברכהמ"ז אף שהיא פת הבאה בכיסנין כמ"ש אדה"ז בסעי' ב'. (וכאן אין מקום לצרף דעת הרמב"ם, שהרי

²¹ אפשר להוסיף, שלהרמב"ם, שבטלה דעתו, הרי שלא רק שהוא סובר שאין כאן חיוב ברכת המוציא, אלא עוד זאת שלדעתו אין כאן גם ספק של תורה. כי לדעתו א"ז נחשב לשביעה שעליה נאמר בתורה "ואכלת ושבעת וברכת".

²² ראה הע' 20.

קבע סעודה) וישנו רק הספק שמא טיגון הוי כבישול ולכן יברך על לחם גמור תחילה.

ואם אינה ממולאת בפירות: אין לה דין פת הבאה בכיסנין אלא פת גמורה. רק שיש כאן ספק אם טיגון חשיב כאפיה. והעיקר כדעה שחשיב כבישול. ולכן מברך במ"מ. אך אם אוכל כדי שביעה, שיש בזה ספק של תורה, אף אם אוכל פחות משיעור ד' ביצים, צריך להחמיר ולברך על לחם גמור תחילה, כנ"ל. וכאן אין להקל ע"י צירוף דעת הרמב"ם (שהשבע בפחות משיעור קביעות סעודה בטלה דעתו), כי מח' הרמב"ם והראב"ד היא רק גבי פת הבב"כ, האם השבע ממנה בשיעור מועט בטלה דעתו או לא, אך כאן (שאינה פת הבב"כ) לצד שהוי כאפיה, גם על משהו צריך לברך המוציא ואפי' אינו שבע כלל.

לסיכום: קצוה"ש דייק ממ"ש אדה"ז בסבה"נ פ"ב סעי' י"ב: "ואפי' היא ממולאת כל שאינה ממולאת בפירות", שאם עיסה עבה עשויה ברוב מי פירות ונטגנה במשקה, ברכתה במ"מ לעולם אף בשיעור קביעות סעודה.

ולנו נראה שזה חידוש שקשה להבינו ואין לו יסוד בכללי ההלכה שכתב אדה"ז.

הסברנו את דיוק לשון אדה"ז באופן אחר, דמיירי רק באופן של שביעה ולא של קביעות סעודה. אך אם אכל פת הבאה בכיסנין מטוגנת בכדי שיעור קביעות סעודה (ד' ביצים ויותר) ושבע מכך, יש לו לברך המוציא על לחם גמור תחילה. וה"ה קוגל אטריות שנלוש במי ביצים (או רוב מי ביצים) שטיגנו, שיש להחמיר שלא לאכלו בשיעור ד' ביצים.

.ד

הנה עד כאן הסברנו דיוק לשון אדה"ז שכתב בסעי' י"ב: "כל שאינה ממולאת בפירות".

ועתה נבוא לבאר הדיוק הנוסף שדייק הבדה"ש בסק"ל בדברי אדה"ז בסעי' ט"ו.

ומתחילה נקדים, דבסעי' י"ג כתב אדה"ז שלחם שנמחה בבישול²³, כל חתיכה שהתפוררה בבישול עד שלא נשאר בה כזית, נתבטלה מתורת לחם, ואף אם נראה שיש עליה תואר לחם אינו חשוב תואר. ומברכים על הפרורים במ"מ אפי' אם קבע עליהם סעודה²⁴.

ואם לא התפורר בבישול, אלא שהאדם פיררו קודם הבישול לפירורין פחותים מכזית, ובשעת הבישול לא נתבטל מהם מראה לחם, לדעה א'²⁵ לא פקע מהם שם לחם, ומברך המוציא. ולדעה ב' – ע"י שפירם לפחות מכזית, פקע מהם שם לחם. ואפי' אם נדבקו ע"י הבישול ונעשו כזית. ומברך במ"מ (אפי' בקביעות סעודה).

²³ כלומר שמתחילה נאפה, ואח"כ בישלוהו. לאפוקי עיסה שלא נאפתה שנתבשלה, שאז אינה נחשבת לחם בכל אופן (אפי' יש בה תואר לחם ויש בה כזית ויותר). כמ"ש אדה"ז בסעי' י"ב.

²⁴ אך חתיכה שנשאר בה כזית, אפי' אין עליה מראה לחם – לא פקע ממנה דין לחם ומברכים עליה המוציא.

²⁵ וכתבה אדה"ז בסתם.

וכתב אדה"ז שספק ברכות להקל²⁶. אך אם יש עליהם תואר לחם²⁷ ואוכל כדי שביעה (שזהו ספק של תורה), בעל נפש יחמיר לאכלם בתוך הסעודה.

(ומשמע שאם לאחר שפיררם, נתבטל מהם תואר לחם ע"י הבישול, לכו"ע פקע מהם שם לחם ומברכים עליהם במ"מ, וכן מוכח בסעי' ט"ו²⁸).

וסיים אדה"ז: "ובטגון [כלומר אם לאחר שפיררם, לא בישלם אלא טיגנם] יש להחמיר בכל ענין".

וכתב הקצוה"ש (בדה"ש אות כ"ז) שמדברי הצ"צ (בחידושויו קצז, ד) נראה שכוונת אדה"ז, שאם פירר בידיו לפירורין פחותים מכזית, ואח"כ טיגנם, ועדיין יש עליהם תואר לחם²⁹, יש להחמיר "בכל ענין" – היינו לא רק אם אוכל כדי שביעה, אלא אפי' אוכל עראי³⁰, לאוכלו בתוך הסעודה³¹.

²⁶ היינו דאף שהדעה הא' היא סתם, ומשמע שהיא העיקר, מ"מ, כיון שספק ברכות להקל, חישיינן לדעת הי"א.

²⁷ אדה"ז לא הוסיף שגם נדבוקו בבישול ונעשו כזית. א"כ משמע לכאן שאפי' אם לא נדבוקו לכזית, לדעה א' לא פקע מהם דין לחם. ולכן יש להחמיר כדעה זו באוכל כדי שביעה.

²⁸ שכתב: 'ואם... בישלם בקדרה והלך מהן מחמת הבישול... מברך עליהם במ"מ ומעין ג' לעולם'.

²⁹ ולכאן אפי' לא נדבוקו בטיגון לכזית, כנ"ל בהע' הקודמת.

³⁰ אפי' אם אוכל משהו. וכן מבואר להדיא מדברי הצ"צ שיש להחמיר לא רק לענין ברכה אחרונה (שהיא בכזית דוקא) אלא גם לענין ברכה ראשונה שהיא בכל שהוא. (אולי י"ל שגם זה נכלל בלשון אדה"ז 'בכל ענין'). ויל"ע למה נקט בלשון 'עראי'.

ובביאורי הרב אלאשילי (הוצאת תשפ"ג) אות קצה (וכן באות ריח) כתב: "שאפי' כזית לא יאכל אלא בתוך הסעודה". וצ"ל אפי' פחות מכזית'.

(גם באות קטז - בסעי' ט' לגבי זה שבע"נ יחמיר שלא לאכול פת שנלושה בשאר משקין אלא בתוך הסעודה – כתב: אפי' אוכל כזית. וצ"ל אפי' אוכל פחות מכזית).

³¹ אך אם בטיגון הלך מהם תואר לחם, מברך במ"מ. שהרי כאן כבר אין ב' סברות לחומרא, דהגם דלסוברים דטיגון כאפיה, נחשבים ללחם, כמו שבאפיה לא אכפת לן מה

שאינן עליהם תואר לחם, אך הרי לסוברים דטיגון כבישול ולא כאפיה, פקע מהם שם לחם גם לדעה הא' בסעי' י"ג, שזה שוה להיכא שהלך מהם תואר לחם בבישול. ואם אוכל כדי שביעה – כתב בבדה"ש סקכ"ד וסק"ל שנראה שלדעת אדה"ז ראוי להחמיר לאכלם בתוך הסעודה, כיון שי"א שטיגון הוי כאפיה, והרי אם היה אופה פירורים אלו נחשב לחם אפי' אם אין עליהם תואר לחם, וא"כ ראוי להחמיר בספק של תורה. וכתב (בסקכ"ד) שלפ"ז, קוגל שעשוי מאטריות שנלושו במים, שטיגנם, יש להחמיר שלא לאכול מהם שיעור קביעות סעודה, לחוש להאומרים שטיגון כאפיה. וכתב שזה דלא כדעת דרך החיים שכתב (בסי' רי"ט) שאטריות מטוגנות, כיון שאינן עליהם תואר לחם, ברכתן במ"מ לעולם.

וכתב ע"ז בדה"ש: ומסופקני אם דעת אדמו"ר כן, דכאן [בסעי' י"ב] כתב מפורש על קרעפלאך מטוגנים להחמיר, ובסי' קס"ח, י"ז משמע דקרעפלאך מבושלים ואח"כ מטגנים אותם אין עליהם תואר לחם כמו לאקשין. וא"כ ה"ה נמי בלאקשין מטוגנים יש להחמיר. וסיים "וצ"ע". עכ"ד.

ויל"ע למה הוצרך להוכיח מקרעפלאך שאינן עליהם תואר לחם והוצרך להרחיק ולהסתייע מהשו"ע סי' קס"ח, הרי יש להוכיח ממש"כ אדה"ז כאן (בסדרברה"נ) בסעי' ט"ו שקניידלאך אין עליהם תואר לחם, ומברך עליהם במ"מ ומעין ג' לעולם. ואח"כ כתב שאפי' לא נתבשלו, אלא שטיגנם, מברך עליהם במ"מ להאומרים שטיגון אינו כאפיה. ומוכח שגם בקניידלך שאינן עליהם תואר לחם, יש מח' אם טיגון כאפיה או לא. וא"כ מבואר להדיא דלא כהדה"ח שכתב שבשאינן תואר לחם ברכתם במ"מ לדברי הכל. וא"כ ברור שלפי אדה"ז, יש להחמיר שלא לאכול מהם כדי שביעה לחוש להדעה שטיגון כאפיה.

ונראה, שהבדה"ש רצה להוכיח מקרפלאך ששם כתב אדה"ז במפורש להחמיר בכדי שביעה. משא"כ בקניידלאך שאינן עליהם תואר לחם לא כתב במפורש להחמיר ועי' לקמן בפנים שהבדה"ש כתב שהטעם שאדה"ז לא כתב במפורש שצריך להחמיר מפני שיש קניידלאך שנלושים בשומן. ואנו נכתוב שהטעם שאדה"ז לא כתב להחמיר מפני שסמך על מש"כ בסעי' י"ב. אך בכל אופן מפורש בדברי אדה"ז שיש מח' אם טיגון כאפיה גם בקניידלאך שאינן עליהם תואר לחם, דלא כמש"כ הדה"ח שלכו"ע על לאקשין מטוגנים שאינן עליהם תואר לחם מברכים במ"מ.

*

אלא שכל זה, באופן שהוא לש את הפירושים ועושה מהם כעין עיסה עבה, שבזה יש מח' אם טיגון כאפיה או לא. אך אם אינו לש את הפירושים אלא אוכלם כמות שהם, לכאן' היה אפ"ל שדינים כעיסה רכה שבזה לכו"ע טיגון לאו כאפיה (כמ"ש אדה"ז בסעי' י"א), ולפ"ז יהיה מותר לאכול מהם אפי' בקביעות סעודה.

אלא שזה נסתר מדברי אדה"ז כאן שכתב כאן (בסעי' י"ג) שבטיגון יש להחמיר בכל ענין, ומוכח שגם כאן יש דעה שטיגון כאפיה, שלכן החמיר אדה"ז בטיגון.

והטעם להחמיר בטיגון אפי' באוכל פחות מכדי שביעה (שאינן כאן ספק של תורה) – ביאר הצ"צ, כיון שיש כאן ב' דעות לחומרא: א. הדעה הא' בסעי' י"ב שטיגון דינו כאפיה (והרי אם אופה פירוין אלו, חל עליהם דין לחם גמור³²). ב. (אפי' להדעה שטיגון לאו כאפיה, הרי יש דעה -) הדעה הא' שבהל' זו - שכיון שהאדם פירר את הלחם (ולא נתפרר ע"י הבישול), לא פקע מהם דין לחם, אפי' אם בישלם (או טיגנם) אח"כ (אם לא הלך מהם תואר לחם בבישול)^{33, 34}.

והנה, הצ"צ עצמו ביאר זאת על דברי אדה"ז בסעי' ט"ו³⁵. (והבדה"ש כתב שגם בסעי' י"ג יש לפרש כך³⁶).

³² ואפי' פירוין שאבד מהם תואר לחם, ואפאן, חל עליהם דין לחם גמור. דבאפיה, נחשב לחם גם כשאין תואר לחם.

³³ ולהוסיף שדעה זו הובאה בסתם, א"כ משמע שהיא העיקר.
³⁴ קשה, דלכאוף אפי"ל גם להיפך – שיש כאן ב' צדדים לקולא: א. הדעה שטיגון לאו כאפיה (וכן עיקר). ב'. (אפי' למ"ד טיגון כאפיה, אך הרי יש גם את) הדעה הב' בסעי' י"ג שע"י שפירר את הלחם, פקע ממנו דין לחם.

ולאחר ההתבוננות נראה שא"ז נכון. כי למ"ד דטיגון כאפיה, א"כ אפי' את"ל שע"י שפירר את הלחם, פקע ממנו דין לחם, אך כיון שחזר וטיגנו נעשה כלחם חדש. וא"כ רק אם נסבור כהדעה דטיגון לאו כאפיה, וגם כהדעה הב' בסעי' י"ג שפקע ממנו דין לחם ע"י הפירור, נוכל להקל לברך במ"מ.

³⁵ שם מדבר אדה"ז ג"כ על דין הפירור הנ"ל (שפירורן בידו), אלא ששם מירי שלאחר שפיררו, חזר וגיבל אותם במים ועשה מהם כעין עיסה ובישלם.

ובשונה מסעי' י"ג שמיייר שבישל את הפרורים כמות שהם, ולא גיבלם. כ"כ הצ"צ קצ"ד. היינו, שבסעי' י"ג לאחר הפירור בישלם מבלי לגובלם, ולא הלך מהם תואר לחם בפירור ולא בבישול. ויש מח' אם פקע מהם דין לחם מחמת שפירר אותם (לפחות מכזית) וגם בישלם, או לא פקע מהם דין לחם (כיון שלא הלך מהם תואר לחם).

אך בסעי' ט"ו שפיררם (לפחות מכזית) ואח"כ גיבלם, אם ע"י הגיבול הלך מהם תואר לחם, לכו"ע פקע מהם דין לחם.

ועוד נתחדש שם, שאפי' אם לא הלך מהם תואר לחם בגיבול, אך הלך מהם תואר לחם בבישול לכו"ע ברכתם במ"מ, אפי' אם גיבלם ודיבקם עד שיש בהם כזית (וחזר בו ממש"כ בשו"ע שאם יש בהם כזית נחשבים ללחם וברכתם המוציא).

וז"ל אדה"ז בסט"ו: ולכן מה שנוהגים בפסח לכתוש המצות לפרורין דקין מאד וחוזרים וגובלין אותם במים חמים ובשומן ובמי ביצים ועי"ז נמוחו קצת ונעשו כעיסה, כשלשין ועושין אותן כעגולים (שקורין קניידליך או חרעמזליך³⁷) [ומבשלים אותם] ואין עליהם תואר לחם אפוי - מברך עליהם במ"מ ומעין ג' לעולם. [כלומר אפי' בקביעות סעודה]³⁸.

ומוסיף: ואפי' לא נתבשלו אח"כ בקדרה אלא טגנם במשקה, להאומרים שטיגון אינו כאפיה³⁹ וכן עיקר כמו שנתבאר למעלה [-בסעי' י"ב]. היינו שגם אם טיגנם - יש לברך במ"מ לפי הדעה שטיגון לא כאפיה, שהעיקר כמותה⁴⁰.

ואח"כ כותב: ואם [גיבלם ואח"כ בישלם ו] לא הלך מהן תואר לחם בלישתו, ובשלם בקדרה והלך מהן מחמת הבישול, אע"פ שיש בכ"א כזית ויותר, מברך עליהם במ"מ ומעין ג' לעולם [אפי' בקביעות סעודה] ולא אמרו שכזית לחם אפוי אינו מתבטל מתורת לחם בבישול אפי' אין בו תואר לחם אלא בכזית ראשון הנשאר קיים משעת האפיה, אבל לא בנתפרר ונחזר ונתחבר בלישה.

³⁶ ויל"ע למה הצ"צ לא כתב זאת כבר על סעי' י"ג, שם מובא דין זה בפעם הראשונה.

³⁷ - לביבות מפרורי מצה.

³⁸ שכיון שבטל מהם תואר לחם בגיבול, גם הדעה הא' שבסעי' י"ג מודים שפקע מהם דין לחם (אף שלא נתפררו בבישול אלא פיררן בידו), ולכן אם בישלם, לכו"ע ברכתם במ"מ. ואפי' בקביעות סעודה.

³⁹ ומשמע שאם אפאם, חזר עליהם דין לחם. וצ"ל שאע"פ שפקע מהם דין לחם בלישה כיון שבטל מהם תורת לחם, אך כיון שחזר ועשה מהם עיסה חדשה ואפאה, הרי יש כאן לחם חדש. (שבאפיה נחשב לחם אפי' כשאין תואר לחם. כנ"ל בהע' 32).

⁴⁰ מבואר מדבריו, שיש כאן מח' אם הטיגון הוא כאפיה או לא. ולפ"ז צ"ל שעיסה זו היא עיסה עבה ולא עיסה רכה. שהרי בעיסה רכה, כתב אדה"ז בסעי' י"א שלכו"ע טיגון אינו כאפיה. וא"כ לכו"ע יברך במ"מ.

ויש לברר במציאות ימינו, האם עיסת קניידליך היא עיסה עבה או רכה.

וממשיך: ואם לא הלך מהם תואר הלחם [לא בגיבול ולא] בבשול – יש להחמיר שלא לאכול **כדי שביעה** כי אם בתוך הסעודה.

(והיינו שכאן, לדעה הא' בסעי' י"ג, לא פקע מהם דין לחם (כיון שלא הלך מהם תואר לחם לא בגיבול ולא בלישה), לכן אע"פ שבישולם, אין הבישול מוציא מהם דין לחם, ומברך המוציא. אלא שלדעה הב' פקע מהם דין לחם כיון שפיררם לפחות מכזית ובישולם. ומברך מזונות. וספק ברכות להקל. אלא שאם אוכל כדי שביעה יש להחמיר כיון שהוא ספק של תורה, כמ"ש בסעי' י"ג.

ומסיים: ובטיגון יש להחמיר **בכל ענין** כמו שנתבאר למעלה (-סעי' י"ג).

וע"ז ביאר הצ"צ (את הביאור שהבאנו לעיל על סעי' י"ג): שהכוונה שאם לא הלך מהם תואר לחם לא בלישה ולא בטיגון, יש להחמיר שלא לאכול מהם "בכל ענין" – היינו (לא רק כדי שביעה⁴¹ אלא) אפי' עראי, כי אם בתוך הסעודה. (אע"פ שאין כאן ספק של תורה) כיון שיש כאן ב' סברות לחומר: א. הדעה הא' בסעי' י"ג שלא פקע מהם דין לחם ע"י הפירור (אפי' אם בישולם אח"כ). ב. אפי' להדעה שפקע מהם דין לחם, אך הרי חזר וטיגנם, והרי יש דעה שטיגון הוי כאפיה.

והבדה"ש הביא ביאור זה בשם הצ"צ בסקל"א. ומתחילה כתב (שם) לבאר דברי אדה"ז באופ"א: שאדה"ז חוזר כאן למש"כ לעיל – 'אם לא הלך מהן תואר הלחם בלישה, ובשלם בקדרה והלך מהן מחמת הבישול' שכתב שם אדה"ז שמברך במ"מ לעולם – אפי' בקביעות סעודה.

⁴¹ שהזכיר אדה"ז לפנ"כ.

וע"ז כותב ש"בטיגון יש להחמיר בכל ענין" – היינו שאם לא הלך תואר לחם בלישה, אפי' שהלך תואר לחם בטיגון, יש להחמיר שלא לקבוע סעודה עליהם⁴².

והטעם שיש להחמיר, כיון שבקביעות סעודה הוא ספק של תורה, ויש לחוש להדעה שטיגון הוא כאפיה (כמ"ש אדה"ז בסעי' י"ב)^{43, 44, 45}.

ולאחר הקדמה זו, נביא את דברי הבדה"ש בסק"ל.

שם מדבר על דברי אדה"ז שכתב באמצע סעי' ט"ו: 'ואפי' לא נתבשלו אח"כ בקדרה, אלא טיגנם במשקה, להאומרים שטיגון אינו כאפיה, וכן עיקר'.

⁴² אבל רשאי לאכול פחות מקביעות סעודה ולברך במ"מ. ודלא כפי' הצ"צ שיש להחמיר (כשלא הלך תואר לחם בטיגון) אפי' באוכל עראי.

⁴³ ובאפיה אפי' כשאין תואר לחם מברכים המוציא. כנ"ל בהע' 32. וה"ה בטיגון למ"ד דהוי כאפיה.

⁴⁴ וכתב הבדה"ש, דאפי' אם לש פתיתים אלו במ"פ, יש להחמיר בטיגון שלא לברך עליהם במ"מ בקביעות סעודה (אלא לאכלם בתוך הסעודה). ואין לומר דכיון שיש כאן ב' שינויים: א. שזו פת הבב"כ. ב. שהיא מטוגנת, שיהיה מותר לברך במ"מ אפי' בקביעות סעודה. זה אינו, דכיון שכאן לא הלך מהם תואר לחם בלישה, הרי שנשאר עליהם דין לחם [ואפי' לדעה הב' בסעי' י"ג שסוברת שאם פירר לחם לפחות מכזית, פקע ממנו שם לחם, זה דוקא כשבישלו אח"כ. אך אם לא בישלו, לכו"ע לא פקע ממנו שם לחם].

ולכן אפי' שחזר ולשן במ"פ, ה"ז כלחם עם מ"פ שהוא לחם גמור ולא פת הבב"כ. ולכן אם טיגנם, יש להחמיר שלא לאכול מהם קביעות סעודה, לחוש לדעה שטיגון כאפיה.

⁴⁵ וגם בסעי' י"ג לגבי פירורים שבישלם מבלי לגובלם, שכתב אדה"ז ש'בטיגון יש להחמיר בכל ענין' הביא הבדה"ש בסק"ז שי"ל שכוונתו שאפי' אם פיררם לפחות מכזית, ובטיגון הלך מהם תואר לחם, שיש להחמיר שלא לקבוע עליהם סעודה לחוש לסוברים שטיגון כאפיה, וממילא לא אכפת לן שהלך מהם תואר לחם בטיגון, כמו באפיה שגם אם הלך תואר לחם באפיה, הוי לחם.

ואח"כ הביא את הביאור הב', שכוונת אדה"ז להחמיר בפירורים שיש עליהם עדיין תואר לחם, שלא לאכול מהם אפי' עראי, מחמת שיש ב' סברות לחומר, ע"פ דברי הצ"צ בסעי' ט"ו.

ודייק בזה הבדה"ש, שבקניידלאך שהלך מהם תואר לחם בלישה, לא כתב אדה"ז שיש להחמיר בטיגון שלא לקבוע עליהם סעודה. ורק בסוף הסעיף – בקניידלאך שלא הלך מהם תואר לחם בלישה, כתב אדה"ז שיש להחמיר בטיגון בכל ענין⁴⁶, דהיינו שלא לקבוע סעודה עליהם (לפי פירושו).

והקשה, דלכאול לא מובן למה בקניידלאך שהלך מהם תואר לחם בלישה, לא סיים אדה"ז שיש להחמיר בטיגון שלא לקבוע סעודה. הרי אע"פ שהלך מהם תואר לחם בלישה, הרי לי"א שטיגון כאפיה נחשבים ללחם⁴⁷, וממילא אם קובע סעודה שהוא ספק של תורה, יש להחמיר, כמ"ש אדה"ז בסעי' י"ב.

וכתב הבדה"ש שי"ל שמה שכאן לא כתב אדה"ז שיש להחמיר שלא לקבוע סעודה, זהו מפני שלא כל הקניידליך שוין, שיש שנלושו ב(רוב) שומן ומי ביצים, וכיון שכאן הלך מהם תואר לחם בלישה, הרי שיש כאן עיסה חדשה שנלושה במ"פ, וה"ז פת הבב"כ, שאז אפי' אם טיגנה⁴⁸ רשאי לברך עליה במ"מ אפי' בקביעות סעודה. דמצטרפת הקולא של פת הבב"כ לדעה שטיגון הוי כבישול. וכמ"ש הבדה"ש לעיל בסקב"א.

משא"כ בסוף הסעיף (בקניידליך שלא הלך מהם תואר הלחם בלישה), הרי אע"פ שלש את הקניידלאך בשומן וכד', כיון שלא הלך מהם תואר

⁴⁶ היינו אפי' כשהלך תואר לחם בטיגון – לפי' הקצוה"ש.

⁴⁷ כנ"ל בהע' 42. אך לי"א שטיגון הוי כבישול, אינם נחשבים לחם כלל, שהרי מתחילה פקע מהם שם לחם בלישה כנ"ל בהע' 38. וא"כ ה"ז כעיסה שנתבשלה שאינה נחשבת לחם כנ"ל בהע' 23.

⁴⁸ ואצ"ל אם בישלה, שאז לכו"ע אינה פת.

לחם, ה"ז לחם גמור שהוסיפו לו שומן ואינו פת הלב"כ. ולכן יש לחוש לדעה שטיגון כאפיה⁴⁹. ע"כ תוכן דבריו.

והנה הרואה יראה שהשאלה של הבדה"ש [למה באמצע סעי' ט"ו לא סיים אדה"ז להחמיר בטיגון בכל ענין], היא רק לפי הביאור הא' שכתב בסקל"א. אך לפי הביאור של הצ"צ שהביא שם, אין מקום לשאלה זו.

דהנה, מה ששאל למה בסוף הסעי' כתב אדה"ז שיש להחמיר בטיגון ולפירושו הכוונה שלא לקבוע סעודה עליהם, ואילו לפנ"כ לא הזכיר זאת, הרי לביאור הצ"צ מש"כ אדה"ז ש'בטיגון יש להחמיר בכל ענין' הכוונה שאפי' אם אוכל מהם עראי יש להחמיר⁵⁰. ומטעם שיש כאן ב' סברות לחומרא, כנ"ל. משא"כ לפנ"כ – כשהלך תואר לחם בלישה, א"צ להחמיר בטיגון שלא לאכול עראי. שהרי אין כאן ב' סברות לחומרא (אלא רק דעה א' לחומרא – שטיגון הוי כאפיה). וא"כ לא שייך להקשות למה בסוף הסעי' כתב אדה"ז שיש להחמיר בכל ענין, ולא כתב זאת לפנ"כ. כי 'בכל ענין' שכתב בסוף הסעיף הכוונה אפי' בשיעור מועט. ואילו לפנ"כ, פשוט שאין להחמיר בשיעור מועט. רק בקביעות סעודה י"ל שאדה"ז מחמיר (לאכלם בתוך הסעודה).

ואדה"ז לא הוצרך לכתוב זאת כאן, כיון שכבר כתב זאת בסעי' י"ב. ובפרט, שכאן ציין לסעי' י"ב, שכתב 'להאומרים שטיגון אינו כאפיה, וכן עיקר, כמו

⁴⁹ ולא לקבוע סעודה עליהם.

⁵⁰ אם לא הלך מהם תואר לחם לא בלישה ולא בטיגון. ולא כפירוש הבדה"ש שמיירי כשלא הלך תואר הלחם בלישה, אך הלך בטיגון.

שנתבאר למעלה [-סעי' י"ב]. והרי שם סיים שאם אוכל כדי שביעה יש להחמיר^{51, 52}.

עוד יש להעיר בדברי הבדה"ש, שהתירוץ שתירץ ליישב דברי אדה"ז (ע"פ שיטתו בביאור לשון אדה"ז 'להחמיר בטיגון בכל ענין' – שלא לקבוע סעודה אפי' כשהלך תואר לחם, ודלא בביאור הצ"צ), לכא' הוא דוחק.

דמש"כ שכיון שלא כל הקנידליך שוין, שיש שנלושו בשומן וכד' שאז אם ניטגנו רשאי לקבוע עליהם סעודה, לכא' עדיין אינו מספיק לבאר למה

⁵¹ אלא ששם כתב 'כל שאינה ממולאת בפירות' ומשמע שאם ממולאת בפירות רשאי לאכול כדי שביעה. וא"כ ה"ה בקנידלאך שנלושו בשומן וכד'. אך כבר כתבנו ש"ל שרשאי לאכול רק כדי שביעה אך לא שיעור ד' ביצים שזו קביעות סעודה.

⁵² אלא שעדיין אפשר לשאול, הרי סו"ס בסעי' דידן כתב אדה"ז שאם בישראל, ולא הלך מהם תואר לחם לא בלישה וגם לא בבישול, יש להחמיר שלא לאכול כדי שביעה. (לחוש לדעה הא' בסעי' י"ג שפירור בידי אדם לא מפקיע שם לחם מהפירורים). וא"כ מדוע לא הזכיר גם כשהלך מהם תואר לחם בלישה, וטיגנם, שיש להחמיר כשאוכל בכדי שביעה (לחוש להאומרים שטיגון כאפיה).

ו"ל: אדה"ז כבר כתב בסעי' י"ב שיש לחוש לדעה שטיגון כאפיה כשאוכל כדי שביעה, ולא הוצרך לחזור ע"ז כאן. ובפרט שציון לשם.

אך כשלא הלך תואר לחם בלישה וגם לא בבישול, מלמדנו אדה"ז שיש להחמיר כשאוכל כדי שביעה, לחוש להדעה שהפירור לא מפקיע שם לחם.

ואע"פ שהוא כתב זאת כבר בסעי' י"ג, מ"מ י"ל שחזר ע"ז גם כאן מפני שבא לבאר את חילוקי הדינים של פירורים שחוזר ומדבקם בלישה ומבשלם. ומבאר שאם הלך מהם תואר לחם בלישה – ברכתם במ"מ לעולם [אפי' בקביעות סעודה]. וכן אם לא הלך מהם תואר לחם בלישה אך הלך בבישול – ג"כ ברכתם במ"מ לעולם. ורק אם לא הלך מהם תואר לחם לא בלישה ולא בבישול, אז יש להחמיר שלא לאכול כדי שביעה (כי אם בתוך הסעודה).

או באופ"א קצת: סעי' ט"ו בא בהמשך לסעי' י"ג, שהנושא בסעיפים אלו הוא דיני פירורי לחם. ולכן אדה"ז מתייחס גם בסעי' ט"ו למח' האם הפירור בידי אדם מפקיע שם לחם, בכך שחוזר וכותב שיש להחמיר בכדי שביעה לחוש לדעה זו (אף שכבר כתב זאת בסעי' י"ג). אך עניין הטיגון שהוזכר כאן, זהו הנושא של סעי' י"ב. ולכן אדה"ז לא חוזר ומפרט מה שכבר כתב שם שיש להחמיר בכדי שביעה, אלא מסתפק לציון לשם.

אדה"ז שתק ולא פירט שאם נלושו ברוב מים, יש להחמיר שלא לקבוע עליהם סעודה בטיגון.

שהרי אדה"ז כתב לפני"כ 'וגובלין אותם במים חמין ובשומן ומי ביצים'. א"כ מבואר שמערבבים בהם גם מים, וא"כ הול"ל שאם נלושו ברוב מים יש להחמיר.

ובפרט, שמש"כ אדה"ז שגובלין אותם בשומן ומי ביצים, כתב ע"ז הצ"צ (בחיידושים קצת), שלא דוקא, דה"ה אפי' במים בלבד. רק שהדרך להשתמש גם בשומן ומי ביצים כיון שאין טבע המים לדבק כ"כ⁵³. וא"כ דוחק לומר שאדה"ז לא הזכיר שיש להחמיר בטיגון בגלל שיש קניידליך שנלושים רק (או ברוב) שומן וכד'⁵⁴ 55.

⁵³ לפי ביאור הצ"צ נראה שמש"כ 'במים חמין ובשומן' הכוונה גם במים חמין וגם בשומן (או מי ביצים). שהרי לא נהוג ללוש רק במים חמין.

אך יל"ע, שבתחילת הסעיף כתב אדה"ז: 'שדיבקים יחד ע"י דבש או חלב או מרק'. ומשמע שמשתמשים לפעמים רק במרק שזה מים. וכנראה צ"ל שאמנם ניתן ללוש גם במים, רק שזה דורש יותר טירחה, ולכן אין נהוג להשתמש רק במים. ועפ"ז גם יובן מה שאדה"ז הזכיר 'מרק' בסוף הרשימה. (ולגבי הקניידלאך שהזכיר את המים חמין בתחילה, הרי שם כתב 'במים חמין ובשומן' והכוונה גם במים וגם בשומן, כנ"ל).

ומה שאדה"ז נקט 'מרק' שזה מי בישול של ירקות או בשר ולא נקט סתם 'מים', י"ל ע"פ דברי הצ"צ שאדה"ז דיבר בהוה, שרגילים ללוש בשומן וכד' שמדבקים יותר, ועד"ז י"ל דאין דרך ללוש במים סתם אלא במי של מרק כדי שהפתיתים יהיו טעמים יותר. אך יל"ע מדוע הצ"צ לא כתב דבריו כבר על תחילת הסעיף – במה שנקט אדה"ז שדיבקים ע"י דבש או חלב או מרק, ולא נקט רק מים.

⁵⁴ ונראה דהבדה"ש סובר שאדה"ז לא רצה להאריך כיון שיש אופנים שבהם ל"צ להחמיר. ודוחק.

⁵⁵ עפ"ז י"ל שהטעם שהצ"צ לא פירש כביאור הא' בבדה"ש סקל"א, משום שלפירוש זה יקשה קושיית הבדה"ש מדוע לא כתב אדה"ז שיש להחמיר כשהלך תואר לחם בלישה שלא לקבוע סעודה. ולא ניחא ליה בתירוץ הבדה"ש, שהוא דחוק, כנ"ל בפנים.

בעניין עלי תה אם דינם כתבלין

הרב מאיר מאירי שליט"א

ראש הכולל

א.

בספר שבת כהלכה¹ כותב וז"ל: 'לענ"ד מהצ"צ משניות (דף מ"א הטור הב') מוכח במפורש שדינו (של התה) כדין התבלין (שא"צ להחמיר בכ"ש) שכתב שם בלימוד הזכות על אלו שמערים מכ"ר על עלי תה בשבת – אע"פ דלמעשה אסור לנהוג כן ח"ו², מ"מ כיון דר' יהודה מתיר ליתן **תבלין** אף בכ"ר . . ע"כ גם לרבנן אפשר אין להחמיר בעירו. עכ"ל.

ממש"כ שמוכח במפורש שדין התה כדין התבלין, והדגיש תיבת 'תבלין' בדברי הצ"צ, נראה כוונתו שרואים בדברי הצ"צ 'מפורש' שכשבא לדון בדין התה, דן בדין בישול תבלין בכללות, וא"כ תה הוא בכלל תבלין.

אך לא נראה לי לומר פירוש כזה בדברי הצ"צ. דהנה הצ"צ דן שם בדין הנהגים לערות ביום שב"ק חמין מכ"ר הטמון בתנור על טייא חדש שלא נתבשל מע"ש, שחכם א' כתב לו שיש למחות בידם כי יש איסור בישול בזה בלי פקפוק, והצ"צ ממליץ שא"צ למחות בידם.

ומשמע שלא דן שם האם יש בזה החומרא של קלי הבישול, (שהרי לא הזכיר שם כלל חומרא זו), שנוכל לדייק מדבריו איזו התייחסות להקל

¹ פ"א ביאורים סקנ"א.

² שהרי אנן קי"ל דעירו מבשל כ"ק כמ"ש בשו"ע סימן ש"ח ס"י (ובנו"כ), ובשו"ע בסעיף י"ט.

בטייא מצד זה. אלא כל השקו"ט בדבריו היא לחפש צדדי היתר **מה"ת** ע"מ להמליץ שא"צ למחות בנוהגים כן.

דהנה, חומרת קלי הבישול היא משום ספק שמא גם כ"ש מבשל דברים רכים ושמא גם זה הוא דבר רך, כמ"ש אדה"ז בסעיף י"ב, ומשום חששות אלו לא הייתה עולה השאלה כלל, דפשוט שמשום כך א"צ למחות, ובפרט שהטור חולק ע"ז ומתיר לשרות פת בכ"ש. וא"כ ודאי דמצד זה לא היה עולה על הדעת (כשאלת החכם א' שהובא בצ"צ) דהוי 'בישול בלי פקפוק' או 'בישול גמור'.

אך מכיון שיש כאן, בעירוי על עלי התה, ספק בישול דאו', לכן האריך הצ"צ באותיות א' וב' בביאור הסוגיא פ' כירה בהביאו לשון המשנה והראשונים. ואף שלשון המש' הוא גבי 'תבלין', אך המש' דנה בדין בישול בשבת בכלל. והנה המש' דנה בדין בישול בכ"ר ולא בדין עירוי מכ"ר, וע"ז מאריך הצ"צ באותיות א' וב' בדין עירוי מכ"ר אם יש בו דין בישול או לא, ובאות ג' מביא את הנוגע לשאלה הנ"ל. ומביא ע"ז את דעות הראשונים שמקילים בעירוי מכ"ר שיש לסמוך עליהם ע"מ שלא יהיה צריך למחות.

ובתוך כך מביא הצ"צ³ סברא מדיליה להקל בעירוי - שזה מה שהעתיק שבת כהלכה - שלרבנן י"ל שעירוי מותר, משום שאפושי פלוגתא לא מפשינן בין רבנן ור' יהודה ודי שנאמר שחולקים בבישול בכ"ר כמ"ש בפירוש במשנה אבל בעירוי יודו רבנן לר' יהודה שמותר⁴.

(וא"כ מה שהצ"צ העתיק תיבת 'תבלין', זהו משום שכך כתוב במש', אך ה"ה לשאר דבר שאינו תבלין).

³ בדף מ' טור הב' ד"ה 'לכאורה'.

⁴ ז.א. – ואף דאנן לא קיי"ל כדעת רבנן במש' (כנ"ל בהע' 2) מ"מ, כיון שרבנן ס"ל הכי, יועיל שלא למחות בעושים כן.

(ואח"כ ממשיך הצ"צ שאם זה לא יספיק ע"מ שלא למחות, מוסיף סברא ודעה נוספת (הגמ"ר שבב"י) ע"מ להצטרף שלא יהיה צריך למחות).

גם מה שהביא הצ"צ בהמשך דבריו לחשוש שאולי דרך בישולו של הטייא הוא ע"י עירו, ומצד זה אסור מה"ת ויש למחות, נ"ל כוונתו שאם נימא כן לא יועיל דעות הראשונים שמקילים בעירו מכ"ר, דאז יהיה דין הטייא כדין מליח הישן וקולייס האספנין שעירו עליהם מכ"ר אסור מה"ת לכו"ע מדין הגמ', וכן הוא לדעה אחת במלח ע"ש. ואינו מדבר בחומרת קלי הבישול הנ"ל.

א"כ אין להוכיח כלל מדברי הצ"צ הנ"ל שדין עלי התה כדין תבלין שלא שייך בו חומרת קלי הבישול בכ"ש⁵.

ב.

ושלחתי הערה זו לרב פרקש, והשיב לי הרה"ג ש"ז מרק [מבקר ההלכתי של ספרי הרב פרקש] שמהתוס' מוכח שמש"כ במש' תבלין זהו בדוקא.

ובלשונו: אכן עיקר דברי הצ"צ לא בא לדון כלל מצד קלי הבישול, וממילא מה שהצ"צ לא חשש לקלי הבישול בתה אינה ראייה כלל.

⁵ ואכן הקצוה"ש הביא מהאחרונים שכתבו שעלי תה אינם כתבלין. כפי שציין בשבת כהלכה.

ובטעם הדבר שאין עלי תה נחשבים לתבלין, אולי י"ל, דהגדרת תבלין הוא שבא למתק את התבשיל, היינו שהתבשיל מצ"ע יש לו טעם אלא שהתבלין מוסיף שיהיה לו טעם טוב יותר. משא"כ עלי תה פועלים שינוי לגמרי במים, שהופכים אותם מסתם מים שאין להם טעם (ונ"מ גם להלכה שאין מברכים עליהם באם לא צמאים) למשקה שיש לו טעם. ולהעיר ג"כ מדברי הגינת ורדים (הובא בשבת כהלכה ציונים והערות ס"ק מ"ב) שכתב שקפה אינו נחשב תבלין כיון שאין סממנין אחרים שהקפה בא למתקן, אלא הקפה לבדו עושה את הטעם.

אולם לכאור' מעצם הדבר שהצ"צ השווה תה לתבלין בנידונו, דהיינו בשיטת ר' יהודה שמתיר ליתן תבלין לכ"ר, ולמד הצ"צ דה"ה תה, מזה גופא מפורש דתה הוא תבלין, וא"כ ה"ה לענין קלי הבישול בנידונו דינו כתבלין דמותר, שהרי סו"ס מפורש בצ"צ דתה הוא תבלין, וכמש"כ בשבת כהלכה.

ומש"כ הרב מאירי לדחות שהצ"צ העתיק הלשון 'תבלין' משום שזה לשון המשנה אבל באמת ההיתר דר' יהודה במש' הוא בכל דבר ולא רק בתבלין, עכ"ל, הרי זה נדחה מתוס' [שבת דף מ"ב ע"ב ד"ה לכל] שכתב שר' יהודה עצמו מתיר אך ורק בתבלין. וז"ל תוס': 'נראה דדוקא בתבלין פליג, אבל בשאר דברים מודה דכ"ר מבשל אף כשהעבירו מעל האור' עכ"ל התוס'.

הרי מפורש בתוס' שרק בתבלין מתיר ר' יהודה ובשאר דברים אינו מתיר, וא"כ אם נימא דתה אינו תבלין, איך לומד מזה הצ"צ שגם בתה מתיר ר"י.

[ויצוין שהגרעק"א [דף לט ע"ע תוס' ד"ה כל] כותב דאף לרבנן שאסור ליתן תבלין לכ"ר, יתכן דתבלין הוא רק איסור דרבנן. וז"ל רעק"א: 'ובעיקר דברי תוס' שהמציאו חילוק דתבלין קיל, לענ"ד היה מקום לומר כיון דחזינן דר"י מתיר בתבלין בהעבירוהו מעל האור, ועי' בתוס' שם שדוקא בתבלין פליג אבל בשאר דברים מודה דמבשלל בכ"ר, א"כ י"ל דת"ק דאוסר בתבלין, באמת ס"ל דבתבלין לא הוי בישול דאו' בכ"ר והעבירוהו מהאור, אלא מדרבנן אסור' עכ"ל רעק"א. מזה רואים עד כמב מדקדקים במשנה שתבלין הוא דוקא ולא שאר דברים.

ואמנם דברי רעק"א מחודשים, אך זה ברור מהתוס' דלר"י שמתיר בתבלין, זה דוקא בתבלין כמוש"כ תוס', וא"כ מזה שמשווה הצ"צ תה לתבלין, ע"כ דס"ל דתה הוי תבלין, כנ"ל]. ע"כ תשובת הרב מרק.

והנה, יוצדקו דברי הרב מרק לו הצ"צ היה מבסס דבריו על דברי המשנה ותוס' שבת מ"ב ע"ב בלבד, אך הצ"צ ביסס דינו בנידון התה על שתי דעות בראשונים המדברות בבישול בכל דבר ולא בתבלין דווקא. והן: א. דעת רשב"א, רמב"ן ורשב"ם דעירו מכ"ר אינו מבשל כלל **בכל דבר**. ב. דעת המרדכי דכ"ר ששהה כמה דק' לאחר שהעבירוהו מן האש שוב אינו מבשל (**שום דבר**). ומביא סיוע לדעת הרשב"א והרמב"ן מדיוק בדברי ת"ק הסובר **דתוך** כ"ר מבשל תבלין מדאו', ומדייק הצ"צ דבעירו מכ"ר לא יאסור מה"ת תבלין עכ"פ.

ונ"ל שמדויק בלשונו, דגבי דעת רשב"א, רמב"ן ורשב"ם כתב כמה פעמים שעירו מכ"ר אין מבשל **כלל**, ורק לגבי הראיה לדעתם מהמשנה כתב דאין מבשל תבלין עכ"פ. משמע שלראשונים (הנ"ל) עצמם אין מבשל **שום דבר** ומזה רוצה ללמוד קולא לדין העירו על תה. רק שמוסיף להם ראיה מדיוק בדברי ת"ק במשנה שיסבור כדבריהם 'בתבלין עכ"פ'.

ועוד, דמשמע קצת בצ"צ דגם בדעת ת"ק במשנה לא ברירא ליה שמקל בעירו בתבלין בלבד.

נמצא שאין הצ"צ משוה את בישול התה לתבלין דווקא אלא לבישול כל דבר וא"כ אין ראיה מדבריו שתה הוי תבלין.

בדעת אדה"ז בדין נ"ט בר נ"ט

הרב מאיר מאירי שליט"א

ראש הכולל

כתב אדה"ז בהלכות פסח¹ 'והנהגים לאפות [בחג השבועות] לחם נילוש בקֶּלֶב או בחמאה . . יזהרו ליקח מרדה חדשה להוציא בה לחם זה מן התנור ולא יוציאוהו במרדה שמוציאין בה שאר כל הלחמים שאינן של חלב, אפי' אם רוצים להפכה² על צדה השני, לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה כשיוציאו בה לחם נילוש בחלב, ואח"כ כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר ויוציאוהו במרדה זו יהא נפלט ממנו טעם החלב ויבלע בלחם (כדי קליפה כמ"ש בסי' תנ"א³)⁴ ואף שאם עבר ועשה כן מותר לאכול לחם שהוא עם בשר לפי שהוא נותן טעם בר נותן טעם של היתר כמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ד, מ"מ הרי לכתחילה אסור לעשות נ"ט בר נ"ט כמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ה. עכ"ל. והנה מה שכתב שאם עבר ועשה כן מותר לאכול לחם שהוא עם בשר, צריך ביאור, שהרי ביו"ד סי' צ"ה סעי' ב' כתב הרמ"א שנהגו לאסור דגים שנתבשלו או נצלו בכלי בשרי

¹ סימן תצ"ד סעי' ט"ז.

² היינו להפוך את המרדה לצד השני ובו לרדות את הלחם המיועד לאכילה עם בשר. וממשיך שאין לעשות כן כיון שטעם החלב נבלע בכל עובי המרדה.

³ דכיון שטעם החלב בלוע במרדה (ואין כאן ממשות), איסור בלוע מהכלי אוסר את המאכל רק בב"ק. ודוקא כשהמאכל יבש לגמרי (וכמו פת, כבנדו"ד), אך אם יש רטיבות קצת – כדי נטילה. ואם יש רוטב במאכל – נאסר כולו. ע"פ ש"ך בסי' ק"ה סקכ"ג ובפמ"ג שם.

⁴ קשה, למה בעצם האפיה של פת הפרווה לאכלו עם בשר באותו תנור שאפו בו לחם חלבי אין בעיה של גרימת נ"ט בר נ"ט – שהתנור קיבל טעם חלב ומעביר הטעם לפת! ואולי אה"ג, שצריך לזהר שקודם לאפיית לחמים לאכילת בשר צריכים להסיק התנור, ולהסיקו יפה עד שיהו ניצוצות ניתזין ממנו, כמ"ש אדה"ז בתחילת הסעי' לגבי אפיית הלחם החלבי. (ומזה מובן ג"כ לגבי אפיית הלחם שעם בשר).

ב"י לאכלן בחלב לכתחילה, ורק בדיעבד, כשכבר נתערבו בחלב מותר לאכלן, ואיך כאן מתיר אדה"ז לאכול הלחם עם בשר? (והול"ל שרק אם כבר נתערב בבשר, מותר לאכלו).

(והרי גם כאן ה"ז כדגים שנתבשלו בכלי בשר, שטעם הבשר בכלי הוא טעם ראשון, ומהכלי לדגים הוא טעם שני, ואסור לכתחילה לאכול דגים אלו בחלב, והכא נמי, טעם הלחם החלבי הנבלע במרדה הוא טעם ראשון, וטעם שני מהמרדה לפת הפרווה, וא"כ צ"ל שיהיה אסור לכתחילה לאכול עם בשר).

ואף שהמחבר מתיר שם לכתחילה, הרי אדה"ז פוסק תמיד כהרמ"א. וכמ"ש בכ"מ שב'מדינות אלו' נוהגים כהרמ"א⁵.

וראיתי כמה תירוצים שנכתבו בזה, ולענ"ד עדיין יש דוחק בכל אחד מהם וכדלקמן:

תירוץ א':

מדובר במרדה שאינו בן יומו. כלומר שאין חשש שבאותו יום שרדה את הלחם החלבי יבוא לרדות באותו מרדה לחם לאכלו עם בשר (דבאותו יום לא חיישינן לשכחה⁶) אלא החשש הוא שלאחר מעל"ע ישכח שרדה במרדה לחם חלבי ויבוא לרדות בו לחם לאכלו עם בשר, שאז המרדה הוא

⁵ כלומר, אף שסימן צ"ו בשו"ע אדה"ז לא הגיע לידינו, אך מסתמא שפסק שם כרמ"א, דרכו בכל מקום.

⁶ כמו שמצינו היתר לאפות לחם חלבי ליום אחד, ולא חיישינן שיאכלנו עם בשר, שבאותו יום לא ישכח שהלחם חלבי כמבואר מדברי הרמ"א בסי' צ"ז ס"א. (ועי' פמ"ג שכתב שזו דעת רמ"א, ואילו המחבר מחמיר שההיתר הוא רק כשאופה כמות הנאכלת בבת אחת).

אינו ב"י, שמותר לאכול הלחם עם בשר. (כמש"כ הרמ"א⁷ שדגים שנתבשלו בכלי שאינו ב"י מותר לאכולם בחלב).

כך תירץ בשלחן מרדכי⁸ סימן ל"ב⁹.

אמנם התירוץ דחוק מאד, מכיון שאדה"ז לא הזכיר כלל שיש כאן היתר מצד אינו ב"י, אלא רק מטעם נט בר נ"ט.

ועוד שהרי בתחילת הסעי' כתב אדה"ז שביום א' דחה"ש יש מנהג לאכול מאכלי חלב, והיות ויש גם מצוה לאכול בשר לכן צריך להזהר שלא יבוא לאיסור בשר וחלב, ובהמשך לזה הביא את הזהירות של רדיית הלחם החלבי במרדה מיוחדת ולא במרדה שאיתה עתיד להוציא לחם לאכול עם בשר. וא"כ בפשטות כוונתו ללחם שיאכלנו עם בשר בסעודה הבשרית של יום א' דחה"ש, שהיא באותו יום שאפה את הפת החלבי. וא"כ המרדה בלעה באותו יום מהלחם שנילוש בחלב¹⁰ ¹¹.

⁷ בסי' צ"ה שם.

⁸ להרב מרדכי בעלינאוו. הל' פסח ח"א.

⁹ וראה לקמן בפנים תירוץ ה', והוא תי' דומה קצת לתי' זה.

¹⁰ נראה שהשלחן מרדכי סובר שמה שאדה"ז הזכיר שאוכלים גם בשר בחה"ש, זהו רק לענין מש"כ ש'לפיכך צריכין ליזהר שלא יבוא לידי איסור בב"ח ויעשו ככתוב ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט, ששם מדובר אודות האיסור שלא להעלות בשר וגבינה על שולחן אחד (סי' פ"ח), ועל ההמתנה והניקוי בין אכילת בשר לאכילת חלב (סי' פ"ט). אך מש"כ שהנהגים לאפות לחם חלבי, יזהרו ליקח מרדה מיוחדת, זה לא קשור לכך שאוכלים בשר באותו יום, אלא החשש הוא שלאחר זמן יהיה מכשול שיוציאו במרדה זו פת לאכלה עם בשר.

אך זה דחוק, דאם זו כוונת אדה"ז הו"ל לפרש כן להדיא, כנ"ל בפנים.

¹¹ גם יל"ע, דלפ"ז נמצא שאדה"ז כותב בפשיטות שאסור לגרום לנ"ט בר נ"ט אף באינו ב"י. ולהעיר שבדברי הרמ"א לא נתבאר זאת להדיא, ויש אחרונים הסוברים שהרמ"א סובר שזה מותר.

דחנה, הרמ"א (בסי' צ"ה ס"ב) כתב שדגים שעלו בכלי של בשר מותר לאכלן בחלב, וכן אם נתבשלו בכלי שאינו ב"י נוהגין היתר לכתחילה לאכול עם חלב.

תירוץ ב':

אדה"ז מפרש את מח' המחבר ורמ"א באופן מחודש: שדעת המחבר (כמ"ש בבדק הבית בסי' צ"ה) דמותר לכתחילה לבשל בכלי חלבי דבר שרוצה לאכול עם בשר. ולרמ"א אסור לעשות כן לכתחילה. אבל בדיעבד, שכבר בישל מאכל בכלי בשרי, גם לרמ"א מותר לאכול לכתחילה בחלב, ולכן אם הוציאו את הלחם עם המרדה הבלועה מחלב, מותר לאכול את הלחם עם בשר לכתחילה לכו"ע.

זהו תי' נוסף של השלחן מרדכי בסימנים ל"ג – ל"ד.

אך פירוש זה באדה"ז קשה, כיון שהוא נוגד את שיטת ההלכה המקובלת בסוגיא. דהנה, כבר על דברי בדה"ב (שהתיר לבשל בכלי חלב ע"מ לאכול עם בשר) העיר בחידושי הגהות שזה נוגד את מ"ש הב"י עצמו בהמשך, שהביא כמה ראשונים שכתבו שאסור לכתחילה לבשל בכלי בשרי מאכל פרווה כדי לאכול עם חלב, והב"י לא העיר עליהם כלום.

ועוד (והוא העיקר) שבשו"ע לא משמע כן, שהרי לשונו בסי' צ"ה ס"א, הוא 'דגים שנתבשלו או שנצלו' ומשמע שהתיר רק **כשכבר** נתבשלו.

ועוד, דהנה הרמ"א כתב שמה שאסור לכתחילה לאכול בחלב דגים שנתבשלו בכלי בשר (או להיפך), זה רק לאכול עם הבשר עצמו, אך ליתן

והביא הפמ"ג דלדעת הב"ח והפר"ח, מותר לכתחילה להעלות דגים בכלי בשר בשביל לאכלן בחלב (אפי' לרמ"א).

ונראה דלדעתם ה"ה שמותר לבשל דגים בכלי בשרי שאינו ב"י ע"מ לאכול בחלב, שהרי הרמ"א הביא דין עלו ודין נתבשלו בכלי שאינו ב"י בחדא מחתא, ומשמע ששניהם שוים. ועי' בספר פסקי אדה"ז (עמ' 164-165) שכתב להוכיח מדברי אדה"ז לגבי הגעלת כלים, שמותר להעלות דגים בכלי של בשר ע"מ להעלותם בחלב, ולפ"ז נראה שה"ה שמותר לבשל בכלי שאינו ב"י ע"מ לאכול בחלב.

בכלי חלב מותר לכתחילה. וכן אם רק עלו בכלי בשר מותר לאכלן עם חלב ממש, וכן אם היה הכלי שנתבשלו בו אינו ב"י, מותר לכתחילה לאכלן בחלב.

ולפי ביאורו של השלחן מרדכי, שמה שאסר הרמ"א לכתחילה בדגים שנתבשלו בכלי בשר, היינו רק שאסור לבשלם בכלי בשר ע"מ לאכלם בחלב, מוכרחים לומר שמה שהתיר ליתן בכלי שלהם, וכן בדין עלו, וכן כשנתבשלו בכלי שאינו ב"י, כוונת הרמ"א בכל זה, שמותר לכתחילה לבשל דגים בכלי בשר ע"מ ליתן בכלי חלב, וכן מותר להעלות דגים בכלי בשר ע"מ לאכול בחלב וכן מותר לבשל דגים בכלי בשר שאינו ב"י ע"מ לאכלם בחלב.

וזה לא משמע מלשון הרמ"א, שהרי הרמ"א נקט בכל אלו לשון של דיעבד: 'אבל ליתן בכלי שלהם מותר. . . וכן. . . אם עלו בכלי של בשר מותר לאכלן עם חלב. . . וכן. . . אם היה הכלי **שנתבשלו**. . . לפגם'. וכן ביארו בהדיא הש"ך¹² הט"ז¹³, כו"פ ופר"ח. ודרכו של אדה"ז היא ללכת בדרך ההלכה שנסללה לפניו¹⁴, אם לא שמוכיח בקו"א או מהדו"ב וכדו' את חידושו ההלכתיים¹⁵.

¹² סק"ג.

¹³ סק"ד.

¹⁴ דוגמאות לכך: בסי' תל"ב קו"א סק"א: 'מ"מ אנו נמשכים אחרי פסקי הט"ז ומג"א'.

בסי' תל"ג קו"א סק"ט: '(קיי"ל) כרמ"א שאחריו נמשכו כל האחרונים'.

שם סקט"ו: 'וכן הוא הסכמת רוב האחרונים'.

בסי' תל"ז קו"א סק"א: 'אין לנו להחמיר נגד פסק השו"ע והסכמת רמ"א והט"ז והמג"א'.

¹⁵ שאין דרכו של אדה"ז לחלוק על שיטות האחרונים המקובלות אלא רק כאשר מביא ראשונים שלא היו לפני האחרונים.

ולחוסף, שבספר כללי הפוסקים וההוראה להרב פרקש, כתב בסעיפים מ"ה, מ"ט, שזהו

כלל המוסכם בהוראה (לא רק אצל אדה"ז אלא גם) אצל הב"י ורמ"א, ע"ש.

ואכן בשולחן מרדכי שם¹⁶ הקשה על עצמו שלשון 'עלו' (שמשמע בדיעבד) שכתב הרמ"א לא עולה יפה לביאורו, שהרי לביאורו מותר לכתחילה להעלות ע"מ לאכול בבשר.

ומתרץ שאמנם בדין עלו החמיר הר"א שלא להעלות בכלי בשרי כדי לאכלו עם בשר כמו שהחמיר שלא לבשל ע"מ לאכול בחלב¹⁷.

ואין דבריו מתיישבים כלל עם לשון הרמ"א: 'וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה רק עלו בכלי של בשר מותר לאכלן עם חלב'.

הרי שכתב בהדיא שיש חילוק בין נצלו או נתבשלו שאסור לאכלן עם חלב אף בדיעבד, לבין עלו שמותר לכתחילה. וזה כפירוש הש"ך והט"ז שכל המח' היא בדיעבד כשכבר נתבשלו או עלו אם מותר לתתם בחלב, אבל לכו"ע, גם לדעת המחבר אסור לכתחילה לבשלם ע"מ לאכלם בחלב.

ועוד, שא"א לפרש שהרמ"א משהו דין נתבשלו ונצלו לדין עלו, דהמקור לדינו של הרמ"א, כתב בד"מ¹⁸, הוא מח' בראשונים אם נתבשלו ונצלו דומה לדין עלו שמתיר שמואל בגמ' או שלא דומה ויש לאסור. וע"ז הביא בד"מ מאו"ה דלכתחילה יש להחמיר כהאוסרים ובדיעבד יש לסמוך אדברי המקילים. ומסיים הד"מ 'ונ"ל דמ"מ בדגים שעלו בקערה שלא נתבשלו ולא נצלו, מותר אף לכתחילה לאכלן בחלב דבהא לא מצינו מאן דפליג'. מבואר להדיא שמחלק בין נתבשלו (שבזה פליגי הראשונים אם אסור או מותר) לעלו (שמפורש בגמ' שמותר).

¹⁶ סי' ל"ד ס"ח.

¹⁷ בשונה מדין אינו ב"י שמותר לכתחילה לבשל בכלי שאינו ב"י ע"מ לאכול בחלב, וכן מותר לבשל בכלי בשרי ב"י ע"מ ליתן בכלי חלב. –להבנת השלחן מרדכי ברמ"א.

¹⁸ סי' צ"ה אות ב'.

*

ובשלחן מרדכי שם¹⁹ רוצה להסתייע לחידושו מדברי אדה"ז בסי' תמ"ז סעי' מ"ה. שם מיירי אדה"ז במי שהתיק²⁰ שומן בכלי חמץ ב"י קודם הפסח וכותב שם שלדיעה ראשונה מותר לאכלו בפסח דהוי נ"ט בר נ"ט להתירא, כיון שנעשה קודם זמן איסורו, ולדיעה שניה אסור לאכול השומן בפסח²¹ שאע"פ שבבשר וחלב מתירים נ"ט בר נ"ט, מ"מ זה רק בבשר בחלב שכ"א היתר, ולכן טעם קלוש של נ"ט בר נ"ט אין בו ממשות עד שיחול עליו שם איסור חדש של בב"ח, משא"כ חמץ, גם קודם הפסח היה עליו שם חמץ, אלא שאז היה היתר ובהגיע פסח התורה אסרתו ולא שבאנו להחיל עליו שם חדש, ולכן האיסור חל גם על טעם קלוש של נ"ט בר נ"ט.

ורוצה השלחן מרדכי להביא סייעתא מזה שאדה"ז לא ציין שאפי' נימא שגם בחמץ ישנו ההיתר דנ"ט בר נ"ט כבב"ח, כהדיעה הא', מ"מ יש מי שאוסר לכתחילה בשני נ"ט, והיינו הרמ"א (ביו"ד צ"ה), ובהרמ"א קי"ל.

ומזה מוכיח השלחן מרדכי שאדה"ז לומד שהרמ"א סובר שלאחר שכבר נעשה נ"ט בר נ"ט מותר לאכלו, ולכן מצד נ"ט בר נ"ט יהיה מותר לאכול השומן בפסח (ורק מצד זה שבחמץ אין ההיתר דנ"ט בר נ"ט, אסור כהדיעה הב'). (וכן מאכל שנתבשל בכלי בשרי מותר לכתחילה לאכלו בחלב).

ולא נראה לי הוכחה זו, שאפ"ל שאדה"ז לא הוצרך להביא את דעת הרמ"א, כיון שהוא מביא את הדיעה הב', שבחמץ ליכא להיתר דנ"ט בר נ"ט, ובזה יש חומרא יותר ממה שהרמ"א אסר נ"ט בר נ"ט, שאפי'

¹⁹ סי' ל"ג ס"ב.

²⁰ כלומר בישל שומן קשה בכדי לרכבו.

²¹ ואפי' מע"פ משעה ה' ואילך.

להסוברים שנ"ט בר נ"ט שרי לכתחילה (דעת המחבר), מ"מ כאן יודו שאסור.

ועוד (והוא העיקר), שאפי' הרמ"א שאסר נ"ט בר נ"ט, הרי הרמ"א פסק שרק לכתחילה אסור, אך בדיעבד שרי, וא"כ מצד זה - השומן שיש בו טעם חמץ יהיה מותר לאכלו בפסח, שהרי זה דיעבד - שכבר קיבל טעם החמץ.

ואף את"ל שאסור לאכלו בפסח שהרי יכול לאכלו קודם הפסח, או להשהותו לאחר הפסח, כדי שלא להסתמך על ההיתר דנ"ט בר נ"ט, שהרי לכתחילה אין להתיר נ"ט

בר נ"ט²² ²³,

²² ע"ד מה שמצינו שאע"פ שריחא לאו מילתא בדיעבד, מ"מ פת שאפאה עם בשר אסור לאכלה בחלב, כיון שיכול לאכלו בלא חלב (סי' צ"ז ס"ג ובש"ך סק"ד), והכא נמי, כיון שלכתחילה אין להתיר נ"ט בר נ"ט, יש להשהות השומן לאחר הפסח.

²³ וכן הביא השלחן מרדכי בשם החק יעקב.

ולהעיר, שאפ"ל שאדה"ז חולק וסובר, שזה שהוא יכול להשהותו לאחר הפסח, אינו מהוה סיבה לומר שלכן אין לו להתיר לאכול השומן בפסח (מצד דאין מתירים נ"ט בר נ"ט לכתחילה), כיון שסו"ס הרי בזה שאנו אוסרים עליו לאכלו בפסח, הרי הוא מפסיד את האכילה עכשיו, וה"ז דיעבד. ולכן מצד זה שנ"ט בר נ"ט מותר בדיעבד, אם לא הספיק לאכול השומן לפני הפסח מותר לו לאכלו. (ורק מצד זה שלא אמרי' נ"ט בר נ"ט בחמץ, אסור אפי' בדיעבד).

ומה שמצינו שאדה"ז כתב בסי' תמ"ב ס"ח שמותר להשהות בפסח תבשיל שיש בו טעם חמץ לאכלו לאחר הפסח (שמזה הביא השלחן מרדכי ראה שניתן להשהות התבשיל), הרי שם אדה"ז בא רק להקל, שלמרות שאסור לאכול את התבשיל בפסח, מ"מ רשאי להשהותו. אך אדה"ז לא כתב שם שבכל מקום שרשאי להשהותו, ממילא הוא חייב להשהותו. וא"כ אפשר שאדה"ז סובר שכיון שאנו מתירים נ"ט בר נ"ט בדיעבד, לכן אפי' שיכול להשהותו לאחר הפסח, מ"מ מותר לאכלו בפסח עצמו דהוי דיעבד, ויש לאסור רק בגלל שלא אמרי' נ"ט בר נ"ט בחמץ.

אך מ"מ באופן שלא הספיק לאכלו קודם הפסח, ואינו יכול להשהותו לאחה"פ - כגון שהשומן יתקלקל, הרי שיהיה מותר לו לאכול השומן בפסח, שהרי השתא הוי דיעבד. (או באופן שצריך לו מאד השומן בפסח, דהוי שעת הדחק).

משא"כ הדיעה הב' מחמירה שבחמץ אין שייך כלל ההיתר דנ"ט בר נ"ט, וממילא יהיה אסור אפי' בדיעבד (או בשעת הדחק)²⁴.

ולמעשה, מביא אדה"ז מחלוקת כיצד להכריע במח' הנ"ל, די"א שיש להחמיר כדיעה הב' (ורק אם השומן נתערב בס' מהני ביטול²⁵), וי"א שניתן להקל כדיעה הא' בדיעבד. וסיים אדה"ז שיש לסמוך על י"א אלו **במקום הפסד מרובה או שעת הדחק**. הרי שרק בכה"ג יש להתיר, משא"כ מצד נ"ט בר נ"ט התיר הרמ"א בדיעבד אפי' לא בהפס"מ או שעה"ד. ולכן לא הוצרך אדה"ז להזכיר את דעת הרמ"א שאסר לכתחילה נ"ט בר נ"ט²⁶.

*

עוד הביא בשלחן מרדכי²⁷, שכמו שפירש בדעת אדה"ז (שדגים שנתבשלו בכלי בשר מותר לכתחילה לאכלם בחלב ורק שאסור לכתחילה לבשלם ע"מ לאכלם בחלב) כן פסק גם אבן העוזר בסי' צ"ז²⁸, שכתב שלדעת

²⁴ ואפשר להוסיף, שאדה"ז לא רצה להביא דעת הרמ"א דנ"ט בר נ"ט שרי רק בדיעבד כדי לא להאריך בחילוק בין היבא שהשומן יתקלקל או לא, כיון דבלא"ה מביא את הדיעה הב' שאין נטבנ"ט בחמץ וממילא זה אפי' כשהשומן יתקלקל.

²⁵ בשונה ממאכל שיש בו ממשות חמץ, שאם נתערב בפסח אוסר תערובתו במשהו.

²⁶ וראה עוד מש"כ בזה בהע' 48.

²⁷ בסימן ל"ד ס"ב.

²⁸ נדפס ג"כ באוצר מפרשים על דף השו"ע בהוצאת שירת דבורה, בסי' צ"ז ס"א.

הרמ"א, כשזב שומן תחת הפשטידא, וטעמו נבלע בתנור ומפעפע לפת, הוי נ"ט בר נ"ט - מהשומן לתנור ומהתנור לפת, ולכן מותר לאכול הפת בחלב, כיון שהרמ"א סובר שנ"ט בר נ"ט שרי בדיעבד (אפי' בנתבשלו או נצלו). א"כ מבואר שס"ל שלהרמ"א כיון שהפת כבר קיבלה טעם בשר, חשיב דיעבד ומותר לאכלו בחלב (ורק לכתחילה אסור לאפות את הפת באותו תנור הפשטידא ע"מ לאכול הפת בחלב).

אך קשה לומר שאדה"ז נקט כאבן העוזר שהוא יחיד בפירוש זה²⁹.

ובשלחן מרדכי כתב שגם הצ"צ³⁰ הביא את דברי האבן העוזר והסכים לדעתו.

ויש להעיר שאמנם הצ"צ הביא את דבריו, אך מיד לאח"ז מאריך להוכיח שם שגם לשיטות הראשונים שאוסרים בנצלו, יש להתיר הכא מטעם שכתבו הש"ך והט"ז דיש ספק אם השומן מפעפע בתנור עד לפת. והפלתי כתב דהש"ך פסק במקום אחר שאינו מפעפע. וממשיך הצ"צ, די"ל דכאן - במעשה שהיה אצל הצ"צ שנאפתה פת בתנור שנשפך שם חלב - גם הש"ך והט"ז יודו שהפת מותרת, שהם כתבו רק שיש ספק אם שומן מפעפע ואסרו מספק, אך חלב אינו מפעפע, כמ"ש הש"ך בסי' צ"ב סק"ג בשם הרשב"א. ומש"כ הרשב"א במקום אחר שחלב מפעפע משום שמנונית חמאה המעורבת בו, מ"מ אינו דומה לשומן ממש³¹.

²⁹ ראה ג"כ לעיל הע' 14 ו15.

³⁰ בשו"ת יו"ד סימן ס"ט.

³¹ צ"ב מה כוונת הצ"צ, שהרי סו"ס החלב מפעפע קצת בגלל השמנונית. ואולי כוונתו שהרשב"א מיירי רק בחלב שנפל לאוכל שהוא דבר רך, ולכן החלב מפעפע בו בגלל שמנוניתו, משא"כ תנור שהוא דבר קשה, אין כח בחלב לפעפע בו, ורק שומן ממש (או חמאה שהיא כשומן) מפעפע בו.

ומזה שהוצרך הצ"צ לכל אריכות זו, מוכח שהצ"צ לא קיבל את דעת האבן העוזר לדינא, שהרי להאבן העוזר אפי' נימא שהחלב מפעפע בתנור והפת קיבלה את טעם החלב מהתנור הו"ל כדיעבד, והפת מותרת לאכלה בבשר. רק לדעת הש"ך וט"ז שלא למדו כמוהו ברמ"א, יש להוכיח שאפי' הראשונים האוסרים בצליה, שהרמ"א חשש להם לכתחילה, יודו להתיר כאן.

(ולכאן אין לומר שהצ"צ מדבר בדעת הרש"ל (הביאו הש"ך בסי' צ"ה סק"ד) שנצלו חמור מנתבשלו ואסור אפי' בדיעבד, כיון שהצ"צ לא הזכיר דעה זו כלל).

וגם בגוף דברי הצ"צ, שכתב דעתו להלכה למעשה בנידון השאלה, מתיר ע"י טעימה לברר אם **הגיע טעם חלב לפת**, ומתיר את הפת לאכלו בפ"ע ולא עם בשר. הרי שכל היתירו מסתמך על הטעימה שמוודאת שהטעם לא פיעפע, וגם אסר לאכול את הפת עם בשר וזלא כאבן העוזר שמתיר לכתחילה גם בודאי הגיע טעם חלב לפת מצד נ"ט בר נ"ט.

א"כ נמצא שבנדו"ד (פת שהוציאוה במרדה חלבית), הצ"צ לא יתיר לאכלה עם בשר כדעת אבן העוזר.

תירוץ ג':

כאן דין הלחם כדגים שעלו בקערה, שמתיר הרמ"א לתתם בחלב אפי' לכתחילה, כיון שהמרדה אינה רותחת, שלא שהתה בתנור זמן רב.

כך תירץ בספר שערי יו"ד³² 33, דאע"פ ששניהם חמים, הפת והמרדה (גם המרדה חמה, כמו שמוכיח שם מ"ש אדה"ז דנבלע החלב בכל עוביה אף שהיא תתאה), דינם כדגים שעלו בקערה, כיון שאת המרדה מכניסים ומוציאים תדיר לרדות בה את הלחם ולא הספיקה להתחמם כ"כ.

ולפענ"ד תי' זה קשה, כי חילוק זה, שלמרות שהמרדה חמה לעניין שכולעת בכולה, מ"מ לעניין 'עלו' נחשבת קרה, הוא חידוש גדול שלא מצינו לו מקור³⁴. וגם אינו מובן כ"כ בסברא.

ועוד, שאם כוונת אדה"ז לחדש חידוש זה, הו"ל לאומרו להדיא. ועוד, דהו"ל לבאר שזהו דין מיוחד במרדה, ואילו הוא כתב בסתם שהפת מותרת בבשר כדין נ"ט ברנ"ט.

גם מדברי הראשונים נראה שהמרדה שנכנסת לאש נחשבת חמה לעניין נ"ט ברנ"ט, דהנה הטעם שמאכל שנתבשל בכלי בשר אסור לאכלו בחלב, מבואר בר"ן, וז"ל 'שע"י האור פולט ממשו של איסור ראשון, ש"מ דע"י האש חשוב טפי [מאשר עלה בכלי בשר] ואוסר'. ועד"ז כתב הרשב"א 'משום שכח האש מפליט ממשו של החלב הנבלע בקדרה, והרי הוא כאילו קבלו טעם מן הראשון'.

ומזה שתלו טעם האיסור בנתבשלו בכח האש, א"כ ההיתר במאכל רותח שעלה בכלי קר הוא רק כשהכלי אינו על האש³⁵. משא"כ כאן הוא מכניס את המרדה לתוך התנור והאש, וא"כ חשיב כשניהם חמים.

³² להרב אליעזר יעקב הלוי ברוד.

³³ על הל' בשר בחלב. ח"א. עיון דבר, סימן ו"ח.

³⁴ ראה מש"כ הרבי בלקו"ש ח"ד עמ' 1126 ובכ"מ, שדרכו של אדה"ז כהרמב"ם שלא הביא דינים שלא כתובים בפוסקים שלפניו.

ומש"כ בשערי יו"ד שכיון שהמדרה שוהה באש רק זמן קצר נחשבת קרה, זה קשה ממש"כ אדה"ז שבולעת בכולה, כנ"ל.

ולהוסיף, שיש מח' ראשונים היאך הכשר המדרה, י"א בהגעלה וי"א בליבון, ונפסק להל' כמ"ד בליבון כמ"ש אדה"ז בסי' תנ"א סעי' נ"ה, הרי שנחשב שהמדרה תשמישה באש ממש.

ועוד, שאפי' המקילים, מודים שלא סגי בקליפה³⁶ ³⁷, אלא צריך הגעלה, א"כ גם הם סוברים שנחשב שהמדרה רותחת (רק שסוברים שיש לה חום כ"ר ולא חום של אש ממש).

תירוץ ד':

אדה"ז סובר שההיתר של 'עלו' הוא באופן שהדגים בלעו כ"ק, אפי' כששניהם חמים³⁸

ולכן אע"פ שגם המדרה וגם הלחם חמים, כאן דין הלחם כדגים שעלו בקערה, כיון שהלחם בלע רק כ"ק (כיון שאין כאן רוטב).

³⁵ ובפשט לשון רש"י בחולין קי"א ע"ב דהדגים עלו מן הצלי **בקערה** - שקערה אינה הכלי שמבשלים בה. וגם לפי מ"ש הפוסקים דה"ה לקערה חמה ודגים קרים, והיינו שהקערה הייתה על האש ובישלו בה, מ"מ ע"כ שאת הדגים הכניסו לתוכה רק לאחר שהסירו מהאש, שהרי אם הכניסום כשהיא על האש, ה"ז נחשב שנתבשלו בתוכה, ואאפ"ל שהדגים קרים.

ועד"ז בנדו"ד, אם הכניסו המדרה לאש, היא נחשבת חמה.

ועי' לקמן בפנים שאין לומר שאם הכניסו לזמן קצר אינה חמה, שהרי היא בולעת בכולה.

³⁶ כדין איסור רותח שנפל על כלי (עץ) קר. כמ"ש ברמ"א סי' צ"ב ס"ה.

³⁷ כמ"ש רמ"א בסי' ק"ח ס"ג.

³⁸ כשהם נגובים לגמרי שאז מבליע רק כ"ק. אך אם מבליע בכולו – כשהתחתון חם ויש רטיבות קצת - חשיב כנתבשלו אפי' שהעליון קר.

תירוץ זה כתב בספר פסקי אדה"ז³⁹ בהלכות איסור והיתר⁴⁰. וביאר דאף שהמרדה והעיסה חמים, אך כיון שהפת הפרווה בלעה מהמרדה רק כ"ק מותר לאכלה עם בשר, כדן 'עלו', וכתב שם שזו גם שיטת הכו"פ וחיידושי הפלאה בדין עלו.

והנה, מהכו"פ איני רואה ראייה מוכרחת לדבריו.

דהנה, מהכרתי בסי' צ"ה סק"ו והפלתי סי' צ"ד סקי"א עולה שנוטה לחלוק על הב"י וסובר שרק אם הדגים חמים והקערה קרה חשיב 'עלו' כיון שאז בולעים רק כ"ק, אך כשהקערה חמה והדגים קרים יהיה דינם כנתבשלו, כיון שבולעים בכולם⁴¹. אבל מ"מ אפשר שגם הוא מודה שכאשר שניהם חמים אין זה נחשב ל"עלו" אף שהבליעה היא כ"ק בלבד^{42 43}.

³⁹ להרב אריה ליב קפלן, והרב מנחם מענדל קפלן.

⁴⁰ בעמ' 167 – 166.

⁴¹ כשיש רוטב, והיינו לרמ"א שאיננו בקיאים בין כחוש לשמן. ולמחבר בולע בכדי נטילה (בכחוש).

⁴² כשאין רוטב.

⁴³ ביאור הדברים: הנה, הכרתי הקשה סתירה בדברי הש"ך: דבסי' צ"ה סק"ו כתב הש"ך (כדעת הב"י) שדגים שעלו בקערה אפי' שהתחתון חם, חשיב כעלו ולא כנתבשלו (כיון שאין שניהם חמים).

ואלו בסי' צ"ד סקל"ג כתב הש"ך שדגים קרים בקערה חמה בולעים בכדי נטילה (כשיש רטיבות קצת ולרמ"א דאיננו בקיאים בין כחוש לשמן אוסר בכולו, פמ"ג כאן וכן בסי' ק"ה סקכ"ג). וזלא כדעת הב"י שמבליע רק בכ"ק. וא"כ לדעת הש"ך שהדגים בלעו בכדי נטילה (ולא כ"ק) ע"כ שדינם כנתבשלו.

ומבואר מזה, שהכרתי סובר שרק כשבלעו בכ"ק חשיב עלו. אך כשבלעו בכדי נטילה, וכ"ש כשבלעו בכולו, חשיב נתבשלו אפי' שרק התחתון חם. ולכן הקשה סתירה בש"ך.

(אך הפמ"ג כתב בדעת הש"ך, שאף שנבלע בכולו חשיב עלו, ואין כאן סתירה כלל).

ובספר פסקי אדה"ז למד מזה שלדעת הכרתי, גם בשניהם חמים, חשיב כנתבשלו רק כשמבליע בכדי נטילה או בכולו (לדידן, כנ"ל), והיינו כשיש רוטב, אך בנגובים, שאז מבליע רק כ"ק, חשיב כעלו.

ואינו מוכרח, די"ל שהכרתי דיבר רק לגבי תחתון חם, ובזה ס"ל שיש חילוק בין בליעה בכ"ק (בנגוב) שחשיב עלו, לבליעה בכולו (ברוטב) שחשיב נתבשלו. (דלא כהפמ"ג שסובר שאפי' בבליעה בכולו חשיב עלו).

אך מודה הוא שבשניהם חמים חשיב לעולם כנתבשלו ואפי' כשמבליע רק בכ"ק (בנגוב). ואעפ"כ שפיר הקשה הכרתי סתירה בדברי הש"ך, שבסי' צ"ה כתב בסתמא שאם הדגים קרים והכלי התחתון חם, הוי כעלו, ומשמע שמייירי אפי' ברוטב, והרי כשיש רוטב בולע בכדי נטילה או בכולו וא"כ צריך להחשב כנתבשלו, לסברת הכרתי.

ובספר פסקי אדה"ז כתב שאת"ל שהכרתי מודה שבשניהם חמין הוי כנתבשלו אפי' בנגוב (אפי' שכולעים רק כ"ק), לא מובן מה הקשה הכרתי סתירה בדברי הש"ך. ונראה שלמד שאפי"ל שהש"ך בסי' צ"ה מיירי בדגים נגובים, ובזה כתב הש"ך שאם שניהם חמים חשיב נתבשלו, אפי' שכולע בכ"ק.

ולפי"ז, באת"ל שהכרתי מודה שבשניהם חמים חשיב נתבשלו אפי' בנגובים, לא מובנת קושיית הכרתי, הרי י"ל שרק בדגים נגובים כתב הש"ך שרק בשניהם חמים חשיב נתבשלו, אך כשיש רוטב, שכולע בכולו, י"ל שהש"ך יסבור שאפי' כשרק התחתון חם חשיב נתבשלו, ולכן מכח קושיית הכרתי מוכח שסובר שכשכולע בכ"ק (כששניהם נגובים) אפי' בשניהם חמים חשיב עלו.

אך יש לדחות, שמסתיתמת דברי הש"ך בסי' צ"ה משמע שמייירי אפי' ביש רוטב, ולכן שפיר הקשה הכרתי שאם יש רוטב ה"ה בולע בכדי נטילה או בכולו וא"כ זה נחשב לנתבשלו אפי' כשרק התחתון חם.

אך לעולם מודה הכרתי שבנגובים שהבליעה היא רק בכ"ק יש חילוק בין תחתון חם שחשיב עלו כיון שכולע רק כ"ק, לשניהם חמים שחשיב נתבשלו אף שכולע בכ"ק. (איברא, שלכאז' מצד הסברא יש לצדד לדברי פסקי אדה"ז. דהנה, הפמ"ג (סי' צ"ה שפ"ד סק"ו בסופו) ביאר שהש"ך סובר שלא מחלקים לגבי רמת הבליעה אם היא בכ"ק או בכולו אלא מחלקים בין אם שניהם חמים או רק א' מהם, שדוקא בשניהם חמים נפלט עיקר הטעם מהקדרה (ז"א שהבליעה היא יותר גדולה באיכות אפי' אם אינה גדולה בכמות - שהבליעה בנגוב היא רק בכ"ק).

וזה דלא ככרתי שסובר שאם התחתון חם ויש רוטב דבולע בכולו, חשיב כנתבשלו. הרי שסובר שהולכים לפי כמות הבליעה, ולא לפי איכות הבליעה.

וא"כ מה סברא לומר שיודה שבשניהם חמים ואין רוטב דבולע רק כ"ק, שחשיב כנתבשלו, הרי אין כאן בליעה גדולה בכולו.

אך אפי"ל (ולכאז' עדיף לומר כן כדי לצמצם את המח' בין הפמ"ג לכרתי) שהכרתי סובר שכשיש א' מהם - או בליעה גדולה בכמות (בכולו ולא בכ"ק - היינו ברוטב ואפי' א' קר), או בליעה גדולה באיכות (בשניהם חמים, שאז יוצא עיקר הטעם) חשיב כנתבשלו, ורק כשאין בליעה גדולה בכמות ולא באיכות - כשא' מהם קר וגם הבליעה היא בכ"ק חשיב כעלו.

אכן מחידושי ההפלאה עולה בבירור שאם נאסרו כ"ק מקרי "עלו" אף אם שניהם חמים.

ונעתיק בזה את לשון ספר פסקי אדה"ז: ההפלאה כתב דלמאן דאסר בנצלו ושרי בנתבשלו משום ג' נ"ט, הא דלא חיישינן לנגיעה היינו משום דהך נגיעה אינו מעלה ולא מוריד, דאי משום דמבליע כ"ק הא גם בעלו לחודי' מבליע כ"ק, והא דמבליע בכולו היינו משום הרוטב והו"ל ג' נ"ט. ונמצא להדיא דאף נגיעה של שניהם חמין (ואפי' כשהוא על האש) חשיב עלו. עב"ל.

אך מ"מ קשה לומר שאדה"ז פסק כההפלאה, שהרי פשט דברי הב"י (וכתב שכן דעת הטור), ש"ך וט"ז, פר"ח ועוד, הוא שעלו פירושו שאחד חם ואחד קר, אבל אם שניהם חמים מקרי נתבשלו (או נצלו) ולא אכפת לן אם בלעו כ"ק או בכולו. וכמבואר בפמ"ג⁴⁴ דאפי' התחתון חם ויש רוטב שמבליע בעליון הקר בכולו דתתאה גבר (ולא רק כ"ק), אעפ"כ דין העליון כעלו. דהחילוק הוא בין ב' חמים לא' חם. ודלא כההפלאה.

וא"כ דוחק לומר שאדה"ז שבק את דעת הפוסקים המקובלים - הב"י, ט"ז וש"ך⁴⁵. ועוד שיוצא שפסק בדעת יחיד – דעת ההפלאה⁴⁶.

א"כ מהכרתי אין ראייה ברורה ומוכרחת לומר שבמדו"ד (כששניהם חמים ובלעים כ"ק) חשיב עלו).

⁴⁴ בסיו' צה שפ"ד סק"ו ד"ה והנה.

⁴⁵ כמ"ש לעיל בפנים בתי' הב'. וראה שם הע' 14.

⁴⁶ ולהוסיף, שהרי לפי דעת ההפלאה, תקשי ג"כ הסתירה בדברי הש"ך, כמו שהקשה הכרתי. וא"כ מכח זה גופא נראה שהביאור בדעת הש"ך הוא כמו שביארו הפמ"ג, שהרי לפ"ז אין שום סתירה בש"ך. וא"כ מסתבר שאדה"ז ינקוט כהפמ"ג ולא כההפלאה.

תירוץ ה':

כוונת אדה"ז שכיון שמעיקר הדין מותר לאכול את הפת בבשר (כהמחבר) לכן אין לחייבו ליקח מרדה חדשה ללחם החלבי שהרי יתכן שלא ישתמשו באותו מרדה ללחם שיאכלוהו עם בשר.

זהו תי' נוסף שכתב בספר פסקי אדה"ז⁴⁷. והיינו, כיון שזה רק ספק שישתמשו במרדה כשהוא עדיין בן יומו לרדות בו לחם לאכלו עם בשר, הרי שמשום חשש זה, שמותר מעיקר הדין, (שהרי למחבר אם הוציאו פת עם מרדה חלבי, מותר לאכלה עם בשר, וגם הרמ"א מודה לו שבדיעבד אם הפת התערבה בבשר מותר לאכלה, ורק שנהגו להחמיר לכתחילה⁴⁸) לא היה לנו לחייבו ליקח מרדה חדשה ללחם זה. ורק בגלל שאסור לגרום לעשות נ"ט בר נ"ט, שזה אסור מדינא (לכו"ע) לכן חייב ליקח מרדה חדשה.

ולענ"ד גם בתי' זה יש דוחק, א. פשטות לשון אדה"ז היא, שהפת שנרדתה במרדה חלבי מותר למעשה לאכלה בבשר לכתחילה, ולא רק שסומך כאן על דעת המחבר שסובר כך.

⁴⁷ בעמ' 167.

⁴⁸ להעיר שמלשון הרמ"א 'נהגו להחמיר', משמע שזהו מנהג שאינו מעיקר הדין. (וגם מזה שהתיר בדיעבד, מוכח שמעיקר הדין מותר. כידוע הכלל, שכשסומכים על שיטה מסוימת בדיעבד, הפי' הוא שהעיקר כשיטה זו, רק שלכתחילה מחמירים). ומלשון אדה"ז בסי' תנ"ב סי"ג בהגהה שמביא את דברי הרמ"א שדגים שנתבשלו בקדרה של בשר אסור לאכלם בחלב, בלשון 'יש אוסרים לאכלן' ולא כתב 'שאנו אוסרים לאכלן' וכיו"ב, ג"כ יש להוכיח שמעיקר הדין ההל' היא כדעת המחבר. ולהעיר שבסי' תמ"ז סמ"ה, אדה"ז לא הביא כלל את דברי הרמ"א. ואולי יש לבאר זה עפ"י הנ"ל, שאדה"ז מביא שם רק את הדיעות שהם עיקר לדינא, ואילו על דיעה זו כתב הרמ"א שרק נהגו להחמיר כמותה. וע"ע במשנ"ת בזה לעיל בפנים בתירוץ הב'.

ב. מש"כ שיש כאן רק ספק שישתמשו במרדה כשהוא ב"י לרדות בו לחם לאכלו עם בשר, אינו מחוור, שהרי אדה"ז כתב: 'ואח"כ כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר' ולא כתב 'ושמא אח"כ יאפו', א"כ משמע שפשוט שאח"כ יאפו, ובאותו יום. וכן מסתבר, שהרי בתחילת הסעי' כתב אדה"ז שביום א' דחה"ש יש מנהג לאכול מאכלי חלב, והיות ויש גם מצוה לאכול בשר, לכן צריך להזהר שלא יבואו לאיסור בב"ח. ועל זה הביא את הזהירות של רדיית הלחם החלבי במרדה מיוחדת ולא במרדה שאיתה עתיד להוציא לחם לאכלו עם בשר, וא"כ נראה כוונת אדה"ז שמן הסתם הוא יבוא לאפות לחם שיאכלנו עם בשר בסעודה הבשרית של יום א' דחה"ש (שהיא באותו יום שאפה את הפת החלבי, שאז המרדה היא עדיין בת יומה)⁴⁹.

ועוד, דאם יש כאן רק ספק שישתמשו במרדה לרדות פת לאכלה עם בשר, א"כ יל"ע טובא האם שייך לחייב ליקח מרדה חדשה מכח זה שלכו"ע אין גורמין נ"ט בר נ"ט, דיותר מסתבר לומר שאין זה נחשב לגרום נ"ט בר נ"ט, שהרי אין כלל ודאות שיהיה כאן נ"ט בר נ"ט. ואילו אדה"ז כתב בפשיטות 'הרי לכתחילה אסור לעשות נ"ט בר נ"ט', א"כ משמע שמדובר כאן שבדאי יהיה כאן נ"ט בר נ"ט.

⁴⁹ ונראה שפסקי אדה"ז סובר, שכיון שאין חיוב לאכול פת בסעודה הבשרית, שהרי יכול לאכול פת בנפרד (בסעודה החלבית) ובשר בנפרד. לכן יתכן שביום א' דחה"ש לא יאפו כלל פת לאכלו עם בשר, אלא רק ביום ב', שאז המרדה לא תהיה ב"י (שהרי המנהג לאכול חלב הוא רק ביום א' דחה"ש ולא ביום ב', כמ"ש אדה"ז 'נוהגין לאכול מאכלי חלב ביום א' של שבועות') לכן יש כאן רק ספק שמא יאפה פת לאכול עם בשר כבר ביום הא'. ונראה שלומד שמש"כ אדה"ז לפנ"כ 'לפי שמצוה לאכול בשר בכל יו"ט לפיכך צריכין להזהר שלא יבואו לידי איסור בב"ח' זה רק לענין מה שסיים 'ויעשו ככתוב ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט'. וכמש"כ בדעת השלחן מרדכי בהע' 10. אך לכאן אם זו כוונת אדה"ז, הו"ל לפרש. כי מסתימת לשונו משמע שעתידיים לאפות לחם לאכלו עם בשר באותו יום.

ולהעיר שבספר פסקי אדה"ז עצמו כתב תי' זה רק בלשון שאפשר לומר כן בכוונת אדה"ז ועי"ז לא יהיה הכרח להוכיח מדבריו כדעת הכו"פ וההפלאה (כפי שתירץ בתירוצו הקודם, הובא לעיל כתי' ד').

וגם הוסיף לתי' זה סברא נוספת להקל במרדה (וכדלקמן).

ומשמע שלא ברירא ליה לגמרי לפרש כן דעת אדה"ז.

והסברא שהוסיף להקל במרדה, היא כמש"כ בשערי יו"ד שהמרדה אינה רותחת ולכן הוי כדגים שעלו בקערה (כמובא לעיל כתי' ג'). וכתב דהנה יש דיעות שמרדה שבלעה איסור סגי לה בהגעלה וא"צ ליבון, וסברתם היא שהמרדה אינה רותחת, רק שבולעת מהמאכל, ונמצא שלדעתם חשיב שהמרדה קרה, ולפ"ז בנדו"ד חשיב שהלחם עלה במרדה ולא נצלה בה.

ואף דלא קיי"ל כוותיהו, אלא מרדה צריכה ליבון ולא סגי לה בהגעלה, מ"מ סברתם חזי לאצטרופי לעניין נ"ט בר נ"ט שאינו אלא חומר לאסור בנצלו (דאילו מעיקר הדין מותר⁵⁰), שיהיה מותר לרדות את הלחם החלבי במרדה הרגילה.

ואח"כ הוסיף וכתב, שגם למאי דקיי"ל דמרדה בעיא ליבון, מ"מ י"ל שאנן סבירא לן דחשיב בליעה ע"י האש ולכן בעיא ליבון, אך מ"מ גם לדידן לא נעשה רותח ממש, ולכן לעניין נ"ט בר נ"ט, הפת שהוצאה ע"י המרדה לא חשיבא כנצלו, כי משמע בפוסקים דנצלו שאסור היינו שרותחים ממש

⁵⁰ שהרי אף הרמ"א לא אסר אלא לכתחילה, אך בדיעבד, כגון דגים שנתבשלו בקדרה שנתערבו בחלב, התיר לאכלם.

מהאש⁵¹ ואילו המרדה אינה רותחת מהאש ממש דמוציאה תדיר ומקרי עלו. (ולפ"ז א"צ למש"כ לפנ"כ שכוונת אדה"ז לסמוך על עיקר הדין).

ונראה לי לדחות, דמש"כ דלהדיעות דסגי בהגעלה מוכח שהמרדה נשארת קרה ואינה בולעת מהאש אלא מהמאכל שעליה, אינו נראה, שהרי את"ל שהמרדה בולעת רק מהמאכל שמעליה, היה סגי לה בקליפה, כדין תתאה גבר, ומזה שהצריכו הגעלה מוכח שהם מודים שלמרדה יש דין חמה שבולעת בכולה.

וא"כ גם לדידהו אין כאן דין עלו שהוא דוקא בכלי קר.

ומש"כ שדין נצלו הוא רק ברותחים ממש, אך אם אינם רותחים ממש חשיב עלו, הריהו היפך מהמבואר בפוסקים דרק בכלי קר שייך דין עלו. אך בכלי חם חשיב נצלו אף שאינו רותח. שהרי סו"ס כיון שהיה באש, כח האש שולט בו. כדמשמע מהראשונים, כמובא לעיל בתירוץ הג'⁵².

תירוץ ו':

ונראה לי לתרץ באופן אחר שבנדו"ד יש ג' נ"ט בר נ"ט ובזה אף הרמ"א מתיר לכתחילה. כן נ"ל לתרץ דברי אדה"ז בהלכה הנ"ל.

⁵¹ כלשון הטור והב"י והת"ח דמיירי בדגים רותחין מיד לאחר שהוציאן מהאש או בקערה רותחת.

⁵² אף שבראשונים לא מיירי להדיא בדבר הנמצא על האש לזמן קצר, אך מכך שקי"ל שהמרדה בולעת בכולה, מוכח שגם בזמן קצר נחשבת חמה מהאש, כדלעיל בפנים.

דהנה היתר דג' נ"ט בר נ"ט לכתחילה מבואר להדיא בדברי אדה"ז בכמה מקומות, כגון בסי' תנ"ב סי"א - י"ג ובהגה שם כתב דאף האוסרים בב' נ"ט, בג' נ"ט מתירים⁵³.

וי"ל דגם כאן חשיב ג' נותני טעם - דהעיסה החלבית אינה נחשבת לחלב ממש, אלא נחשב שקיבלה טעם מהחלב או מהחמאה והוי טעם ראשון, ומהעיסה במרדה - טעם שני, ומהמרדה בלחם - טעם שלישי ועדיין כולו היתר, ולכן מותר לאכול לחם זה בבשר ואפי' לכתחילה⁵⁴.

(ומ"מ כתב אדה"ז שלכתחילה יש לייחד מרדה ללחם החלבי, ולא להשתמש במרדה אחד ללחם החלבי וללחם שאוכלים עם בשר, כי אין לגרום לנ"ט בר נ"ט, ואפי' לא לג' נ"ט⁵⁵).

⁵³ ע"פ הש"ך בסי' צ"ד סקט"ו וע"ש בפמ"ג - שפ"ד סקט"ו ד"ה ולדינא. ועי' ג"כ בסי' קג בנקה"כ סק"א.

⁵⁴ באמת דבר זה שנוי במח' אחרונים, כיון שי"א שלא אמרי' נ"ט בר נ"ט מאוכל לאוכל וממילא טעם העיסה הבלועה מחלב נחשב לטעם ראשון במרדה. וכן דעת הפמ"ג (סי' צ"ה מש"ז סק"א ע"פ שערי דורא), וממילא יש כאן רק ב' נ"ט. אך דעת הפני אריה, הובא בפת"ש סי' צ"ה סק"א שגם מאוכל לאוכל אמרי' נ"ט בר נ"ט. וכן דעת יד יהודה, אלא שהוא כתב כן דוקא בטעם ראשון באוכל וטעם שני בכלי, ומשמע שבטעם ראשון באוכל וטעם שני באוכל לא אמרי' נ"ט בר נ"ט (דלא כפני אריה שסובר שגם זה מקרי נ"ט בר נ"ט) ועב"פ בנדו"ד מיירי שהטעם הראשון באוכל - העיסה, והטעם השני בכלי - במרדה, וממילא יש כאן ג' נ"ט. וא"כ י"ל שאדה"ז סובר כהפני אריה או כהיד יהודה.

ועי' ג"כ בספר פסקי אדה"ז עמ' 160 שכתב להוכיח שאדה"ז סובר שאמרי' נ"ט בר נ"ט מאוכל לאוכל.

⁵⁵ אך בספר פסקי אדה"ז (עמ' 165-164) כתב דיש להוכיח מדברי אדה"ז שס"ל שמותר לגרום לכתחילה ג' נ"ט.

דהנה בסי' תנ"ב סי"ג כתב אדה"ז שהמגעיל כלי חמץ קודם שעה חמישית, רשאי להגעיל ביורה שבלוע בה חמץ והיא ב"י וא"צ להגעילה תחילה, וכן רשאי להגעיל כלי חמץ ב"י אף שאין במים ס' כנגדם, מטעם דיש כאן ג' נותני טעם של היתר קודם שיגיע זמן האיסור, ולכן אינו חוזר ונאסר אף כשיגיע זמן איסורו.

אך אם מגעיל כלי חמץ ב"ו לאחר שהגיע זמן האיסור, הכלים אסורים בפסח (א"כ יש ס' במים כנגד הכלים) דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט באיסורים).

ומוכח דמותר לגרום לג' נותני טעם, וכן הוכיח הפמ"ג (יו"ד סי' צ"ה שפ"ד סק"ט). אלא שהיה אפשר לדחות שהטעם שבהגעלה מותר לגרום לנ"ט (וכן מותר לכתחילה אפי' כשיש רק ב' נותני טעם) הוא כמש"כ הט"ז (או"ח סי' תנ"ב סק"ז וסקי"א) משום שאין ודאי שהכלי יבלע, כיון שהוא טרוד לפלוט (ולפ"ז בהגעלה מותר לגרום אפי' לב' נותני טעם).

ולכן כתב דיורה (שהגעילו בה כלי חמץ שהם ב"ו קודם זמן האיסור) שאינה טרודה לפלוט (שהרי הגעילו בתחילה ואין בה חמץ בלוע), לכתחילה אסור להשתמש בה בפסח ללא הגעלה, שנבלע בה טעם חמץ שהיה בכלים, ולכן נהגו להכשירה אחר ההגעלה. [והיינו דאף שכבר הגעילו הכלים ביורה והרי יש כאן נ"ט בר נ"ט שאנו מתירים בדיעבד, מ"מ כיון שיש לה תקנה בהגעלה, אם משתמשים בה ללא הגעלה ה"ז נחשב שמתירים לכתחילה. אלא שכיון שלדעת המחבר היורה מותרת ללא הגעלה שהרי הוא מתיר נ"ט בר נ"ט (וכן הוא מעיקר הדיון), לכן נקט הט"ז **נהגו** להגעילה (דאין זה מעיקר הדיון)]. אך מאדה"ז מוכח שלא ס"ל כטעם הט"ז שהרי כתב בסכ"ב שאם הגעיל ביורה כלי חמץ קודם שעה חמישית ובא להשתמש ביורה זו בפסח א"צ להגעיל את היורה, כיון שיש כאן נ"ט בר נ"ט של היתר. והיינו דכאן יש ג' נ"ט - מהחמץ לכלים, ומהכלים למים, ומהמים ליורה.

ומוכח שלא ס"ל כטעם הט"ז שהגעלה שאני מחמת שיתכן שהכלי לא יבלע, שהרי לפ"ז היורה שאינה טרודה לפלוט הייתה צריכה הגעלה.

(ואע"פ שגם אדה"ז מסיים שנהגו להחמיר ולהגעיל את היורה כדי להשתמש בה בפסח, מ"מ, הרי הוא כתב זאת כחומרא בלי טעם, אך מדינא לא הצריך הגעלה, אף שאנו מחמירים כרמ"א לאסור נ"ט בר נ"ט. משא"כ הט"ז כתב שמנהג זה נובע מכך זה שאנו אוסרים לכתחילה נטב"ט כרמ"א).

וא"כ חוזרת ההוכחה מסי"ג שמותר לכתחילה לגרום לג' נותני טעם. ע"כ תוכן דברי ספר פסקי אדה"ז בתוספת ביאור, ועפ"ז קשה על משנ"ת בפנים שלדעת אדה"ז אסור לכתחילה לגרום ג' נ"ט.

אך כד דייקת שפיר, אין זו קושיא.

דהנה, אדה"ז כתב בסי' תנ"ב סי"ג בהגה שדגים שנתבשלו בקדרה של בשר, אסור לאכלן בחלב (לרמ"א) אע"פ שיש כאן ג' נ"ט, שכיון שהדגים הם אוכל, לכן טעם בשר הנבלע בהם הוא טעם חשוב, דהוי אוכל באוכל (אף שהוא טעם ג'), משא"כ בהגעלת כלים, שנבלע טעם ג' בכלי, הוא טעם קלוש ומותר.

ועי' בספר פסקי אדה"ז (עמ' 160) שביאר שמוכח מדברי אדה"ז שאע"פ שהטעם מהמים לדגים הם טעם של אוכל באוכל, אע"כ קורא לזה ג' נ"ט, ורק שלהאוסרים לכתחילה נ"ט בר נ"ט בבישול, שמתירים בג' נ"ט, אך בג' נ"ט שהטעם האחרון הוא באוכל, מחמירים.

ובאמת שיסוד זה, שאוכל שמעורב בו אוכל אחר חשיב שקיבל טעם (ואינו ממשות), מבואר מדברי הרמב"ן בסוגיא דנ"ט בר נ"ט – חולין קי"א ע"ב, הובא בר"ן, רשב"א, ריטב"א ועוד.

דנה, בגמ' שם איתא: איתמר, דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר. . והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דרב. . עבדו ליה שייפא בצעא (מישחה מסממנים לרפואה בקערה), בתר הכי רמו ליה בשולא (תבשיל) בגווה, טעם ליה (בתבשיל) טעמא דשייפא, אמר יהיב טעמא כולי האי (מזה משמע שסובר דנ"ט בר נ"ט אסור). ולא היא, שאני התם דנפיש מררה (מרירות הסממנים) טפי עכ"ל הגמ'.

והקשה הר"ן בשם הרמב"ן, וז"ל: 'והיינו דומיא דהך דתניא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, דאפי' שמואל מודה בה' (ואיך אמרי' ששמואל יתיר בכה"ג ולרב מכללא איתמר).

ועכ"פ, מבואר להדיא מאדה"ז שטעם של אוכל באוכל, אסור אפי' בג' נ"ט לכתחילה (להאוסרים נ"ט בר נ"ט בבישול), וא"כ כ"ש שאסור לגרום לג' נ"ט. וא"כ מה שהוכיח בפסקי אדה"ז שמותר לכתחילה לגרום לג' נ"ט, הכוונה רק כשהטעם האחרון הוא בכלי.

והיה ראוי שיכתוב זאת להדיא, דמסתימת לשונו משמע שזה אפי' כשהטעם האחרון באוכל.

שוב ראיתי, שגם הפמ"ג עצמו כתב שההיתר להגעיל כלי חמץ ביורה מחומצת, הוא משום ד'הוה ב' טעמים **מכלי לכלי**, וג' נ"ט היתר' א"כ אין מזה הוכחה להיבא שהטעמים הם מכלי לאוכל.

וא"כ בנדו"ד - פת שקיבלה טעם מהמרדה (שקיבלה טעם מהעיסה שקיבלה טעם מהחלב), כיון שהטעם הג' הוא באוכל - אסור לגרום לג' נ"ט.

אלא שאעפ"כ, ו"ל, שבנדו"ד, לאחר שנעשו הג' נ"ט, מותר אפי' לכתחילה, דלא כבדגים שנתבשלו בקדרה של בשר, דשאני הכא שהבליעה היא בזאח"ז, וכדלקמן בפנים.

ותירץ הרמב"ן: 'שאותו שייפא דבר מר היה מעורב בה אבל לא היה עיקר ממשו מאותו דבר מר, וכיון שנתן טעם בבישול **הי ליה נ"ט בר נ"ט** ממש דומיא דדגים שעלו בקערה' (היינו טעם ראשון בשייפא, שני בקערה ושלישי בתבשיל והוי כמו בשר בקערה - טעם ראשון, שני בדגים ושלישי בכותח).

ואף שהר"ן וגם הריטב"א כתבו שאין צורך בתירוצי הרמב"ן, ותירצו תי' אחר, אבל לא חלקו על היסוד שהסמנים המעורבים במישחה נקראים טעם.

גם עוד ראשונים הביאו את דברי הרמב"ן ולא חלקו על יסוד זה.

ונראה לי שהוא יסוד פשוט בדברי הב"י סי' צ"ח בחילוק שבין 'טעמו וממשו' ל'טעמו ולא ממשו', דכאשר מעורב בהיתר איסור פחות מכזית בכא"פ מקרי טעמו ולא ממשו⁵⁶.

*

אלא שלכאוי יש להקשות על עצם זה שהרמ"א מתיר בג' נ"ט - ממה שהרמ"א אסר בסי' צ"ה ס"א לכתחילה גם נ"ט בר נ"ט בדגים שנתבשלו (ולא רק נצלו) אף דהוי ג' נ"ט בר נ"ט - מהבשר לקדרה, ומהקדרה למים, ומהמים לדגים.

⁵⁶ ועד"ז בנדו"ד, החלב או החמאה הם רק מיעוט בעיסה, ונחשב שהעיסה קיבלה מהם טעם, והמרדה קיבלה טעם שני. ולפ"ז, אם באמת יש הרבה חלב או חמאה בעיסה, המרדה קיבלה טעם ראשון מהחלב, ואם רודה בה פת אחרת, אסור לאכלה בחלב לדעת הרמ"א, אך אדה"ז מיירי במקרה הרגיל שהחלב הוא רק מיעוט.

וכן הקשה אדה"ז בסי' תנ"ב סי"ג בהגה, לגבי ההיתר להגעיל כלי חמץ קודם שעה חמישית ביורה של חמץ שהיא ב"י מטעם שיש כאן ג' נותני טעם של היתר, ותירך, שדוקא בדגים אסרי' אפי' ג' נותני טעם, כי הדגים הם אוכל, ולכן טעם בשר הבלוע בהם אף שהיו טעם ג' שהוא קלוש, יש לו חשיבות, דנבלע אוכל באוכל, ולכן אסור לאכלם בחלב, משא"כ כלים שקיבלו טעם ג', אינו חשוב טעם ולכן מותר לבשל בתוכם, אף שנפלט בתבשיל טעם מהכלי.

והנה לפ"ז, בנדו"ד שמיירי באוכל - שהפת קיבלה את טעם החלב, היה לכאן צ"ל שאפי' שזה ג' נ"ט, יהיה אסור לכתחילה לאכלה בבשר, כדון דגים שנתבשלו בקדרה של בשר⁵⁷.

אך יש לחלק בין דגים שנתבשלו להכא: דבישול - טעם הבשר הבלוע בקדרה עובר בבת אחת מהקדרה למים ולדגים, וכח האש השולט בבישול אוסר בג' נ"ט, ולכן אסור לכתחילה לאכול הדגים בחלב.

משא"כ כאן אין העברת טעם בבת אחת, שמתחילה נבלע טעם חלב (בעיסה ומשם) במרדה, ורק אח"כ כשמוציא במרדה לחם פרווה, נבלע בו טעם מהמרדה, ובזה י"ל שטעם החלב הבלוע במרדה נחלש לפני

⁵⁷ אמנם עי' בפמ"ג סי' צ"ד שפ"ד סקט"ו ד"ה ולדינא, שגם הוא הקשה את קושיית אדה"ז, והוא מתוך שבדגים שנתבשלו בקדרה, חיישינן שהדגים נוגעים בקערה ומקבלים טעם ישירות מהקדרה מבלי אמצעות המים, א"כ יש כאן ב' נ"ט, והוי כנצלו (כמ"ש הרא"ש, הובא בב"י ריש סי' צ"ה).

ולפ"ז י"ל שבנדו"ד - שהפת הפרווה יכולה לקבל טעם רק מהמרדה ולא מהעיסה החלבית, שהרי אופה אותה רק לאחר שמוציא הפת החלבית, אין שייך שיהיה כאן (ב' נ"ט) אלא ג' נ"ט, ולכן הרמ"א יתיר.

והקושיא שבפנים היא רק מדברי אדה"ז שכתב שטעם קלוש של בשר הבלוע בדגים יש בו חשיבות טעם קצת כיון שנבלע אוכל באוכל, ומבואר שאפי' שזה טעם ג' שנבלע באמצעות המים, יש לו חשיבות טעם.

שהשתמשו בה שוב להוציא את הלחם הפרווה, ולכן הלחם מותר בבשר⁵⁸

59.

ואדה"ז שלא כתב חילוק זה, זהו משום שהוא איירי בהגעת כל חמץ ביורה של חמץ, ששם טעם החמץ הבלוע ביורה עובר בבת אחת למים ולכלים שביוורה בשעת ההגעה, ולכן הוצרך לחלק בין טעם הבלוע בכלי לטעם הבלוע באוכל, אך במקום שהבליעה היא בזה אחר זה, י"ל שאפי' בטעם הבלוע באוכל יש להתיר ג' נ"ט.

ולכן הפת שקיבלה טעם חלב מהמרדה, כיון שזה היה בזא"ז, מותר לכתחילה לאכלה בבשר^{60 61}.

⁵⁸ זהו ע"ד הטעם השני שכתב התוס' בחולין (הובא בסי' צ"ה ט"ז סק"ח וש"ך סקי"ב) לגבי קערות בשריות שהודחו ביורה חולבת - שכיון שטעם החלב מהיורה, וטעם הבשר מהקערות מתערב בב"א, לכן אינו נחשב נ"ט בר נ"ט בשונה מדגים שקיבלו טעם בשר, שמערבן בכוח רך לאחר שקיבלו טעם בשר, אלא שבפנים כתבנו שמ"מ הדגים מקבלים את טעם הבשר בב"א מהמים שבקדרה בכח האש, משא"כ בלחם שמקבל טעם חלב רק לאחר שמתחילה נבלע במרדה.

⁵⁹ זהו ע"ד דעות האחרונים שלא אמר' היתר דנ"ט בר נ"ט בשעת בישול - כגון, אם נפל רוטב בשר על קדרה (כנגד הרוטב) שמתבשלים בה דגים, ואח"כ בישלו הדגים בחלב - אסור לאכול הדגים אפי' בדיעבד (אם אין ס' בחלב כנגד רוטב הבשר), ולא אמר' שחשיב נ"ט בר נ"ט - שהחלב נבלע בקדרה ומהקדרה לדגים, כי הרוטב נפל בשעת בישול ובישול מפעפע בכל הכלי לחומרא, והבלוע בכלי מקושר עם התבשיל, וחשיב כאילו נפל ישירות לדגים (כ"כ חו"ד סי' צ"ה סק"א ועוד אחרונים). ורק דגים שנתבשלו בכלי שלפנ"כ נבלע בו בשר, חשיב לנ"ט בר נ"ט ואם נתערבו בחלב מותר לאכלו, כיון שמקודם נבלע בקדרה ונחלש, ואח"כ נבלע בדגים.

ועד"ז י"ל שכאשר הבליעה היא בזאח"ז, הטעם נחלש, ולכן בג' נ"ט, יהיה מותר אפי' לכתחילה לאכול בחלב.

⁶⁰ ומ"מ, אסור לגרום לג' נ"ט באוכלין אפי' כשהבליעה היא בזאח"ז, ולכן צריך לייחד מרדה מיוחדת לפת החלבי.

נמצא לפ"ז: בכלים - מותר ג' נ"ט, ואפי' לכתחילה מותר לגרום לג' נ"ט.

באוכלין - כשהבליעה בב"א - אסור ג' נ"ט (וכ"ש שאסור לגרום). וכשהבליעה בזאח"ז - מותר ג' נ"ט, אך אסור לגרום לג' נ"ט.

*

ע"פ הנ"ל יש לתרץ בטוב טעם דיוק בדברי אדה"ז:

דהנה, בסי' תמ"ז סעי' מ"ה כתב דאם התיך שומן בכלי חמץ ב"י לפני זמן איסורו, י"א שאסור השומן בפסח כיון דלא אמרי' נ"ט בר נ"ט לגבי חמץ, אבל אם קודם הפסח עירה את השומן כשהוא רותח לכלי אחר, מותר להשתמש בכלי זה בפסח (אפי' לי"א אלו) כיון 'שטעם חמץ שבשומן הוא קלוש מאד אין בו כח להקרות שם חמץ לאותו מעט שומן שנבלע בתוך הכלי בו'.

והיינו דיש כאן הרבה נ"ט (ד' נ"ט: מהחמץ לכלי ומהכלי לשומן ומהשומן לכלי הב' ומהכלי הב' לאוכל).

ויל"ע מדוע כאן לא הוסיף לכתוב את מה שביאר בהג"ה בסי' תנ"ב סי"ג לגבי הגעלת כלי חמץ - שכיון שכאן הטעם האחרון בלוע בכלי ולא באוכל לכן שרי (בשונה מדגים שנתבשלו).

וע"פ הנ"ל יתורץ, דכיון שכאן מיירי בבליעה בזאח"ז - שמתחילה החמץ נבלע בשומן, ואח"כ השומן נבלע בכלי, וכל זה לפני פסח (ולפני שעה חמישית), לכן כאן א"צ להתנאי שהטעם האחרון יהיה בכלי, אלא אפי' הטעם האחרון נבלע באוכל, שרי בג' נ"ט.

⁶¹ אך יל"ע, שאדה"ז כתב כאן 'מותר לאכול לחם ההוא עם הבשר לפי שהוא נ"ט בר נ"ט של היתר כמשנ"ת ביו"ד סי' צ"ד', ולפמשנ"ת בפנים שכוונתו להתיר בגלל שזה ג' נ"ט, והבליעה היא בזאח"ז, לכאורה קשה, שבשו"ע ובנו"כ ביו"ד (בשו"ע הב"י) לא מדובר בזה, ובד"כ דרכו של אדה"ז בשו"ע שלו להעתיק הדינים מהשו"ע והנו"כ. אך י"ל שהרי יש מקומות שאדה"ז גם הביא דינים של עצמו, וא"כ אפ"ל שכתב זאת שם להדיא.

ורק בסי' תנ"ב ששם מיירי שהבליעה בב"א, בזה ההיתר של ג' נ"ט הוא רק כשהטעם האחרון בכלי ולא באוכל^{62 63}.

כלל הדברים: התי' הא' באדה"ז הוא אוקימתא, תי' ב' וג' הם חידושים, תי' ד' הוא ע"פ דעת יחיד, תי' ה' מוקשה מכמה צדדים.

ואילו התי' הו' שהצענו הוא ע"פ דין המבואר בדברי אדה"ז להדיא (שמתיר ג' נ"ט בר נ"ט לכתחילה).

⁶² ומה שאדה"ז בסי' תמ"ז לא הקשה את הקושיא מדגים כמו שהק' בסי' תנ"ב, דלכאוי' הו"ל להקשות כבר שם, ויתרץ שבשומן שאני שהבליעה היא בזאח"ז, כבפנים. י"ל, דהחילוק בין בליעה בב"א לזאח"ז הוא חילוק פשוט ולא הוצרך לכתבו, ורק בסי' תנ"ב ששם מדובר בהגעת כלי חמץ שזו בליעה בב"א, ואנו מתירים מטעם ג' נ"ט, מתעוררת השאלה מ"ש מדגים שנתבשלו בקדרה שלא מתירים ג' נ"ט לכתחילה, ובזה הוצרך לחדש שיש חילוק בין בליעה באוכל לבליעה בכלי.

⁶³ באמת שהיה אפ"ל, דהנה בסי' תנב סי"ג ציין לסי' תמ"ז, וכוונתו לסמ"ה. וא"כ אפ"ל שמה שביאר בהגה, שיש לחלק בין אוכל לכלי, זה מהוה ביאור גם לסי' תמ"ז לגבי השומן. רק שלפ"ז יקשה למה לא הביא את הקושיא מדגים כבר בסי' תמ"ז. משא"כ לביאור דבפנים, י"ל שבסי' תמ"ז לא הזכיר זאת כיון שהחילוק בין בב"א לבזאח"ז הוא פשוט, כמ"ש בהע' הקודמת.

בדין בשר צלי רותח שנפל לחלב קר

הרב מאיר מאירי שליט"א

ראש הכולל

בשו"ע יו"ד סי' צ"א סעי' ז' פסק המחבר דבשר צלי חם שנפל לחלב צונן, הצלי בעי קליפה. והש"ך סקכ"ו כתב דהגה"מ ואו"ה חולקים וסוברים דבעי נטילה, אך העיקר כראב"ד, רש"י, רשב"א והר"ן המצריכים קליפה בלבד. ובסקכ"ג הביא את קושיית הרשב"א שהרי החלב רך¹ והצלי שוקע² בתוכו והופך להיות תתאה לגבי החלב, וא"כ היה לנו לומר שהצלי שהוא חם גובר ומחמם את החלב והצלי יאסר³. ותירץ הרשב"א, דכיון שהחלב נשאר

¹ כלו' צלול. והנה, הרשב"א הקשה זאת לגבי דברי הגמ' בחולין קיב ע"א "בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא" שזהו גזול עוף שנפל לכד של כותח שהוא לחם המעורב בחלב. וקשה, שלכא' הכותח אינו דבר צלול כ"כ. וכן מוכח מהגמ' שם שאסור להניח כותח ליד מלח (העשוי למלוח בו בשר) מחשש שיפול מהכותח למלח, וכיון שהכותח הוא דבר עב אינו בטל במלח, כפרש"י שם. וצ"ל שאף שאינו צלול ממש כחלב, מ"מ הוא עב רק קצת (בדומה ל"לבן" שבימינו) שכשנפול לתוכו בשר, הוא שוקע כולו.

² משמע שקושייתו היא רק בגלל שכל חתיכת הבשר שוקעת בחלב עד שחלקו העליון מכוסה בחלב וממילא הבשר שהופך לתתאה לגבי החלב שמעליו ומחממו והיו כמתבשל בתוכו. אך אם יש מעט חלב, כך שרק חלקו התחתון שוקע בחלב, אך חלקו העליון אינו מכוסה, אין הבשר תתאה, ורק הוי כבשר וחלב הנוגעים זב"ז, שכשאחד חם ואחד צונן, הבשר צריך קליפה (כ"כ ש"ך בסי' ק"ה סק"ט לגבי בשר וגבינה. ונראה דה"ה לגבי בשר וחלב (רק שבזה לא שייך קליפה בחלב רק ס' כנגד הקליפה)).

ולא רצה לאוקמי שמירי כאן שהצלי לא שוקע כולו בחלב, כי מסתימת הדין משמע שזה אפי' כשכולו שוקע בחלב.

³ דין בשר רותח בכלי ראשון, ונפל עליו חלב קר, אמרי' דתתאה גבר, ונחשב שהבשר מתבשל בחלב, ונאסר כל הבשר.

וקשה, שלכא' סגי בכ"ג, שהרי הבשר הוא יבש ואינו רוטב, וכשנפול עליו איסור, אינו בולע יותר מכ"ג, כדון צלי, וכדלקמן בפנים, ולא נראה לומר שכוונת הרשב"א להקשות שנצריך נטילה, שהרי לשון הרשב"א הוא, שלכא' הו"ל "כמתבשל בתוכו", משמע שנאסר לגמרי.

במקומו, הוא נחשב לתתאה והוא גובר ומקרר הצלי שנפל לתוכו, הלכך בקליפה סגי.

והנה, החו"ד⁴ כתב לחדש דתוס' ועוד פוסקים חולקים על הרשב"א.

ולהבנת הדברים נקדים את המבואר בשו"ע יו"ד סימן ק"ה ס"ג – ד': שם מבואר שאיסור שנפל לתוך היתר חם, הכל אסור דתתאה גבר. אך זה רק כשהיתר הוא דבר של רוטב (כגון מרק), שהרוטב מוליך את פליטת האיסור בכל התבשיל. אך איסור שנפל על צלי חם, שזהו דבר שאין בו רוטב, אין טעם האיסור מתערב בכולו. ומ"מ הוא מתפשט במקום נפילתו כדי נטילה, ולכן צריך להסיר ממנו כ"נ.

ומקור דין זה הוא מדברי הגמ' בחולין (צ"ו ע"ב) שירך **שנצלה** עם גיד הנשה בתוכו, מותר לאכול את בשר הירך עד שמגיע לגיד (בשונה מירך **שנתבשל** בגידו, שאם הגיד נתן טעם בירך, כל הירך אסורה, כיון שהרוטב מערב הטעם בכל הבשר, משא"כ צלי אין בו רוטב).

ונראה, שכאן אין זה דין צלי אלא דין מבושל, שכיון שיש כאן הרבה חלב שמקיף את כל הבשר, והבשר מחמם את החלב, נמצא שהבשר מתבשל בחלב ונאסר כולו. ועי' בהע' 16.

אלא שמ"מ קשה, מה הקשה הרשב"א, הרי כאן שהבשר נופל לכלי, ה"ז כלי שני, שהדפנות מצננות את הבשר (וכ"ש כאן שיש בכלי גם חלב קר), וא"כ שוב אינו נחשב רותח! ואולי הרשב"א סובר כדעת רש"ל שדבר גוש שהיסי"ב חשיב רותח גם בכ"ש. ועדיין קשה, הרי בתחילה כשהבשר נופל לחלב, החלב הוא התתאה, ואז הוא גובר ומצנן הבשר (רק שבינתיים בולע כ"ק), ונמצא שהבשר נהפך לתתאה, רק לאחר שכבר נעשה צונן! ואולי זה גופא כוונתו בתירוץ. אך לכאן לא משמע כן, שהרי תירץ שמי שנמצא במקומו ולא אז הוא התתאה. ואולי י"ל דסברת הרשב"א שהבשר לא מספיק להצטנן מיד, ונמצא שהוא נהפך לתתאה כשהוא עדיין חם.

⁴ סקי"ג.

וכתב התוס' בד"ה "עד שמגיע לגיד" שלא דוקא עד שמגיע לגיד ממש, שהרי צריך שיניח כדי קליפה סמוך לגיד, שהרי מהירך עצמו נאסר בכדי קליפה סמוך לגיד. ואח"כ הוסיף דאפי' בקליפה לא סגי אלא צריך להסיר בכדי נטילה סמוך לגיד כדמצינו בפ' כיצד צולין (פסחים דף עה:): נטף מרטבו על החרס וחזר אליו, **יטול** את מקומו.

(ורצה לדחות שדוקא דבר צלול כרוטב מתפשט בכ"נ, אך הגיד שהוא יבש פולט רק בכ"ק, אך כתב דמ"מ נראה שיש להצריך נטילה) שהרי "לא מצינו קליפה נזכרת לענין צלי. אלא בכיצד צולין (פסחים דף עו.) בחם לתוך צונן דשמואל אמר קולף⁵, דתתאה גבר אדמיקר ליה בלע. ואפשר דרותח דצלי בלע טפי" עכ"ל התוס'.

ונראה שכוונת התוס' (וכן הבין החו"ד, כדלקמן), לומר שכשהצלי רותח הוא התתאה וגובר, בולע יותר מצלי רותח שהוא עילאה, שהצונן התתאה גובר עליו ומצננו, שאז בולע פחות. היינו שכל מה שמצינו בגמ' שסגי בקליפה, זה רק בצלי (-דבר יבש⁶) חם (של היתר) שנפל לתוך איסור⁷

⁵ תוס' מבין ד"קולף" זה בדוקא. ולהעיר, שבכמה מקומות מצינו שכתוב "קולף" וזה לא דוקא, אלא הכוונה לנטילה, כגון בסי' ק"ה ש"ך סקי"ב. ואפשר שגם תוס' מודה שאפשר לדחוק ש"קולף" זה לאו דוקא, אך עדיפא מינה קאמר, שאפי' את"ל ש"קולף" כאן זה בדוקא, מ"מ הרי לא מיירי כאן בצלי רותח, וא"כ אפשר דצלי רותח בלע טפי.

וכן בהמשך דבריו שהקשה מבר גוזלא דבצלי רותח קולף, ותי' דמיירי אפי' בצלי צונן, אפשר, דבא לתרץ אפי' את"ל שקולף הוי בדוקא.

ואמנם, רע"א (סי' צ"א סקי"א) כתב דלדעת הפוסקים הסוברים שצלי רותח שנפל לחלב צונן בעי נטילה, ו"ל שמש"כ בגמ' "חם לתוך צונן קולף" זה לאו דוקא אלא הכוונה לנטילה. וע"ע הע' 25.

⁶ ואין חילוק בין צלוי באש למבושל במים, וקורא לו צלי לומר שהוא דבר יבש ולא לח. ע"פ לשון הגמ' שחילקה בין ירך שנצלה – שאז אין בו רוטב, לירך שנתבשל – שאז יש בו רוטב. אך בענייננו גם דבר שהתבשל במים ואח"כ הוצא ממנו ונפל לאיסור צונן, מקרי "צלי".
⁷ או בשר לתוך חלב.

(שהוא דבר נזלי⁸) צונן, שמכיון שתתא"ג, והרי התתאה הוא צונן, הוא מצנן את ההיתר ואינו נבלע בתוכו, אלא שעד שמספיק לצננו הוא נבלע בו קצת, ורק בשיעור קליפה.

אך במקרה שהצלי החם בולע, היינו כשהוא התתאה, או בשניהם חמים (ובבנדו"ד – דהירך נצלה עם גידו) אפשר שהוא בולע בכדי נטילה^{9 10 11}.

⁸ כך משמע מהלשון "שנפל לתוך" – היינו שהיבש נכנס לתוך הרוטב. משא"כ יבש שנופל ליבש זה נקרא שנופל עליו ולא בתוכו.

ודבר זה (-שמירי בגמ' שהתתאה הוא רטב ולא דבר יבש-) מוכח גם מזה שצונן שנפל לחם נאסר כולו, דבזה ע"כ מיירי ביבש שנפל לרטב, דאלו יבש קר שנפל על יבש חם, נאסר רק כ"נ כדין צלי. וא"כ צ"ל דגם חם שנפל לצונן מיירי בכה"ג.

וגם לא מיירי כאן בלח בלח, כי אז לא היה שייך לדון על ההיתר עצמו שהרי א"א להפריד בין ההיתר להאיסור וא"כ היינו צריכים לומר שבטל (ברוב מה"ת, ו) בס' מדרבנן.

⁹ אך מ"מ לא בולע בכלו כמבוסל כיון שאין בו רטב. (וה"ה אם לא נצלה על האש, אלא נתבשל בקדרה בלא רטב, חשיב צלי, כנ"ל בהע' 6)

¹⁰ בלשון התוס': "דרותח דצלי בלע טפ"י כלומר – רק כשהצלי (או המבושל (אך ללא רטב) כנ"ל בהע' 6 ובהע' 9) נחלש ונעשה צונן מחמת שנפל לתתאה צונן, ורק שעד שמצטנן בולע קצת – בולע רק כ"ק, כיון שהוא מצטנן במהרה, אבל כשהצלי הוא רותח והוא הגובר, והיינו שהוא התתאה, הוא בולע יותר – בכ"נ.

אך אין כוונת התוס' לומר שצלי תתאה בולע יותר מאשר כשהתתאה הוא תבשיל עם רטב, שהרי אדרבה, אם התתאה הוא תבשיל עם רטב הוא בולע עוד יותר – בכלו, כמפורש בגמ'. אלא התוס' כאן מדבר על החומר של צלי רותח תתאה (שבולע בכ"נ) ביחס לצלי רותח עילאה והתתאה הוא צונן שגובר עליו ומצננו (ובולע רק כ"ק).

ואולי עפ"ז יש לבאר דיוק לשון התוס' "דרותח דצלי", דלכא' הול"ל "דצלי רותח". וי"ל שלא כתב כן, כי אז היה יכול להשתמע דצלי שהוא רותח בולע יותר ממבושל רותח, וזה אינו. אלא ה"ק, דכשהרתיחה של הצלי היא הגוברת, הוא בולע יותר מאשר כשהצלי נעשה צונן.

¹¹ נראה דכוונת התוס' היא כך: מצד אחד, דין נטילה הנזכר בש"ס (בפסחים ע"ה): לגבי צלי, הוא לגבי רטב שנפל על צלי ולא בירך שנצלה עם גידו. אך מאידך, דין קליפה הנזכר בש"ס (בפסחים ע"ו.) לא הוזכר כלל בצלי רותח, אלא בצלי שבלע עד לצינונו. ולכן בצלי שנצלה בגידו, עדיף להצריך נטילה כיון שאין הכרח לחלק בין רטב לגיד, מאשר להסתפק

והמשיך התוס' והקשה ע"ז מהא דאיתא בחולין (ק"ב ע"א): בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא (- בשר צלי שנפל לכותח (-מאכל עם חלב)) דאמר רבא דהצלי בעי קליפה. הרי שגם צלי שבלע סגי בקליפה ולא בעי נטילה. (ומבין התוס' בקושייתו שודאי מיירי שהצלי הוא רותח ולא צונן, שהרי א"כ היה סגי בהדחה שהרי הכמכא זהו חלב צונן, וצונן שנפל לצונן סגי בהדחה).

(ולכאוי' קושייתו אינה מובנת כלל, שהרי התוס' עצמו כתב לפני"כ שבשהצלי נופל לצונן סגי בקליפה. והרי כאן מיירי שהצלי נפל לתוך צונן. וכמו שהקשה החו"ד, כדלקמן בסמוך)

ותירץ תוס' דשם מיירי אפי' בצלי צונן ולכן לא בעי נטילה. ומה שבעי קליפה, אף דהוי צונן לתוך צונן, כיון דבר יונה הוא רכיך ובולע קצת¹².

(ולפ"ז משמע שצלי רותח שנפל לחלב צונן, לא סגי ליה בקליפה, אלא בעי נטילה)

(ולהלכה, המ' פסק בסי' צ"א ס"ז כדעת הראב"ד, הרשב"א והר"ן שרק צלי רותח (שנפל לחלב צונן) צריך קליפה. אך הרמ"א החמיר כשאינן הפס"מ כדעת התוס' שאפי' צלי צונן שנפל לחלב צונן צריך קליפה).

והקשה החו"ד דאינו מובן מה הקשה תוס'. הרי בר גוזלא הוא צלי רותח (להו"א דתוס') שנפל לכדא דכמכא שהוא חלב צונן, הרי החלב הוא

בקליפה, כיון שהמקור של דין קליפה לא הוזכר כלל בצלי רותח. (ובפרט, שכיון שאין הוכחה להקל, יש להחמיר).

¹² היינו דבשר עוף (נראה דממעט בשר בהמה) צלוי או מבושל הוא דבר רך שבולע בכ"ק אפי' כשהוא צונן שנפל לצונן.

תתאה והוא מצנן את הצלי הנופל לתוכו, וא"כ בזה סגי בקליפה, כמש"כ התוס' בעצמו לפנ"כ דחם לתוך צונן סגי בקליפה!¹³

וכתב החו"ד שמכאן יש להוכיח דהתוס' חולקים על הרשב"א וסוברים דהצלי שנפל לחלב צונן הוי הצלי תתאה והחלב עילאה (כיון שהצלי שוקע בתוך החלב)¹⁴ ו"כ ה"ז כצונן לתוך חם ושפיר הק' התוס' למה סגי לצלי בקליפה, והרי צלי רותח שהוא תתאה בעי נטילה¹⁶. ע"כ תוכן דבריו.

¹³ וכן הק' רעק"א בסק"א ונשאר בצע"ג. ואח"כ כ': "אחר זמן רב יצא לאור תשובות בית אפרים והראו לי שעמד בזה". ויובאו דבריו לקמן בפנים.

¹⁴ לכא' אם הצלי בולט מעל החלב, שאין כאן תתאה ועילאה, הבשר נאסר רק כ"ק, כנ"ל בהע' 2.

¹⁵ וכתב החו"ד שכן נראה גם מסברא, ע"פ דעת הרש"ל שדבר גוש רותח חשיב ככ"ר אפי' כשהוא בכ"ש, וא"כ גם כשנפל לחלב צונן, נשאר ברתיחתו ובלוע מהחלב שעליו. (ולפ"ז צ"ל שהרשב"א שתירץ שהצלי מתקרר מהחלב אינו סובר כדעת הרש"ל. אמנם לכא' בקושייתו הוא כן סבר כרש"ל, עי' הע' 3, ולפ"ז נראה שלתירוצו - אפי' שדבר גוש חשיב רותח, כשנופל לצונן - סגי בקליפה, וכדלקמן).

אמנם יש לדחות, שזה שלרש"ל דבר גוש אינו מתקרר בכ"ש, זהו רק כשהוא מונח בכלי ואין שם רוטב המקרו, אך כאן שנפל לחלב והחלב מקיפו מכל צד, הרי שהחלב הצונן מקררו ולכן אין על הצלי דין גוש, וכן דעת תורת האשם, הובא בפ"ת בסי' צ"ד סק"ז (והוא כתב זאת אפי' כשעירו בשר עם רוטב חם לכ"ש, שכיון שהרוטב מתקרר הוא חוזר ומקרר את הבשר, וכ"ש בנדו"ד שהחלב הוא צונן וא"כ י"ל שבזה כו"ע מודים שאין כאן דין דבר גוש).

¹⁶ קשה, הרי כיון שהבשר חשיב כתתאה וגובר על החלב ומרתיחו, והחלב נעשה חם, א"כ הו"ל כבשר המתבשל בחלב, שנאסר בכלו, וכנ"ל בהע' 2. ומדוע סגי בנטילה? ואולי, החו"ד מודה שאין לבשר דין של תתאה גמור, שנימא שבכח הבשר לחמם את החלב עד כדי כך שהבשר יחמם את החלב עד שיחשב שהבשר מבושל בחלב, דסו"ס בתחילה החלב היה תתאה וצינן מעט את הבשר, לכן זה נחשב כחלב שנפל על בשר צלי שאין בו רוטב שאוסרו רק בכ"ב.

ואולי י"ל יתירה מזו, דלדעת החו"ד אפי' בשר שהיה תתאה מתחילה, ונפל עליו חלב מרובה, אף דאמרי' תתא"ג ומחמם החלב, מ"מ כיון שהחלב לא היה חם מצ"ע, ורק שהתחמם מהבשר, לכן אין לבשר דין של מבושל שהאיסור מתערב בכלו, שהחלב לא חוזר ונבלע בכל הבשר. אלא חשיב בשר צלי שאיסור הנופל עליו אוסרו רק בכ"ב.

והנה, החו"ד ביאר רק את דברי התוס' לגבי הבר גוזלא, אך לא ביאר את דברי התוס' לפנ"כ – שכתב שמה שמצינו בגמ' קליפה זה רק ב"חם לתוך צונן", דתתא"ג. ומבואר (כהרשב"א) שלא אמרי' שכיון שהחם שוקע בצונן הוא נהפך לתתא ובעיני נטילה¹⁷.

וצ"ל (לדברי החו"ד), שהתוס' למד שבגמ' שם מיירי שהרוטב הצונן אינו מרובה כ"כ, והחם שנופל לתוכו אינו שוקע בתוכו אלא חלקו העליון עומד מעל הרוטב (דבזה סגי בכ"ק¹⁸)¹⁹.

ורק בשר הנמצא ברוטב שהוא חם מצ"ע יש לו דין מבושל, וכשנופל עליו איסור מתערב בכולו. וצ"ע.

[ויל"ע מה דין החלב. דלכאוי צריך להיות שהחלב יאסר כולו, שכיון שהצלי שהוא התתא גובר ומחמם החלב, והחלב הוא רוטב, א"כ טעם הבשר מתערב בכולו. אך לפמש"כ בתחילה דגם החו"ד מודה דאין הבשר חשיב תתא גמור, כיון שבתחילה החלב היה תתא והספיק לצנן הבשר מעט, אפ"ל שגם החלב אינו נאסר כולו אלא בכ"נ. ועי' הע' [22].

אמנם מלשון הרשב"א בקושייתו משמע שאם נדון את הבשר לתתא, הוא נאסר כולו, כנ"ל בהע' 2, ואפשר דאמנם אין כוונת החו"ד שהתוס' סובר לגמרי בקושיית הרשב"א, אלא רק לגבי זה שסובר שהבשר נהפך לתתא, אך מ"מ נאסר רק כ"נ.¹⁷ ואפשר שזו כוונת הבית אפרים (שיובא לקמן בפנים) שכתב שהחו"ד לא ביאר דבריו כל צרכם.

¹⁸ כנ"ל בהע' 2.

¹⁹ יש להעיר, הרי בסתמא קתני "חם לתוך צונן קולף" ומשמע אפי' כשהחם שוקע בצונן. ועוד, דא"כ מה הקשה תוס' מבר גוזלא? הרי גם שם אפשר לאוקמי שהבר גוזלא לא שקע בחלב, אלא חלקו העליון היה מעליו (ואדרבה, בר גוזלא הוא יותר גדול מחתיכה אחת וא"כ אפ"ל שהוא היה בולט מעל החלב).

אלא שעל זה י"ל, דהמעשה בגמ' הוא ב"בר גוזלא שנפל לכדא דכמכא", ומסתמא כד הוא כלי גדול, ולכן מסתבר שהגוזל הקטן שוקע בכולו. (ויל"ל שהחו"ד לא הוצרך לפרש זאת להדיא, כיון שהעתיק את לשון הגמ' "לכדא דכמכא").

אלא שעדיין יש להעיר דהו"ל לתוס' לפרש בהדיא שבחם לתוך צונן מיירי שלא שקע בצונן, ובבר גוזלא מיירי ששקע בחלב.

וכתב החו"ד, שכדעת התוס', פוסקים גם הסמ"ג והגה"מ ובעל האו"ה, דבצלי²⁰ רותח שנפל לחלב בעי נטילה. ומזה כתב להוכיח שכל פוסקים אלו סוברים שצלי שנפל לחלב והחלב צף על הצלי, חשיב שהצלי תתאה, ולכן נאסר בכדי נטילה ולא סגי בקליפה^{21 22}.

(ונמצא לפ"ז דה"ה בשר **מבושל בכלי** (ולא דוקא **צלי באש**) רותח שנפל לחלב צונן, שהבשר נאסר בכדי נטילה, כיון שהבשר חשיב תתאה. דצלי כאן הכוונה דבר יבש, לאפוקי דבר של רוטב²³).

אך בשו"ת בית אפרים (יו"ד סימן ל"ח) מסביר את התוס' באופן אחר מפיו החו"ד. דלדעתו, תוס' סובר שיש חילוק בין צלי ממש לדבר המתבשל. שחום של דבר הנצלה באש ממש חם יותר מהמתבשל בקדרה עם רוטב שאינו מקבל חום מהאש עצמה²⁴.

²⁰ היינו דבר שאין בו רוטב. בין נצלה על האש ובין נתבשל בקדרה בלא רוטב, כנ"ל בהע' 6.

²¹ וזהו בין בצלי ממש ובין בבשר מבושל בלא רוטב, כמ"ש לעיל כמה פעמים.

²² בהע' 16 כתבנו שלכאז' לפ"ז יוצא שהחלב נאסר כולו (אם לא שנימא שכאן לא חשיב תתאה גמור, כנ"ל שם). וא"כ קשה, למה הפוסקים הנ"ל לא כתבו זאת להדיא. וכתבו רק שהצלי צריך כ"כ. וצ"ע.

²³ כמ"ש בהע' 6 ובהע' 9.

²⁴ לשון הבית אפרים: "שאין דומה בשר חם דכלי ראשון שאין החמימות בא ע"י האור עצמו אלא הוחם בכ"ר... משא"כ אם החמימות בא לו ע"י צלי על האש ממש בלע טפיו".

היינו שמחלק בין דבר המתבשל [-עם רוטב] בכלי לנצלה באש.

וצ"ל שגם דבר שנתבשל בכלי בלא רוטב (-"צלי קדר"), יש לו חום רב כמו בנצלה באש ממש, שבולע בכדי נטילה, ולא רק קליפה.

שהרי ברמ"א בסי' ק"ה מבואר שאיסור הנופל על חתיכה שהיא צלי קדר – נאסרת בכדי נטילה. וע"ע הע' 29.

ולפ"ז, מש"כ תוס' בתחילת דבריו שבצלי צריך נטילה, כדמוכח מק"פ שנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול מקומו, כוונתו רק בצלי אש ממש, ולא בדבר שהתבשל בכלי עם רוטב.

ולפ"ז, יש לפרש את התוס' כך: "דלא מצינו קליפה נזכרת לענין צלי. אלא בכיצד צולין בחם לתוך צונן דשמואל אמר קולף... ואפשר דרותח דצלי בלע טפי" – כוונת התוס' שלא מצינו בשום מקום קליפה בצלי (רותח), ומה שמצינו בכ"צ קולף בחם לתוך צונן, אין זה איירי **בצלי** אלא **במבושל**²⁶,

²⁵ אמנם תוס' לא כתב להדיא שב"חם לתוך צונן" מיירי דוקא במבושל, אך כך משמע ממה שכתב "דלא מצינו קליפה נזכרת לענין צלי, אלא בכ"צ בחם לתוך צונן... ואפשר דרותח דצלי בלע טפי".

ואמנם יל"ע מנ"ל לתוס' שמייירי דוקא במבושל? הרי סתמא קתני בגמ' "חם (לתוך צונן)", וא"כ לכא' משמע דאפי' צלי! וי"ל, דכיון שלא קתני להדיא צלי, א"כ סתם "חם" הוא דבר הרגיל יותר – חם של תבשיל ולא חם של צלי.

והנה, לולי דברי התוס' היה אפ"ל, דגם מה דאיתא בגמ' דחם לתוך צונן קולף, אין הכרח שסגי בקליפה, שהרי אפשר דלאו דוקא נקט קולף, אלא הכוונה לנטילה, וכ"כ רעק"א סקי"א בדעת ההגה"מ וסייעתו.

ולפ"ז אפשר לבאר, שמש"כ בגמ' "חם (לתוך צונן)" כולל גם מבושל וגם צלי, ועל שניהם נאמר "קולף", אך הכוונה משתנית – שלגבי מבושל הכוונה "קולף" כפשוטו, ולגבי צלי הכוונה "נוטל". (ואולי אפשר לבאר כן גם בדעת התוס', דאין כוונת התוס' להעמיד את הדין חם לתוך צונן קולף רק במבושל, אלא, שכיון ש"חם" סתם כולל גם מבושל, א"כ אין הוכחה דבצלי קולף, שאפ"ל שהגמ' נקטה בסתם "קולף" וכוונתה שבתבשיל קולף ממש, אך לגבי צלי - שבלע טפי – "קולף" הוא לאו דוקא, אלא נוטל. (ועפ"ז מובן מה שהתוס' לא כתב להדיא ששם איירי רק במבושל)

ובאמת, שבהמשך דבריו כתב תוס' שהדין דצלי דבר גוזלא שנפל לכדא דכמכא מיירי **אפי'** בצלי צונן. ומבואר שמפרש בין בצלי רותח ובין בצלי צונן. וכן מפורש בתוס' פסחים ע"ה ע"ב ד"ה ואם.

ולפ"ז עכצ"ל גם כאן שמש"כ בגמ' דבעי קליפה – מתפרש "לצדדין" – שבצלי צונן זהו קליפה ממש, ובצלי רותח הכוונה לנטילה).

²⁶ לפי החו"ד, צריך לפרש בלשון התוס' דה"ק "לא מצינו קליפה נזכרת בצלי, אלא בכ"צ" כלומר – שמה שמצינו קליפה בצלי (-או מבושל), זה רק באופן שבכ"צ – שהצלי הוא עילאה (-כשאינו שוקע כולו), אך לא באופן שהצלי הוא התתאה (-כששוקע כולו) והוא הגובר.

דחום של מבושל (המתבשל בקדרה עם רוטב ואינו מקבל חום מהאש עצמה) אינו חם כ"כ כמו חום של צלי (שמקבל חום מהאש עצמה), ולכן אפשר דרותח דצלי בלע טפי²⁷ 28. ולפ"ז באמת צלי רותח שנפל לחלב צונן בעי טפי מקליפה, והיינו נטילה²⁹.

(זה דוחק, שהרי תוס' לא הזכיר העניין דעילאה ותתאה, אלא רק העניין של חום הצלי). (ואולי אפשר לפרש שהתוס' מכנה כאן צלי רותח בשם "צלי" סתם, וכונתו שלא מצינו קליפה נזכרת בצלי כלל. כי המקרה שבכ"צ הוא לא בצלי – ז"א לא בצלי תתאה שהוא רותח אלא בצלי עילאה (-שאינו שוקע כולו) המתקרר. (וגם זה דוחק) משא"כ להבית אפרים, כוונת התוס' פשוטה, דלא מצינו קליפה נזכרת בצלי (-מהאש ממש). דרך בכ"צ מצינו קליפה בחם לצונן, ושם לא מיירי כלל בצלי אלא במבושל. ומדוייקת היטב לשון התוס' "דרותח דצלי בלע טפי" – דהיינו שחום של צלי בולע יותר מחום של מבושל. (משא"כ להחוו"ד, הו"ל להזכיר החילוק בין עילאה לתתאה, כנ"ל).²⁷ היינו יותר מאשר דבר יבש שהתבשל עם רוטב, ונפל לאיסור שאז בולע רק כ"ק. אך רוטב שהוא עצמו לח, הוא בולע יותר מצלי, שהטעם מתערב בכולו. כנ"ל בהע' 10.²⁸ עפ"ז יש לבאר מש"כ תוס' "דרותח דצלי" ולא 'צלי רותח', כי ההדגשה כאן היא לא על כך שהצלי הוא רותח ולא צונן, אלא ההדגשה כאן היא על כך שהרתיחה של הצלי חזקה יותר מהרתיחה של המבושל. (ועי' ג"כ בהע' 10 בביאור לשון זה אליבא דהחוו"ד). וזה דלא כהחוו"ד שפירש שכוונת התוס' שכשהצלי הוא הגובר ומרתיח הכל, הוא בולע יותר מאשר כשהצלי מוחלש ונעשה צונן.

²⁹ תוס' לא חילק בין צלי רותח שהוא התתאה שנפלה עליו איסור, לבין צלי רותח שנפל לתוך צונן (כמו שפירש החוו"ד בדעת תוס'), אלא ס"ל לתוס' שבשניהם הוא בולע יותר מקליפה – נטילה. (ואמנם יל"ע מה באמת הכריחו לתוס' לומר שצלי רותח בולע כ"נ אפי' כשהוא נופל לחלב צונן, שהרי דין נטילה שהוזכר בש"ס לגבי ק"פ, הוא באופן שהרוטב נופל על הצלי הרותח. אלא שמ"מ מבואר מהתוס' שס"ל שלעולם צלי רותח בולע נטילה). ואילו דבר שהתבשל ברוטב, שחומו פחות, בולע פחות – קליפה בלבד, בין שהוא נפל לרוטב קר, ובין שהוא התתאה והוא חם ונפל עליו איסור. שהרי אם היה סובר שגם דבר שהתבשל עם רוטב בולע כ"נ אם הוא התתאה החם, הרי שלא היה צריך כלל להעמיד את הדין של "חם לתוך צונן" דוקא במבושל, שהרי אפי' את"ל שמיידי בצלי, יש לחלק בין אם החם הוא התתאה לבין אם הרוטב הצונן הוא התתאה.

ועוד, שהרי הדין של נטילה נאמר בק"פ שנפל עליו רוטב, ששם איירי בחום של צלי ולא דבר המתבשל.

ולכן שפיר מקשים התוס' מגוזלא שנפל לחלב דאמר רב³⁰ דבצלי בעי קליפה, ומפורש שאפי' צלי (ולא רק מבושל) סגי בקליפה, ולא צריך נטילה.

ואין שום סתירה בדברי תוס'.

א"כ ע"כ שלתוס' דבר שמתבשל ברוטב שחמו פחות, בולע רק כ"ק אפי' כשהוא חם ותתאה ונופל עליו רוטב.

אמנם להל' קיי"ל בזה דלא כתוס', כמ"ש בשו"ע סי' ק"ה ס"ד שחתיכה שבקדרה שהיא חוץ לרוטב שנפל עליה איסור, נאסרת בכ"נ. הרי שאף שלא נצלתה, אלא נתבשלה ברוטב, רק שעכשיו אינה ברוטב דינה כצלי שנאסרת בכ"נ.

ולפי"ז צ"ל, שאכן השו"ע לא פוסק כתוס' הסובר שרק דבר צלוי בולע בכ"נ, אלא ס"ל שמהדין של הגמ' בפסחים "נטף מרוטבו על החרס יטול את מקומו" ילפינן שכל דבר חם שאין בו רוטב שנפל עליו איסור בעינן נטילה ואין חילוק בין צלוי באש לנתבשל ברוטב*.

ולפי"ז צ"ל שמה שבחם לתוך צונן סגי בקליפה, ולא בעינן נטילה, זהו כיון שהתתאה הצונן גובר וסגי בקליפה.

ולפי"ז, אפי"ל שגם צלי באש שנפל לצונן סגי ליה בקליפה, שהרי אין הוכחה מדין נטילה שהוזכר בק"פ, כי שם זה דין מיוחד כשצלי הוא התתאה. וא"כ גם את הדין של בר גזלא שנפל לחלב – קולף (ולא נוטל), אין הכרח לפרש בצלי צונן, אלא אפשר לפרש בצלי רותח. וכך באמת פסק המ' בסו"א צ"א ס"ז. דדוקא צלי רותח שנפל לחלב בעי קליפה, אך בצונן סגי בהדחה.

והרמ"א שפסק ש(כשאין הפס"מ) אפי' צלי צונן שנפל לחלב קולף, זהו ע"פ דברי התוס' בפסחים ע"ה ע"ב ד"ה "ואם" שכתב שמהגמ' עצמה משמע דמיירי אפי' בצונן דדומיא דחי' קתני (והרי בחם לא שייך רותח), דצלי בולע כיון שהוא רך אפי' הוא צונן.

* ובאמת, שאפי' לפי תוס' (לפי ביאור הבית אפרים) שילפינן מזה רק לצלי ולא לדבר שנתבשל ברוטב ואח"כ יצא מהרוטב, מ"מ, ילפינן מהדין של "יטול את מקומו" שנאמר לגבי ק"פ בעודו נמצא אצל האש (שהרי בפשטות מיירי שהק"פ בתוך התנור עם האש ואז נפל ממנו רוטב על חרס התנור וחזר אליו), דאפי' אם הצלי אינו על האש רק שעדיין היס"ב נאסר בכ"נ, כמבואר מדברי תוס' שצלי רותח שנפל לחלב רותח נאסר בכ"נ אף שכבר אינו על האש. ועוד, דילפינן גם לדבר שנצלה בכלי בלא רוטב, שגם הוא בולע בכ"נ, וכדלעיל הע' 24.

³⁰ כ"ה בתוס', ולפינו בגמ' איתא "רבא".

ומתרצים תוס' דמיירי אפי' בצלי צונן ואעפ"כ בעי קליפה, כיון דצלי עוף הוא רך. אך צלי רותח, שנפל לחלב קר, אפי' שהחלב שהוא התתאה גובר ומצננו, מ"מ כיון שהצלי חומו רב, עד שהוא מתקרר הוא בולע בכ"נ.

וזהו מה שפסקו הסמ"ג, הגה"מ ואו"ה דצלי רותח שנפל לחלב קר בעי נטילה, כוונתם רק לצלי באש ממש, שמחמת חומו הרב, בולע בכ"נ³¹.

ונראה לי לומר כדברי הבית אפרים מכמה טעמים³²:

- א. הבית אפרים אומר פשט המתיישב היטב בלשון (וב"המשך" דברי) התוס'³³, בעוד שהחוו"ד מחדש סברא שאין לה רמז בדברי התוס'.
- ב. סברת החוו"ד נוגדת דברי רשב"א (שהוא א' מגדולי הראשונים³⁴) מפורשים³⁵. רק שהוכרח לחדש זאת מחמת הסתירה בדברי התוס'. אך אם נפרש את התוס' כפי' הבית אפרים אזי אין הכרח לומר שהתוס' חולק על סברת הרשב"א. ולהוסיף, שעדיף לא להרבות במחלוקות, וא"כ עדיף לומר שאין מח' בין התוס' להרשב"א.

ג. החילוק בין חום צלי לחום תבשיל מכ"ר מצאנו בכמה דינים. וכגון:

1. בסי' צ"ב ס"ט המחבר מחלק גבי טיפת חלב שנפלה על כלי מנר קרויז"ל, דאם נפלה מצד הפתילה דינה כהוחמה באש וצריך הגעלה לכלי,

³¹ ולא כהחוו"ד שפירש שטעמם משום שהצלי שוקע ונהפך לתתאה. ולפירושו מיירי רק כששוקע כולו.

³² בנוסף להקושיות על פי' החוו"ד שבהע' 19.

³³ כנ"ל בהע' 26.

³⁴ ואין לאחרונים לחלוק על ראשונים, אלא כאשר מצינו מח' ראשונים בזה, כידוע. וכיון שמהתוס' לא מובח כלל שחולק על הרשב"א, שהרי לפי' הבית אפרים מתפרש התוס' היטב מבלי שיחלוק על דברי הרשב"א, א"כ א"א לחלוק על הרשב"א.

³⁵ ולהוסיף שגם בסברא קשה לומר שהבשר שנפל לחלב הקר הוא התתאה וגובר, שהרי בתחילה החלב היה תתאה וצינן הבשר, כנ"ל בהע' 3, ע"ש.

ואם נפלה מהצד השני של הכלי דינה כנפלה מכ"ר ודי בגרידת הכלי. ודומה לנידו"ד שצלי שהוחם באש בולע יותר.

2. החוו"ד עצמו (בסי' צ"ב סק"ז) מוכיח מתוס' שבת דף מ' לחלק בין הוחם באש ובין חום כ"ר. לגבי הדיון שהביא הט"ז בסי' צ"ב סק"ל האם מותר להגעיל ע"י עירוי מכף שהוכנסה למים בכ"ר. ומחלק החוו"ד בין כלי שדפנותיו הוחמו באור שאז עירוי ממנו מבשל וגם מהני להגעלה, ובין כלי שהוכנס לכ"ר שאז חומו פחות ואינו מבשל אלא מפליט ומבליע אך אין בכוחו להגעיל.

א"כ פירושו של הבית אפרים בדברי התוס' יש לו יסוד בכמה דינים דומים. ולהלכה, הנה הבית אפרים כתב דצלי רותח שנפל לצונן צריך נטילה, אין זו רק דעת או"ה והגה"מ כמ"ש הש"ך, אלא שכן סוברים גם תוס', רא"ש וסמ"ג, וקשה להקל כנגדם. ופתחי תשובה (סק"י) הביאו³⁶. (וזו עצמו מה שהפת"ש הביא דבריו מוסיף משקל לדעה זו כיון שהפ"ת כבר נתקבל כאחד הפוסקים המודפסים על דף השו"ע). ואמנם, דעת המ' היא שרק צלי רותח שנפל לחלב צריך קליפה, והיינו כשיטת הרשב"א והר"ן שמה שכתוב בגמ' (חולין קיב.) "אבל צלי - קליפה בעי", היינו צלי רותח, אך צלי צונן מותר בהדחה. א"כ להפוסקים כהמ' א"צ להחמיר להצריך בצלי רותח נטילה כהבית אפרים, שהבית אפרים כתב את דבריו רק בשיטת התוס' שלומד שמש"כ בגמ' ד"צלי קליפה בעי" היינו בצונן, אך צלי רותח צריך נטילה. אך הרמ"א כתב שיש להחמיר דגם צונן צריך קליפה אם אין הפס"מ, א"כ באין הפס"מ יש מקום להחמיר כהבית אפרים שצלי רותח צריך נטילה.

³⁶ ולהוסיף, שגם החוו"ד מודה שבשר צלי ששוקע בחלב כולו, הבשר צריך נטילה (אלא שלדעתו, הטעם בזה הוא מצד שהוא נהפך לתתאה (ולדבריו ה"ה במבושל).

אך בהפס"מ שאנו מקילים שצלי צון סגי בהדחה, ואנו סומכים על דעות הראשונים שפירשו את הגמ' הנ"ל בצלי רותח, ובזה כתוב בגמ' קולף, נמצא שבצלי רותח סגי בקליפה.

אלא שיש להעיר שהש"ך בסקב"א נשאר בצ"ע אם אפשר להקל כהרמ"א בהפס"מ. נמצא שהש"ך נוטה להחמיר אפי' בהפס"מ. וא"כ לפ"ז יש מקום להחמיר כהבית אפרים אפי' בהפס"מ³⁷.

ואדה"ז בסי' תס"ה ס"ה פסק כהרמ"א שבהפס"מ צלי צון סגי בהדחה (ודלא כהש"ך שנשאר בצ"ע), היינו דבהפס"מ סומכים על דעת המ' שרק צלי רותח בעי קליפה, אך צון סגי בהדחה. א"כ בהפס"מ, צלי רותח סגי בקליפה ולא צריך נטילה.

אך באין הפס"מ, יש מקום להחמיר בצלי רותח להצריך נטילה, כהבית אפרים, וכנ"ל.

³⁷ אך הש"ך עצמו בסקב"ו לא סובר כהסוברים שצריך נטילה בצלי רותח.

בטעם שרבנן טיהרו דם הנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה

הרה"ג גדליה ריזל שליט"א
רב דק"ק סלונים, קרית גת.

א.

הר"ן בחידושו¹ לנדה מבאר טעם ההיתר בדבר שאינו מקבל טומאה, וז"ל:
והיינו טעמא משום דבדבר המק"ט כיון שמה שנמצא עליו הכתם טמא גזור
בה רבנן כדי שלא יבואו לטהר הבגד אבל כשנמצא בדבר שאמק"ט לא גזור
על האשה כלל, עכ"ל.

וביאר האחרונים את דבריו, דהבגד טמא מה"ת אף דלא ארגשה משום
דמקור מקומו טמא ואגב הכי טימאו את האשה כדי שלא יבואו לטהר את
הבגד.

ותמוה טובא דהרי אף אם נמצא על דבר שאמק"ט מ"מ האשה טמאה
טומאת ערב מדין מקור מקומו טמא ועדיין יש לגזור שלא יבואו לטהר את
האשה².

וי"ל ע"פ דברי הנובי"ק סימן נ"ב דלא חייב להיות שנגע בגוף האשה דאולי
נפל מאותו מקום לארץ ולא נגע בבשרה כלל.

¹ נח, א.

² כלומר יש לגזור לטמא את האשה בטומאת נדה, כדי שלא יבואו לטהר את האשה
מטומאת ערב.

אכן בסוף ספר אמרי אברהם מביא, שהגרש"ז אויערבאך תמה ע"ז דמתירין אותה משום ספק רחוק שמא הרחיבה רגליה, שלפי זה לכאורה עכ"פ בלא הרחיבה - יש לאוסרה.

וגם תמוה לומר דכל התנאים ואמוראים דמקילים בנמצא בדבר שאמק"ט סברי כמ"ד מקור מקומו טמא. [ומ"ד מקור מקומו טהור ס"ל דיסוד דיני כתמים נקבע מטעם אחר לגמרי. וכמו"כ מ"ד דלא בעינן דבר המק"ט סובר טעם אחר לגמרי בגזירת כתמים].

החוו"ד בסק"ח מקשה עוד [על הנוב"י דכתב בדומה לדברי הר"ן] דאף בנמצא על דבר שאינו מק"ט עדיין יש נפק"מ על הדם אם מטמא טהרות או לא.

וגם עצם הדבר דנקטו דלמ"ד מקור מקומו טמא הבגד טמא דבר תורה, צ"ב, דבנדה³ איתא דר"ל אמר 'הנח לכתמים דרבנן' והתם מיירי לטהרות, והוא עצמו ס"ל שם⁴ דמקור מקומו טמא. ודוחק לומר דמעמיד את המשנה כמ"ד מקור מקומו טהור, ובפרט דאומר בכזאת פשטות ד'הנח לכתמים דרבנן'.

ויעויין עוד בנדה ה, ע"א גבי קטנה דמיירי לטהרות, והראשונים כתבו דהא דמקילין בה משום דכתמים דרבנן. וכן משמע בדף ו, ע"א וכן בדף נ"ג ע"ב ובעוד הרבה סוגיות. ותמוה טובא לומר דכולהו אתיין למ"ד מקור מקומו טהור.

ובע"כ דיש איזה טעם להתיר אף למ"ד מקור מקומו טמא וכמשי"ת במקו"א בס"ד. ולפ"ז נפל כל הפירוש הנ"ל בבירא.

³ סב, ב.

⁴ דף מא, ב.

והנראה בס"ד בכוונת דברי הר"ן כמש"כ בחידושי הרשב"א כאן, וז"ל:
ובנימוקי מורי הרב ז"ל טעמא לפי שלא גזר אלא על דם שנמצא בדבר
שראו לטמאו 'מחמת ריעות דם דאישתכח בגויה' ואגב הכי מטמאין גם
האשה, עכ"ל.

מבואר מדבריו דלכך בבגד יש להחמיר טפי כיון דאישתכח בגופו הריעותא
דהרי דם לפניך, משא"כ באשה לא נמצא כלל דם ואין ריעותא בגופה רק
כיון שמתמאים את הבגד מטמאים נמי את האשה.

וזה נראה ברור בכוונת הר"ן, וכמדוייק מלשונו שכתב: כיון ש'מה שנמצא
עליו' טמא גזור בה רבנן וכו'. ומש"כ שמה שנמצא עליו 'טמא' אין כוונתו
דטמא גם לולי גזרת כתמים, רק ר"ל דכיון שהוא מק"ט ויהא דינו שטמא
לכך גזרו עליו ואגבו אסרו גם את האשה.

ובזה אפשר לפרש נמי דברי התוס' בד"ה 'כר' נחמיה' דכתב וז"ל: טעמא
דר' נחמיה כיון דדבר 'שהכתם בו' טהור, גם על האשה לא גזרו טומאה.
ע"כ. דעיקר הגזירה הייתה על מה שנמצא בו הכתם ואם הוא לא טמא גם
על האשה לא גזרו [דמש"כ 'גם' על האשה לא גזרו משמע דשניהם היו
גזירה וגם משמע דיש סיבה עצמית לאסור את האשה רק כיון דעיקר מה
דאשתכח בו הריעותא לא טמא לא גזרו גם על האשה].

באופן אחר יש לבאר דברי התוס' דרבנן לא נתנו לו דין כתם, אלא אם כן יש
בו כל הדינים דמטמא את הבגד ואת האשה⁵.

וביתר ביאור: עפמשי"ת במקו"א בס"ד דהגדר דגזירת כתמים אינו שרבנן
חששו שמא זה מגופה, אלא רבנן החילו על דם זה דין נדות אף אם אינו

⁵ אכן א"א לפרש כפשוטו דהוי משום לא פלוג דכמו דהבגד לא טמא כן האשה. דתמוה
טובא לומר כן. ובפרט דהאשה טמאה למ"ד מקור מקומו טמא עכ"פ בודאי מגופה.

מגופה והטומאה חלה משעת המציאה ולכך צריך ראשית כל דיטמא את מקומו דבזה י"ל שם כתם ועי"ז נטמאת האשה (דכיון דחל עליו דין כתם דכאילו בא מגופה ממילא גם האשה נטמאת).

ב.

והנה, הסדרי טהרה עפ"י הבנתו בר"ן דגזירת כתמים היא אטו טומאת הבגד דנטמא מחמת מקור מקומו טמא, יצא לחדש דלפי"ז אף אם נמצא על דבר שאמק"ט, אם אותו דבר מונח על דבר המק"ט יש בו דיני כתמים. דהכא יש נידון על הדבר התחתון דנטמא משום משא הדם.

ובזה דחוהו הרבה אחרונים⁶ דלרוב השיטות אין דין טומאת משא רק באדם הנושא.

אכן מ"מ נ"מ מדבריו אם האשה אחזה את הדבר שאמק"ט בידיה דאיהי ודאי מטמאה במשא. ובזה ביאר הפת"ז דברי הסד"ט בסקי"ט שכתב דבקינח אין דין דבר שאמק"ט, אע"ג שהוא עצמו כתב בסקל"ו דאף בודאי מגופה אם נמצא על דבר שאמק"ט מותרת – דבקינח כיון דאוחזת בידיה היא נטמאת במשא מחמת מקור מקו"ט.

אכן ע"פ דברינו דכוונת הר"ן דדבר שאישתכח בו הריעותא חמיר טפי, לפ"ז אין כלל מקום לדברי הסד"ט.

וגם הוא עמד דלפי סברת התוס' דכיון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו, לפ"ז גם הכא אין מקום לטהר. וכתב דאינו מוכרח. דהיינו די"ל דאף דהבגד לא טמא מ"מ הדבר שתחתיו נטמא. ויל"ע בזה.

⁶ יעויין בפתחא זוטא

וע"פ הסברא שכתב הרשב"א דטעמא דדבר שאמק"ט משום דלא שכיח דימצא עליו דם⁷, הכא נמי אין סברא לטמא.

ג.

אדה"ז בס"ס קפ"ג במהדו"ב יצא להחמיר בקינוח מטעם אחר, דלא נחשב דנמצא על דבר שאמק"ט, דמציאת הדם היה בגופה ונטלתו משם. וכעו"ז כתב בשערי טהרה.

אכן האחרונים הוכיחו מאדה"ז עצמו בקו"א שם בסק"ב לא כן. דמוכיח דבכל בדיקה יש ספקא דאורייתא שמא ארגשה דאל"כ אמאי טמאה הרי בד"כ בודקין בדבר שאמק"ט.

וכן משמע מדבריו בסי' ק"צ ס"ק ע"י⁸. (ובאמת דיו"ל דמש"כ במהדו"ב זה כדי ליישב את הרמב"ם ובשאר ראשונים אין הכרח לזה).

ואף הפרי דעה בפתיחה כתב לא כן⁹.

ולכאורה גם צריך להבין סברתו, דלא נחשב דנמצא בגופה דעד שראינו על העד לא ידענו שיש שם דם והשתא הוי זמן מציאתו ואף דודאי בא מגופה הא גם בבדיקה קרקע עולם מטהרים.

עו"ל ע"פ מה שכתבנו במקו"א דרבנן לא גזרו טומאה על כתם רק משעה שימצאוהו, וא"כ כל זמן שהיה בגוף כלל לא נטמא.

⁷ שהרי בד"כ הדם נמצא על הבגד שהאשה לובשת, ובגד הוא דבר המק"ט.

⁸ הצ"צ ג"כ ציין לסתירה מדברי אדה"ז בסי' ק"צ סק"א. ועוד אחרונים ציינו ג"כ לס"ק כ"א, כ"ב שם.

⁹ וכן משמע בחו"ד סוף סק"א. ויעו"ע בט"ז סק"ד דכשנמצא על העד שקינחה מבשרה לא נחשב כנמצא על בשרה – יעו"ן חו"ד שם.

אכן ע"פ דברינו הנ"ל דלכך בעינן דבר המק"ט, דלא גזרו רק על דבר שיש בו ריעותא, הכא ודאי יש לטמאותה, דהדם היה בגופה ואשתכח בה הריעותא וממילא ל"צ כלל דיהא על דבר המקבל טומאה.

והנה הפת"ש בסקי"ח מביא דברי החת"ס דמשמע מדבריו דבקינח בדבר שאמק"ט מקילינן בעד שאינו בדוק, וכן משמע מאדה"ז בסק"ע.

ומוכח מזה דבקינח נמי יש דין דדבר המק"ט¹⁰.

ויש לדחות דעד שאינו בדוק שאני דדילמא דם שעליו מעלמא קאתי ולא מגופה, ובפרט עפמשנ"ת דהא דבעינן דבר המק"ט משום דלא מטמאין אלא בריעותא והכא ליכא ריעותא בבשרה דדילמא מעלמא.

עו"ל עפמש"כ לעיל דגדר איסור כתמים דחז"ל טימאווה אף לצד דבא מעלמא, וא"כ אף לצד דבא מעלמא בעינן דיהא על דבר המק"ט, והכא לצד דזה מעלמא הוי נמצא על דבר שאמק"ט.

ד.

והנה יל"ע בנמצא באויר קודם שנפל לארץ. דהאויר אינו לא מק"ט ולא אינו מק"ט¹¹. ולהר"ן ורשב"א דכל המטמא משום דנמצא על מק"ט, הכא ודאי אין לטמאות.

אכן לתוס' דהטעם משום דחז"ל לא רצו לחלק, הכא לא שייך טעם זה, וא"כ יש לטמאותה.

¹⁰ וא"כ לכא' מוכח דלא כדברינו שבקינח יש לטמאות אף בדבר שאינו מק"ט.

¹¹ שהרי אינו מציאות דבר, ואין שייך לטמאתו.

אכן לפמש"כ לעיל דסובר נמי כהרשב"א או לפמש"כ דעיקר הטומאה מתחיל במציאתו, הכא ליכא נמי לטמאות.

ולפמש"כ הרשב"א דטעמא משום דבעינן מצוי הכא הוי מצוי בפשטות.

הערה ברש"י בפרשת דברים

ר' שמעון שיחי' אברהמי

מאנ"ש דקרית גת

א.

בפרשת דברים¹ נאמר: 'לא אוכל לבדי שאת אתכם' ופירש"י: אפשר שלא היה יכול משה לדון את ישראל? אדם שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים. . לא היה יכול לדונם? אלא כך אמר להם: ה' אלקיכם הרבה אתכם, הגדיל והרים אתכם על דיניכם, נטל את העונש מכם ונתנו על הדיינים, עב"ל.

וצריך ביאור מהי התמיהה 'אפשר שלא היה יכול משה לדון את ישראל', הרי בפסוק נאמר שמשה רק טען 'לא אוכל לבדי שאת אתכם' והיינו שמשה רבינו אינו יכול לדון לבדו את כל העם, וכמו שאמר לו יתרו² 'נבול תבול. . כי כבד ממך הדבר לא תוכל עשהו לבדך'³. ואין זה סותר לכך שמשה קרע את הים והגיז את השליו ע"י נס, כי הרי הוא היה דן את בני"א לא ע"י נס, ובדרך הטבע אין אדם יחיד יכול לדון עם שלם.

¹ פרק א' פסוק ט'.

² שמות יח, יח.

³ ברש"י בתחילת הפס' פירש: לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב"ה. וראה בנחלת יעקב שכתב שהכוונה שהקב"ה הסכים על ידו, וכמפורש בפר' יתרו שיתרו הציע למשה שימלך בה'.

ואמנם הגו"א כתב שכוונת רש"י להקשות שמשה היה יכול לדונם בדרך נס⁴, שהרי ראינו שכשהיו צריכים לניסים משה עשה ניסים, וזוהי שאלת רש"י מה כוונת משה רבינו 'לא אוכל לבדי שאת אתכם' הרי יכול לדון בכח ניסי.

אך לכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי בפשטות יש לחלק בין הניסים, שבקריעת הים ובשליו אכן היו מוכרחים לפעול בדרך של ניסים⁵, כי ע"פ דרך הטבע לא הייתה אפשרות להנצל מהמצרים, וכן למצוא אוכל במדבר. אך בנדוד"ד לא מוכרחים לעשיית נס, אלא אפשר לעשות כפי שהציע יתרו - למנות דיינים נוספים⁶ ומה קשה לרש"י לפרש את טענת משה שכיון שע"פ הטבע אינו יכול לדונם לבדו, לכן הוא רוצה להוסיף דיינים?

ואולי י"ל שכוונת הגו"א, שאכן לאדם רגיל אין כחות לדון לבד עם שלם, אך למשה רבינו נותנים כחות שלא ע"פ דרך הטבע כאשר הוא צריך⁷ (כמו

⁴ ואין להקשות דלכאורה אין הדיין רשאי לדון ע"פ נבואה מלמעלה, שתורה לא בשמים היא (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ד)? כי בפשטות הכוונה היא שהנס יהיה שלמשה יהיה כח לדון את ישראל בשכלו, ולא שיתגלה לו בנבואה מה לפסוק.

⁵ ראה לשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ח ה"א: כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו. . . היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצילם בו וכו'.

⁶ וידוע שכשאפשר לעשות בדרך הטבע, לא עביד קוב"ה ניסא למגנא.

⁷ ע"ד מש"ב (שמות יט, יט) 'משה ידבר והאלקים יענו בקול'. ופרש"י: הקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע.

וכן מצינו שמשנה רבינו לא אכל ולא שתה מ' יום. (ועי' לקו"ש חלק ל"ו תשא שיחה א' שמבאר בזה ג' אופנים: א. שטבע משה לא נשתנה, אלא שמרוב שמחתו לא היה זקוק לאכו"ש. ב. שטבעו נשתנה להיות כמלאך שא"צ לאכו"ש. ג. טבעו לא נשתנה, אלא שבכל יום מהמ' יום עשה ה' נס שלא יזדקק לאכו"ש).

ואפי' ביום האחרון של משה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו' (דברים לד, ז). ומה שנא' 'לא אוכל עוד לצאת ולבוא' (דברים לא, ב) תירץ רש"י שכוונת משה 'איני רשאי שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע'. ולהעיר שגם בפס' דידן נאמר 'לא אוכל (לבדי שאת אתכם)', וא"כ י"ל שכשם ששם 'לא אוכל' אין הכוונה לאי יכולת גשמית אלא אי רשות, עד"ז כאן

שפועל ניסים כאשר יש לו צורך), היינו שמשה רבינו מלכתחילה מתנהל באופן על טבעי, וכן היה יכול לדון באופן על טבעי וזהו שהקשה רש"י, למה לא יכול היה משה לדונם.

ולפ"ז צ"ל שיתרו שטען למשה 'לא תוכל עשהו לבדך' טעה בזה, כי לא ידע שלמשה יש כחות לדון שלא בדרך הטבע, ואעפ"כ, קיבל משה את טענתו וכן ה' הסכים לזה. ואולי י"ל שזהו מפני שיש מעלה בכך שהדין יהיה ע"פ דרך הטבע.

אלא שיל"ע למה מלכתחילה לא אמר לו ה' למנות שרים, ולמה הוצרכו שיתרו יבוא ויטען זאת?⁸ ונראה שיש מעלה בכך שרק משה ידון את ישראל, שאז הדין יהיה נכון יותר, אך כיון שנתעוררה הטענה מצד יתרו שא"א לדון כך בדרך הטבע, אזי הסכים ה' לזה, שע"ז יש את המעלה שזה ע"פ הטבע.⁹

אך עדיין יש להבין, שהרי בפרשת יתרו לא הקשה רש"י כלום, ומשמע שטענת יתרו מובנת בפשטות שמשה לא יכול לדון לבדו את ישראל ולכאורה 'אפשר שלא היה יכול משה לדון את ישראל?' ועוד דרוש ביאור, הרי יתרו בעצמו שמע על הניסים של קרי"ס ומלחמת עמלק¹⁰ וראה

אין הכוונה אי יכולת גשמית, כי משה יכול היה לדונם בדרך נס, רק מפני שה' נטל את העונש ונתנו על הדיינים, לכן לא רוצה משה לדונם, כפרש"י.

⁸ אלא ששאלה זו קשה גם לולי הביאור דלעיל.

⁹ וראה הביאור בכ"ז באריכות (באופן אחר קצת מהמבואר כאן) בלקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה ב' לפר' יתרו, ע"ש בדברים נפלאים.

¹⁰ כמ"ש רש"י בשמות יח, א.

שלמשה יש כח לעשות ניסים, ולמה לא הבין שמשה יכול לדונם בדרך נס?
וצ"ע¹¹.

*

עוד יש לדייק בלשון רש"י שכתב 'אפשר שלא היה יכול משה לדון את ישראל' ולא כתב שלא היה יכול לדון **לבדו**, ומשמע מרש"י שמשה טען שאינו יכול לדונם כלל.

ולכאורה מלשון הפסוק¹² 'איכה אשא לבדי . . . הבו לכם אנשים חכמים . . . ואשימם בראשיכם'¹³ משמע שמשה טען רק שאינו יכול לדונם **לבדו**.

ואמנם מדברי שלמה המלך שאמר 'כי מי יוכל לשפוט את עמך' (כמובא ברש"י בהמשך), משמע שאין כלל אדם שיכול לשפוט את ישראל, אך לגבי משה רבינו מפורש בפר' יתרו, וגם כאן¹⁴ שהקושי היה בכך שמשה שהוא אדם יחידי ידון את כל העם.

ורש"י כתב לפרש לפי דרכו, מ"ש (בפסוק י') 'ה' אלקיכם הרבה אתכם', מלשון הגדיל והרים, שנטל את העונש מכם ונטלו על הדיינים. אך לכאן

¹¹ בדוחק אפשר לפרש שיתרו לא ראה את הניסים כגילוי כוחו של משה אלא כגילוי כוחו של הקב"ה, 'ענה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים'.

¹² פסוקים י"ב, י"ג.

¹³ אולי אפ"ל שרש"י קיצר וכוונתו לשאול וכי לא יכול לדונם לבדו. אך לכאן הו"ל לרש"י לפרש זאת להדיא. וגם ממה שממשיך: וכן אמר שלמה וכו', שמדמה את דברי שלמה לדברי משה, משמע ששניהם טענו שלא ניתן כלל לדון את עמ"י.

¹⁴ שכתוב '(לא אוכל) **לבדי**'.

בפשש"מ הפי' הוא שכיון שבנ"י הם מרובים, לכן משה לא יכול לדון לבדו את כולם¹⁵. וצ"ע.

ב.

והנה, רש"י תירץ שכך אמר משה: ה' אלקיכם נטל את העונש מכם ונתנו על הדיינים. והכוונה היא שאם הדיין לא דקדק בדין כגון שחייב ממון את הזכאי, ה' משלים לזכאי את אותו ממון ואילו הדיין נענש על כך, ונענש בחומרה - במיתה, שנחשב לו כאילו הרג.

ולכא' עדיין קשה, וכי משה רבינו שקרע את הים וכו' לא יוכל לדקדק בדין של ישראל? (ולהגו"א – היינו שיוכל לפעול בדרך נס שכל דיניו יהיו בדקדוק). שהרי גם מתחילה שרש"י הקשה 'וכי לא היה יכול משה לדון את ישראל' ודאי שהכוונה לדון בדקדוק!

גם צ"ב, דלפי זה מהי כוונת משה במה שהמשיך אח"כ 'הבו לכם אנשים חכמים' וגו'? איך זה יועיל שיוכלו לדון את ישראל? והרי גם לגביהם ישנו הקושי שאם לא ידקדקו בדין יענשו בעונש חמור!

וע"ז אולי י"ל, שכוונת משה, שכאשר ידונו כמה דיינים יחד, אזי ידקדקו יותר בדין, ועי"ז ייצא דין יותר נכון¹⁶.

או י"ל¹⁷ שכשידונו יחד, אם יטעו, העונש יתחלק בין כולם, ועי"ז כל אחד מהדיינים יקבל עונש יותר קל¹⁸, ועפ"ז ג"כ מובן מש"כ 'לא אוכל לבדי

¹⁵ ומש"כ אח"כ בפס' י"א ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים וגו'. דלכא' קשה, מה עניין הברכה כאן? והרי לא בא אלא לומר שהם מרובים ולכן אינו יכול לדונם, י"ל בפשטות שאגב שהזכיר שהם מרובים, ברכם. ובפרט, כדי שלא יהיה ח"ו משמע מדבריו שהיה מעדיף שלא יהיו כ"כ מרובים כדי שיוכל לדונם, לכן בירכם.

¹⁶ וכבר הורנו חז"ל: "ואל תהי דן יחידי" (אבות ד, ח)

שאת אתכם', היינו שבאם ידון לבד לא יוכל לשאת את העונש הכבד, משא"כ כשידונו כמה, העונש יתחלק בין כולם ולא יהיה גדול כ"כ¹⁹.

ולפ"ז צ"ל שהעצה של הוספת הדיינים היא דוקא באופן שהדיינים עצמם ידונו ביחד, ולא יחידים.

אך עדיין צריך להבין, שהרי אח"כ נאמר בפס' ט"ו שמשה מינה שרי אלפים וכו' וממשיך בפס' י"ז 'והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתי', היינו שאת הדבר הקשה הוא ידון לבד. ולכאורה הרי בזה לא יהיו

¹⁷ שוב ראיתי שכן פירש ה"אמרי שפר".

¹⁸ ע"ד מעשה דרב הונא שכשהיה בא לפניו דין, היה אוסף עשרה חכמים שיודונו איתו יחד, כדי שאם יטעו, יתחלק העונש בין כולם (סנהדרין ז, ב).

¹⁹ ראה במשכ"ל שפירש שזהו שנא' "לא אוכל לבדי **שאת** אתכם" ולא 'לדון אתכם'. כי הכוונה על העונש שנזקק לשאת.

אלא שיל"ע, שהרי בפס' י"ב נאמר 'איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם', ושם לכאול"א לפרש כך. אלא הכוונה היא שהם מטריחים הרבה על הדיינים, כמו שפרש"י שם, לכן משה לא יכול לדונם לבדו, אלא הוא נזקק לעוד דיינים.

ואולי צ"ל שבאמת יש כאן ב' טענות – בפס' ט' הטענה היא 'לא אוכל לבדי שאת אתכם' - שהעונש על הדיין מרובה, ולכן רוצה שיהיו כמה דיינים שהעונש יתחלק בין כולם.

ובפס' י"ב הטענה היא כפשוטה, שכיון שדיניהם ארוכים מאד, אין למשה מספיק זמן לדון את כולם, וצריך לסיוע של דיינים נוספים.

ועפ"ז גם יומתק הכפל, שבפס' י"ב נאמר 'איכה אשא לבדי וגו' למרות שכבר בפס' ט' כתוב 'לא אוכל לבדי שאת אתכם' אלא שמדובר בב' טענות שונות.

(אמנם בפשוטו י"ל, שכיון שאמר 'לא אוכל', הוצרך לבאר למה לא אוכל – כיון שאתם מרובים מאד כבר עכשיו – שהרי 'ה' אלקיכם הרבה אתכם וגו', וככל שיעבור הזמן תתרבו יותר שהרי 'ה' אלקיכם יוסף עליכם וגו', שוב חוזר לתחילת טענתו 'איכה אשא לבדי וגו'. ראה עד"ז ברש"י לשמות ו, ל).

שוב ראיתי בחומש "שימה בפייה" שמבאר ע"פ לשון רש"י בפס' י"ב, שמה שחוזר לומר 'איכה אשא לבדי' הכוונה, שאמר להם משה שאפי' אם תאמרו שאין לי לירא מהעונש, כי סו"ס אקבל גם שכר על זה שאני דן אתכם, מ"מ לא אוכל לדון אתכם מפני שה' ציווני שלא לדון (לבד). ומבאר שם שהמשך הפס' 'טרחכם ומשאכם וריבכם' הם דברי מוסר שאמר להם משה, ואינו המשך ל'איכה אשא לבדי' – דזה שמשה אינו יכול לדונם זה מפני ציווי ה'.

דיינים נוספים שיועילו שהדין יצא בדקדוק. ועוד, שאם לא ידקדק כראוי, איך יוכל לשאת העונש החמור לבדו.

ואולי י"ל, שבין שבאופן כזה, משה יצטרך לדון רק מעט דינים, כי את רוב הדינים ידונו השופטים, יהיה לו מספיק זמן לדקדק בדיון.

או י"ל שהחשש של משה היה שאם ידון לבד את כל ישראל, יתכן שיטעה בהרבה דינים, וממילא העונש יהיה גדול מאד, ולא יוכל לשאתו, משא"כ כשיתווספו עוד דיינים, ולא יצטרך לדון כ"כ הרבה, ממילא לא יהיו הרבה טעויות וא"כ העונש יהיה קל יותר. (ולפ"ז, גם לא נצטרך לדחוק שהשרי אלפים וכו' שהתווספו היו צריכים לדון ביחד, אלא אפי' אם כ"א מהם דן לבדו, זה מועיל שלא יהיה עונש חמור).

ג.

והמשיך רש"י: וכן אמר שלמה כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה. . . כך אמר שלמה אין דִּינֵי אומה זו כשאר האומות, שאם דן²⁰ והורג ומכה וחונק²¹ ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום, אני אם חיבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע.

²⁰ לכאורה צ"ב מה הכוונה "ודן". שאם הכוונה שדן שלא כדין, הרי כבר כתב בסוף: ומטה את דינו.

ונראה שכונתו 'דן' בענישת הגוף ובהם הוא – הורג או מכה או חונק שלא כדין. ואח"כ כתב ומטה את דינו וגוזל, היינו בדיני ממונות, שע"י שמטה את הדין, נמצא שהוא גוזל. ועצ"ע.

²¹ יל"ע למה פירט "וחונק", הרי זה כבר כלול ב"הורג". וצ"ל שהורג היינו בסיף. ועדיין קשה למה הוצרך לפרט שניהם.

גם קשה במה שהפסיק בתיבת 'מכה' בין 'הורג' ל'חונק', דלכאול' הו"ל להסמיך חונק להורג שדמו להדדי, ורק אח"כ להזכיר מכה שהוא מעשה יותר קל.

והנה, מה שכתב רש"י שבשאר האומות, אם דן והורג וכו' אין בכך כלום, לכאורה הרי אחת מז' מצוות בני נח היא לדון דין צדק, והם גם נצטוו על הגזל על הרציחה, והם נהרגים על כל א' ממצוות אלו²², ואיך אפ"ל שאין בכך כלום?!

וראיתי במפרשי רש"י²³ שפירשו שהכוונה שכיון שאוה"ע יש להם רשות לדון כפי הנראה להם, לכן אפי' אם לא דנו בצדק רק שכך נראה להם, אין נענשים ע"ז.

ולא הבנתי, הרי גם לאוה"ע יש חיוב לדון ע"פ הדינים שלהם שצריכים להיות מבוססים ע"פ צדק ויושר, ואין להם רשות לפסוק כראות עיניהם, ואם הדין לא פסק כפי החוקים, חייב מיתה!

ואולי אין הכוונה שמותר להם לפסוק בשרירות ליבם, אלא הכוונה שמותר להם לפסוק לפי שיקול דעתם, אפי' אם אין זה מתאים לכל החוקים (כגון שידון ע"פ אדם שהוא נאמן לו אף שהוא רק עד א')²⁴.

אך לכא' מלשון רש"י 'דן והורג . . ומטה את דינו וגזל' משמע שמדובר שעושה זאת בכוונה רעה.

ואולי יש לחלק בין בית דין של גויים שדנים את אוה"ע, לבית דין של ישראל.

²² ראה רמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פ"ט.

²³ שבחומש "רש"י כפשוטו".

²⁴ וע"ד שמצינו בדיני ישראל (בדיני ממונות) שדיין מומחה שטעה בשיקול הדעת, ונעשה מעשה וא"א להחזיר, פטור מלשלם (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ו, ה"ב).

דבדיני אוה"ע, כיון שמציאותם היא 'בשביל ישראל', ולא מציאות בפ"ע, לכן גם אם יצא הדין מקולקל אין זה חמור כ"כ²⁵.

משא"כ בדיני ישראל, אם הדיין פוסק היפך הדין, הרי זה קלקול גדול ביותר²⁶.

ועפ"ז יומתק הקשר למש"כ בפס' י': והנכם היום ככוכבי השמים, ופירש"י: וכי ככוכבי השמים היו באותו היום? והלא לא היו אלא שישים ריבוא! מהו והנכם היום? - הנכם משולים כיום, קיימים לעולם כחמה וכלבנה וככוכבים. הרי שמדובר כאן במעלתם של ישראל שהם קיימים לעולם, וזהו נתינת טעם לחומרא הגדולה שיש בעיוות דינו של יהודי - כיון שהוא חשוב כ"כ, שהוא קיים לעולם, שזה מראה גם על כך שהבריאה נבראה בשבילו, שהרי הוא קיים לעולם.

וצ"ע בכל זה.

²⁵ אע"פ שמתחייב בזה חיוב מיתה, כדיני ז' מצוות ב"נ.

²⁶ ראה בכל זה בלקו"ש חלק ו' פרשת פקודי, שמציאותם של ישראל – 'ישראל וקוב"ה כולא חד' – היא לא רק אמצעי ודרך לפעול בעולם, אלא הם עצמם ה'מטרה' כביכול שבשבילם נברא העולם, ומ"ש שבריאת האדם 'לא נברא אלא לשמשני' – זה גופא כל מציאותו של היהודי, שמתגלה בו אלקות.

האם מותר לנגן בכלי זמר בביהכ"ס בתפילה

ר' **צפניה** שיחי' **איילרוב** הכהן

אברך בכולל

ורב קהילת 'ברכת משה' ליהודי בוכרה, קרית גת.

א. מבוא

ב. רקע היסטורי

ג. דיון גדולי ישראל באותו הדור והכרעתם למעשה

ד. הכרעת פוסקי דורנו

ה. דיון קהילתי

מבוא

משפחה שקיימה בר מצווה - עלייה לתורה הביאה לתפילה פייטן בהרכב מנגנים עם כלי נגינה שינגנו במהלך התפילה ודומה לכך, מניין סליחות שהתקיים בחודש אלול עם פייטנים מלווים בכלי נגינה נשאלת השאלה האם ראוי ומתאים העניין מצד כבוד בית הכנסת ומסורת ישראל בתפילה.

רקע היסטורי

לפני כ-200 שנה לערך עלתה השאלה האם מותר להכניס עוגב לבית הכנסת, מנהג זה היה נפוץ אצל הנוצרים בכנסיות ומהם עבר לקהילות הרפורמיות ואף בקהילות האורתודוקסיות היו שרצו לקיים מנהג זה שאלה זו הובאה לפתחם של גדולי ישראל באותו דור.

דיון גדולי ישראל

בעניין זה ישנם כמה צדדים לדון בהם:

- א. איסור בחוקותיהם לא תלכו
- ב. חיקוי מנהג הכופרים (רפורמים)
- ג. היסח הדעת בתפילה
- ד. נגינה בבית הכנסת לאחר החורבן

איסור בחוקותיהם לא תלכו

ישנם פוסקים¹ שכתבו לאסור לשלב כלי נגינה במהלך התפילות בבית הכנסת משום איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו' מכיון שמנהג זה מצוי אצל הנוצרים בבית תיפלתם.

אמנם יש שצידדו להקל בזה וביססו דעתם על דברי המהרי"ק² שכתב שהגדרת האיסור הוא בהתקיים אחד משתי התנאים:

1. "הדבר אשר אין טעמו נגלה כדמשמע לשון חוק . . דכיון שעושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה אלא שאין נוהגים כן אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם דאם לא כן למה יעשה דבריהם התמוהים"

2. "הדבר אשר שייך בו פריצת דרך הצניעות והעמנה ונהגו בו גויים גם זה

אסור . . שדברים הללו דברי שחץ וגאווה הם ולא באלה חלק יעקב"
והובאו דבריו ברמ"א³, וז"ל: "אלא יהא מובדל מהם במלבושיו ובשאר מעשיו וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשם פריצות כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות או בדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר דאיכא

¹ בספר צרור החיים דף ו.

² שורש פח, מובא בבית יוסף יו"ד סימן קעח.

³ על השוע יו"ד סימן קעח סעיף א.

למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ עבודת כוכבים מאבותיהם, אבל דבר שנהגו לתועלת כגון שדרכן שכל מי שהוא רופא מומחה יש לו מלבוש מיוחד שניכר בו שהוא רופא אומן מותר ללבושו וכן שעושיין משום כבוד או טעם אחר מותר...".

ומטעם זה, בספר נוגה צדק⁴ התיר נגינה בבית כנסת מטעם שאינו דבר משונה ואין בו משום פריצות ואם כן אינו בכלל 'ובחוקותיהם לא תלכו', כהגדרת המהרי"ק המובא ברמ"א.

אך השיבו עליו⁵ שהניגון בעוגב יוחד אך ורק לשימוש בכנסיות ולא בשאר אירועי שמחה ואם כן הינו כחוק לעבודה זרה ובזה לכולי עלמא יש לאסור. וייסד דבריו על דברי הרמב"ן עה"ת⁶ שכתב: "לכן הזהיר לא תעשה כן (לה' אלוֹקִיךָ) כי הדברים המתועבים לפניו היו עושים לאלוהים [אחרים], ולא אסרם מפני המעשה שהיה נכבד וראוי לעשותו לפני ה' לבדו, רק מפני הכוונה שהיתה בהם לעבוד אלהות"

ואם כן ניגון בבתי כנסיות בעוגב הינו דומה לדרך עובדי ע"ז ונאסר זה אף לכבוד ה'. וכן פסקו להלכה שו"ת ישא איש בהשמטות⁷.

אולם כבר העירו גדולי הפוסקים שהטעם הנ"ל תקף רק לניגון בעוגב שיוחד לכנסיות, אך שאר כלי נגינה שאינם בשימוש (רק) אצל הנוצרים והרפורמים מה הכי, לא שייך בנידון דידן ואין לאסור.

⁴ מובא בשו"ת מלמד להועיל סימן טז

⁵ מלמד להועיל שם.

⁶ דברים יב לא

⁷ דף צט, ב

חיקוי מנהג הכופרים (רפורמים)

בשו"ת מלמד להועיל⁸, לאחר שהביא דברי המתירים הנזכרים לעיל, כתב לאסור משום חיקוי מנהג הכופרים, על פי המשנה בחולין⁹, וז"ל: "שהרי ידוע שהתחילו בזה המהרסים לפרוץ פרצות בדת ה', חיללו שבת בפרהסיא, שינו התפילות וכפרו בביאת המשיח ועוד תועבות אחרות, תְּבָרוּ על הארגעל (עוגב) למרות עיני הרבנים החרדים לדבר ה', ועתה אם נתיר הארגעל הלא יאמרו המהרסים הלא בחוזקנו לקחנו לנו קרניים והרבנים עונים אמן אחרינו. . ואם כן בזמנינו יש איסור יותר בארגעל מפני שמחקים בזה המינים והאפיקורסים ומחזקים את ידיהם בהריסות אמונה והדת...".

אך כאמור כל זה לא שייך לשאלתנו כלל שכן בימינו המניע לנגן בבתי כנסת אינו מתוך רצון לחקות את הרפורמים או נוצרים ודומיהם. ועוד, שאין אנו עוסקים בעוגב אלא בכלי זמר אחרים.

היסח דעת בתפילה

עוד טעם כתבו הפוסקים נגד שילוב נגינה בתפילה, משום שפוגע בכוונת המתפללים ומסיח דעתם, כ"כ בשו"ת דברי חיים¹⁰, ועיקר טענתו שם שעל ידי תנועות הניגון מתבלבלים המתפללים ובמקום לתת דעתם על אותיות התפילה כל כוונתם היא בניגון.

⁸ נסמן בהע' 4.

⁹ פ"ב מ"ט

¹⁰ חלק ב סימנים יז, יח.

וכן כתב בשו"ת יהודה יעלה¹¹ וז"ל: "מבלבל דעת המכוון, ובמקום אשר יכוון כי יתהלל המתהלל השכל וידוע את ה', יבין לבבו לשמוע הניגון המנגן כי יערב לו".

והוסיף הר"ח פלאג'י, שאין להתיר גם אם הכוונה היא לתוספת כוונה בתפילה, וז"ל¹²: "וכי כמה וכמה לאלפים ורבבות מרבנים וחכמים מכמה שנים רבות דור דור ושופטיו וכמה וכמה מרבנים המקובלים ורבינו האר"י ורבינו חיים ויטאל והרב המקובל האלוקי מומחה ובקי כמהר"ש שרעבי ז"ל ולא מצינו בשום אחד מהם שחידשו לנו דבר זה להביא מנגנים בתוך התפילה בביהכ"נ, ואדרבא כמו זר נחשב לעשות זאת. ומדתיקן ריב"ז תקנות זכר למקדש ולא תיקן בעניין זה תפילה עם כלי נגינה בביכ"ס, א"כ אין מקום לחדש דבר מעתה. וצריך כל מי שהוא חכם ירא וסר מרע להבין את זאת כי מי גילה לו רד זה מאת ה' מן השמים או מלאך ונביא דיבר בו בין בהקיץ בין בחלום לעשות כדבר הזה..."

ולכן קורא הר"ח פלאג'י לקהילה שהחלה לנהוג כן [להכניס נגינה בתפילה בשביל תוספת כוונה בתפילה] לבטל את מנהגה, וטוען שאין זה נקרא מנהג, "כי כל שהוא מנהג שלא מן הדין בלתי שום שורש וגם אינו פשוט ברוב ישראל ויש בו פקפוק ונשתרבב המנהג שלא סמך מדלת העם¹³ אין בו תורת מנהג ובכל מקום ובכל זמן יכולים לבטלו ומצווה לבטלו".

נגינה בבית הכנסת לאחר החורבן

התשובה הידועה בעניין זה היא שו"ת חת"ם סופר¹⁴,

¹¹ חלק א סימן נט

¹² בשו"ת לב חיים חלק ב סימן ט.

¹³ כלומר המנהג נשתרבב מאדם שאינו מוסמך אלא בגדר 'דל' (בידיעתו בתורה).

¹⁴ בחלק השמטות סימן קצב.

וז"ל: "לנגן בבית הכנסת בכינור ועוגב, לפע"ד הוא מנוע מהפסוק על נהרות בבל¹⁵, כי בודאי לשורר בפני הכשדים חשובים לבד, היה די באמרם איך נשיר שיר ה' לפני בני נכר, מאי על אדמת נכר?, אלא ע"כ היו רוצים [-הכשדים] שישוררו [-בנ"י] לה' בהודות והלל על ישיבתם בבבל בהשקט אחר החורבן. . שנראה שהיו צריכים להראות לפני המלך [-הכשדי] יאוש מלחזור לירושלים וכאילו מודים לה' שזכו לחסות בצילו, ומ"מ לא רצו [-בנ"י] לזמר בתפילתם –[בביהכנ"ס] כדרך שעשו בביהמ"ק כאילו שכחו ירושלים ונתיאשו ממנה, כי אפי' אם הותר לשמחת חתן וכלה לשמח לב עגומי הגלות אבל במקדש מעט אין נכון להראות שמחה לפניו כעין שמחת ציון כי אין שמחה ואין שחוק לפניו יתברך שמו עד יושב בשמים ישחק..." עב"ל.

ועיקר טענתו שמשום הצער והאבלות אין ראוי לשורר ולשמח בבית הכנסת כדרך שהיו עושים בבית המקדש שמראים בעצמם שכביכול נתיאשו מבניין הבית ושמחים בפני המקום, ואין שחוק לפניו עד כי יבנה ביתו ויקבץ נדחי עמו.

והוסיף לבאר בתשובה אחרת¹⁶, וכתב שאף במקדש עיקר החיוב של השירה היה בפה והוא היה לעיכובא, ולביסומי קלא הוסיפו לשורר בכלי שיר שהוא יותר ערב וחשוב, ולכן אנשי כנה"ג שתיקנו לנו את התפילה לאחר החורבן החליטו ש"אחר החורבן די לנו לשמש זכר למקדש בשירה דפומא שהיה מעבב ואין בו יתרת שמחה כ"כ, אבל זמרא דמנא, שאיננו מעבב במקדש ואית ביה שמחה יתירה, אפשר דלא הותר, שזכר למקדש עבדין בזמרה בפה שהיא עיקר החיוב", עיי"ש.

¹⁵ תהילים קלז א.

¹⁶ ליקטי שו"ת סימן פו

יש שראו בזה חידוש ושינוי ממנהג ישראל וכן כתב הגר"ח פלאגי¹⁷ וז"ל: "אבל לנגן בתוך התפילה . . . כמו שהיה בזמן שביהמ"ק לא שמענו ולא ראינו דבר זה, לא בבניאים אחר החורבן, ולא באנשי כנה"ג, ולא בתנאים ואמוראים, בתלמוד בבלי וירושלמי, מדרשי חז"ל, ולא ברבנן סבוראי גאונים, ובפוסקים ראשונים ואת אחרונים עד היום הזה, שיאמר שום אחד מהם דבר זה לנגן כלי שיר בתוך התפילה, דבר שלא יש שום שמץ מנהו, וגם לא בזה"ק ובתיקונים ובזוהר חדש ולא במקובלים ז"ל, וא"כ מי הוא זה בדור זה שיבוא לחדש דבר זה שלא היה לעולמים שנראה שאין לו לסמוך עליו".

הכרעת פוסקי דורנו

כתב ההלכה ברורה¹⁸:

אסור להכניס כלי נגינה לבית הכנסת כדי לנגן שם בשעת התפילה . . . ומ"מ נראה שאין להחמיר אלא כשעושים זאת בדרך קבע אבל אם מכניסים באקראי כגון לצורך שמחה של מצוה שמחת בית השואבה, הקפות שניות, סיום מסכת, הכנסת ספר תורה וכיוצא בזה יש להקל בזה אפילו לכתחילה.

ובפסקי תשובות סימן קנא¹⁹ כתב:

ולכן אין נכון להראות שמחה יתירה בביהכ"נ וביהמדר"ר ולכן ראו גדולי הדורות כפירצה רעה מנהג המתחדשים שהיו נותנים דרך קבע איזה כלי זמר בביהכ"נ או בביהמדר"ר, ואין נפק"מ איזה כלי זמר כי הכל בכלל

¹⁷ נסמן בהע' 12.

¹⁸ סימן קנא סעיף ז.

¹⁹ עמ' רכו. על מ"ב סק"א ד"ה ואין נוהגים בהם קלות ראש.

האיסור ואין נפק"מ מתי ינגנו בה, ואף אם ינגנו רק בשעת שמחה יש לאסור, וגם בשטח העזרת נשים. ובלא לקבוע דרך קבע כלי זמר בביהכ"נ, יש להתיר להביא כלי זמר כשיש שמחה של מצווה כגון הכנסת ספר תורה, שמחת בית השואבה, סיום מסכת וכדומה. עכ"ל.

דיון קהילתי

משפחה שהזמינו להקה לשמח בשמחת הבר מצווה בתוך בית הכנסת, לאחר דיון קצר בנושא והסבר על מעלת כוונת התפילה והיסח הדעת שזה יכול לגרום לאנשים הוחלט שהלהקה תִשְׁמַח רק בשעת הוצאת הספר התורה ובין גברא לגברא וימשיכו לשמח בסעודה באולם בית הכנסת.

דעת הרבי בענין גיל הנישואין¹

ר' יצחק שיחי' אלישביץ
משפיע בישי"ק תות"ל קרית גת
מח"ס 'חשבון השידוכין והגה השידוכין'

זכינו ונתגלתה הרשימה המקורית

של דברי הרבי בהתוועדות י"ד כסלו ה'תשי"ד

ב'תורת מנחם' ישנה שיחה שהרבי אמר בהתוועדות של ש"ק פר' וישלח י"ד כסלו ה'תשי"ד, (במלאת עשרים וחמש שנה לחתונת הרבי והרבנית), בנוגע לגיל השידוכים שצריך להיות אצל תלמידי תו"ת.

לגודל החשיבות של שיחה זו, כבר כמה שנים שאני רוצה לדעת מה בדיוק אמר הרבי בעניין זה, כי המילים הכי חשובות היו (ב'תורת מנחם') מנוסחות בסגנון לא ברור. ובהשגחה פרטית בחודשים אב - אלול ה'תשפ"ג נזדמן לי לשהות בבית חיינו וזה איפשר לי להשתדל ובעזר ה' יתברך להצליח להשלים את מבוקשי.

ובליל א' אלול (ה'תשפ"ג) הראה לי הרב ישראל שמעון שי' קלמנסון (מראשי העוסקים בהדפסת ספרי 'תורת מנחם') את רשימתו של ר' משה לברטוב ז"ל מהתוועדות זו שממנה נלקח החלק הזה של השיחה ב'תורת מנחם', ואח"כ גם שלח לי את הנוסח המדוייק של רשימה זו.

¹ מודפס כאן חלק מתוך החוברת שהוצאתי לאור. ניתן לפנות אליי למייל: 8419824@gmail.com בשביל לקבלה.

העתקה מדוייקת של הרשימה שכתב ר' משה לברטוב ז"ל

החלק הזה של השיחה חסר בסדרת 'שיחות קודש'. וב'תורת מנחם' נלקח מרשימה שרשם ר' משה לברטוב ז"ל, אך ב'תורת מנחם' חלק השיחה הזה לא ברור, והנה לפנינו הלשון המדוייק של רשימת ר' משה לברטוב ז"ל:

דיבר עוד שיחה אודות המנחה ששלח יעקב לעשיו העלאת מ"ן לתהו (לכן לא שחוטים וכו' כמ"ש בתו"א), ומאחר שהתורה לימוד גם לנו, מובן שגם כעת יש ענין של תהו, והיינו ימי הבחרות, ותיקון מתחיל מהחתונה, שאז עושה דירה בתחתונים שממשיך כח הא"ס. וע"כ לא הי' בלויבאוויטש המנהג (היינו אדמו"ר המנהל וגם אביו נ"ע המייסד לא הנהיגו) שיהי' כמו אצל מתנגדישע ישיבות שישבו עד כ"ה שנה ל' שנה, כ"א אחרי עשרים יחפשו שידוך, ולא למעלה מעשרה טפחים, כ"א פשוט גיפינען א מיידל [למצוא כלה] (אמר שאנכי אינני יכול להאריך בזה, כי בעצמי לא הי' אצלי חתונה בעשרים).

סיפר מאדמו"ר האמצעי שהציעו לו עטליכע [כמה] שידוכים, ואמר שרוצה בזה שקרוב לליאזנא שיוכל תיכף לבוא חזרה לשמוע דא"ח מאדה"ז, ואתם אינכם כ"כ ליגט אין [מונחים ב] חסידות, אך שידוך צריכים לעשות.

עד כאן הנוסח המדוייק של הרשימה של ר' משה לברטוב ז"ל ששלח לי הרב ישראל שמעון שי' קלמנסון. (בסוגריים המרובעים תרגמתי את מילות האידיש לעברית).

קרבות חג הסוכות ושמיני עצרת

ר' יצחק שיחי' אלישביץ
משפיע בישי"ק תות"ל קרית גת

49 קרבות החג

בכל יום משבעת ימי חג הסוכות הקריבו ארבע עשרה כבשים, ומספר הכבשים של כל שבעת הימים הוא תשעים ושמונה.

אומר על זה רש"י¹ 'ולכבשים, כנגד ישראל שנקראו שה פזורה, והם קבועים, ומנינם תשעים ושמונה, לכלות מהם תשעים ושמונה קללות שבמשנה תורה'.

וצריך להבין, דלכאורה הרי יש גם את הקללות שבפרשת בחקתי וגם אותן צריך לכלות?

ואם תאמר שזה כבר כלול בתוך התשעים ושמונה של משנה תורה, אין זה פשוט, שהרי על הפסוק 'אתם נצבים היום כולכם' כותב רש"י² 'ומדרש אגדה, למה נסמכה פרשת 'אתם נצבים' לקללות, לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שתיים, חוץ מארבעים ותשע שבתורת כהנים, הוריקו פניהם ואמרו מי יוכל לעמד באלו, התחיל משה לפייסם 'אתם נצבים היום' עב"ל.

¹ בבמדבר כט, יח.

² בדברים כט, יב.

הואים שרש"י מונה את כל הקללות, גם של פרשת כי תבוא, וגם של פרשת בחוקותי, ואם כן לא מספיק שיהיו תשעים ושמונה בבשים לכלות הקללות של משנה תורה, אלא צריך לכלות גם את התשע וארבעים קללות של פרשת בחוקותי.

ויש לומר דאף שרש"י לא מדבר על זה, כיון שרש"י אומר שהתשעים ושמונה בבשים הם לכלות התשעים ושמונה קללות שבמשנה תורה, נמשיך ללכת בשיטת רש"י ונעשה חשבון של כל הקרבנות הנוספים שיש בחג הסוכות ושמיני עצרת.

דהנה את השבעים פרים של חג הסוכות אי אפשר (כל כך) למנות לטובתם של ישראל, שהרי רש"י אומר שהם כנגד שבעים אומות (ולכן הם מתמעטים והולכים), ולא כנגד ישראל.

אבל אם נמנה את שאר הקרבנות של חג הסוכות ושל שמיני עצרת, יוצא החשבון שיש עוד בדיוק 49 קרבנות, וי"ל שהם כדי לכלות את 49 הקללות של פרשת בחקתי!

וזה החשבון של הקרבנות הנוספים מלבד 70 הפרים ומלבד 98 הבבשים:

$$2 \text{ תמידים כל יום ב} 8 \text{ הימים (סוכות ושמיני עצרת)} = 16$$

$$8 \text{ שער לחטאת כל יום ב} 8 \text{ הימים} = 8$$

$$2 \text{ אלים כל יום מ} 7 \text{ ימי הסוכות ועוד איל } 1 \text{ בשמיני עצרת} = 15$$

$$1 \text{ פר } 1 \text{ של שמיני עצרת(הפר הזה הוא לא כנגד האומות)} = 1$$

$$7 \text{ בבשים של שמיני עצרת} = 7$$

$$2 \text{ בבשים של שבת אחת שמוכרח להיות בתוך } 8 \text{ ימים} = 2$$

$$49 = 2 + 7 + 1 + 15 + 8 + 16 \text{ דהיינו:}$$

קמ"ז מזמורי תהלים

והנה, כפי שהזכרנו, רש"י אומר 'ומדרש אגדה, למה נסמכה פרשת 'אתם נצבים' לקללות, לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שתיים, חוץ מארבעים ותשע שבתורת כהנים, הוריקו פניהם ואמרו מי יוכל לעמד באלו, התחיל משה לפייסם 'אתם נצבים היום'.

ומובן שהי' טוב למצוא גם ענין של 147 בפרשת נצבים, לכלות את ה- 147 היפך הברכה.

ויש לומר בפשטות, שפרשת נצבים היא תמיד השבת שלפני ראש השנה, שבשבת זו מנהגנו לומר את כל התהלים כמו בכל שבת מברכים, והרי בתהלים יש קמ"ז = 147 מזמורים!

אומנם בתהלים כיום יש ק"נ מזמורים, אבל ידוע שבכמה מקומות כתוב שמספר מזמורי התהלים הוא קמ"ז כנגד שנותיו של יעקב אבינו, (אלא ששלשה מזמורים נחלקו כל אחד לשני מזמורים). ואחד המקומות הוא בתלמוד ירושלמי מסכת שבת דף ע"ט ב' 'מאה וארבעים ושבעה מזמורות שכתוב בתהילים כנגד שנותיו של אבינו יעקב. מלמד שכל הקלוסין שישראל מקלוסין להקדוש ב"ה כנגד שנותיו של יעקב שנאמר (תהילים כב) ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'.

ובזה יש להמתיק גם אמירת התהלים בכל שבת מברכים, ובכל פעם שאומרים תהלים. ובמיוחד את אמירת התהלים בליל הושענא רבא, שהוא אחד משמונת הימים של סוכות ושמיני עצרת.

ובזה יומתק גם התורה הידועה³ על הפסוק "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו"⁴, שע"י אמירת כל התהלים 'ימלל גבורות ה' מפוררים את הדינים והגבורות. שזה מרומז גם במספר מזמורי התהלים, שהם 147 'למולל' ולפורר את ה-147 ענינים של היפך הברכה, ולהפכם לברכות גלויות.

³ מאמרי אדה"ז כתובים ח"א ס"ע צ. בשם הבעש"ט.

⁴ תהלים קו, ב.

בעניין רדיית הפת בשבת

ר' מנחם מענדל שיחי' דונין

בוגר הכולל

ההפרש בין רדיה בתנורים של פעם לתנורים של היום

א.

איתא במסכת שבת¹: "ת"ר שכח פת בתנור וקידש עליו היום מצילין מזון שלש סעודות ואומר לאחרים בואו והצילו לכם. וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין. איני והא תנא דבי רבי ישמעאל לא תעשה כל מלאכה יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה - כמה דאפשר לשנויי משנינן".

ומדברי הגמרא מובן שאע"פ שרדיית הפת אינה מלאכה, מ"מ צריך לשנות בעשייתה.

והנה, שיטת רש"י בטעם שצריך לשנות ברדיית הפת מובנת מדבריו לעיל: הגמרא² מסתפקת בנוגע לאדם שנתן פת בתנור בשבת, אם התירו לו לרדותה קודם שתאפה ויגיע לחיוב חטאת. ובטעם איסור רדיית הפת, אע"פ ש'חכמה היא ואינה מלאכה', כתב רש"י (ד"ה התירו לו לרדותה): "וקיימא לן לקמן דרדיית הפת שבות היא שהיא חכמה ואינה מלאכה".

¹ קי"ז ע"ב.

² ג' ע"ב.

היינו שמה שבפועל אסור לרדות את הפת בשבת הוא שבות מד"ס (ועיי"ש בד"ה בשוגג). וכ"כ המ"א (סימן רנ"ד סק"ח)³.

אמנם הר"ן⁴ כתב "דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא". וא"כ נראה שרש"י והר"ן חלוקים אם רדיית הפת אסורה כשבות או שהוא עובדין דחול בעלמא⁵.

ב.

והנה בתנורים שלנו לא שייך רדיה (כיון שלא מדביקים את הפת לדפנות התנור אלא מניחים אותו על הקרקעית), ולכן מותר להוציא מהם אף שלא לצורך עיקר ג' סעודות אלא כל שהוא צורך שבת (ראה שו"ע רנ"ד ז).

ומ"מ כתב רבינו ירוחם (הובא בב"י סימן רנ"ד) שעדיף להוציא בסכין גם בתנורים שלנו, "אבל ברכת שמוציאין את הפת נראה שאסור כי היא כעין

³ והט"ז בסימן תקצ"ו סק"ב ביאר גבי תקיעת שופר שחכמה ואינה מלאכה – שהאיסור לתקוע הוא משום שבות שמא יתקן כלי שיר. וראה שו"ת חכם צבי ח"א סימן לה (ובהשמטות), שהקשה על דבריו ממ"ש הר"ן (דלקמן בפנים) "דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא".

⁴ ב, ב מדפי הרי"ף.

⁵ לכאורה ההפרש בין שבות לעובדין דחול הוא, ששבות היינו שנאסר עצם המעשה (וכפי שמשמע מדברי רש"י "דרדיית הפת שבות היא שהיא חכמה ואינה מלאכה" – שהאיסור הוא מכיון שחכמה היא (אע"ג שאינה מלאכה)), וכמבואר בלבוש (שיובא לקמן בפנים) שהאיסור הוא משום טירחא וחכמה יתירה הכרוכה בדרדיית הפת – והיינו שחכמים אסרו את המעשה מצד עצמו, שכרוך בטירחא וחכמה יתירה*.

משא"כ עובדין דחול אין הבעיה בעצם הענין, כ"א שהוא מעשה חול וזלזול שבת, ומובן שאיסורו פחות חמור (וכמובן ג"כ מהמשך דברי הלבוש שם).

--

* איברא, דמלשון רש"י עצמו אין הוכחה גמורה, כי יתכן שמש"כ "שהיא חכמה" לא בא לבאר את הסיבה שזה אסור מדרבנן, אלא בא לבאר למה אין בזה איסור תורה – כיון שזה רק חכמה ולא מלאכה.

המרדה שהיו רודין בו הפת בתנורים שלהם". וביאר הב"י שבזה הבעיה היא **'דמיחזי כעובדין דחול'**. וכ"כ בשו"ע (שם).

והנה בפשטות שיטת הב"י היא כרש"י שהרדיה בתנורים של פעם (- 'חכמה') הוא שבות (וכמ"ש במ"א סקי"ח), ואילו רדיה בתנורים של ימינו אסורה רק משום שדומה לדרך החול – והיינו שכיון שהמעשה דהוצאת פת נעשה לאחר האפיה, לכן היא נחשבת לחלק ממעשה האפיה ולכן היא מעשה חול.

ומפורש כהבנה זו בלבוש (ס"ז), וז"ל: ורדייה הנזכרת, פירושו, כמו שהיו עושין בימיהם, שהיו מדביקין הפת בתנור ואז כשחוזרין ומפרידין אותו מן התנור היה בו טורח וחכמה יתירה מי שהיה יכול לעשותו שלא יפרך הפת, וזה הוא שאסרו חז"ל מפני שהיה בו טירחא יתירה. אבל בתנורים שלנו שאין מדבקים בהן את הפת, ואין צריכין רדייה לא במרדה ולא בסכין, שמוציאין אותו בקל, אם נתן פת לתנור מבעוד יום וקדש עליו היום מותר להוציא אפילו יותר משלשה סעודות בסכין או בשום דבר שיתחוב בו, ומכל מקום לא יוציא ברחת משום דמיחזי כעובדין דחול. ע"כ.

ג.

אמנם אדה"ז לומד דשיטת רש"י ושיטת הר"ן עולים בקנה אחד⁶ – שהשבות בתנורים של פעם "אינו שבות גמור" אלא מיחזי כחול, והיינו שהגדרת הענין לכו"ע היא שאי"ז שבות גמור כ"א מעשה חול⁷.

⁶ כך משמע מסי' תקפ"ח ס"ד, שכתב שם שתקיעת שופר אסורה בשבת ויו"ט משום עובדין דחול, וציין שם לרש"י ולר"ן. וראה שלחן המלך ע' קצה הע' 1.

⁷ ויש לבאר החילוק בין 'שבות גמור' ל'שבות שאינו גמור' (שהוא 'מעשה חול בעלמא') ע"פ הידוע (מהרמב"ם בהל' שבת פכ"א ה"א) שיש שני סוגי שבות – דברים **שדומים**

ועפ"ז, כיון שגם הרדיה בתנורים של פעם אינה שבות גמור אלא עובדין דחול, צלה"ב את החילוק בין תנורים של פעם לתנורי ימינו.

וביותר צ"ע בדברי רבינו בסימן רנ"ד – דגם בנוגע לרדיה בתנורים של פעם (בסעיף ז) וגם בנוגע לתנורים שלנו כתב (בסעיף ט) שלא יוציא ברכת שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. וצ"ע א"כ מאי בינייהו.

ד.

ונ"ל הביאור בזה, שבתנורים של פעם הנה **עצם הרדיה** (שמפרידים את הפת מדיבוקה לתנור) הוא מעשה חול וזלזול שבת, שהוא דבר שאסרו חכמים את עצם הפעולה. אך כאשר צריך את הפת לצורך עיקר סעודת שבת⁸ מותר לרדות, מכיון שרבנן לא אסרו בזה כלל. ולכן אינו צריך לשנות, כיון שאיסור הרדיה נדחה לגמרי. אלא שמ"מ, כאשר הכניס באיסור (בשוגג⁹) אמרו לו לרדות בשינוי אפי' לצורך שבת (מטעם צדדי -) שלא

למלאכה, ודברים שעלולים להביא לידי מלאכה. ועפ"ז י"ל ש'שבות גמור' הוא דברים שעלולים להביא למלאכה, ו'שבות שאינו גמור' הוא דברים שדומים למלאכה. והנה בנוגע לעובדין דחול מבואר בתשובת הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סימן שו): "ולא אמרינן בכי הני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול, ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול. זה דבר ברור הוא למבין, שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, **אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה**" - והיינו שבד"כ המושג 'עובדין דחול' הכוונה לשבות (גמור), שאסרו חכמים דברים שעלולים להביא לידי מלאכה.

אמנם ברדיית הפת אין חשש שיביא למלאכה אלא הוא רק מעשה חול שהוא זלזול שבת (וכנ"ל) וע"כ אי"ז 'שבות גמור', וזה ג"כ מ"ש המחבר "**דמחזי** כעובדין דחול". (וראה קצוה"ש ח"ח סימן קמו סק"נ סעיף 9 [ע' קב ואילך – במהדורה הישנה] באריכות ביאור ד' אופנים בענין עובדין דחול).

⁸ היינו פת לג' סעודות. שו"ע ס"ה. ובשוע"ר ס"ז.

⁹ אך במזיד, הפת אסורה לו, וממילא גם אסור להוציאה בשבת ואפי' ע"י שינוי. משנ"ב סקל"א וכן מוכח משוע"ר (ס"ז).

יהא חוטא נשכר¹⁰ (אך לולי טעם זה היה מותר בלא שינוי כיון שהוא לצורך שבת), אך כשנתן בהיתר ל"צ לשנות.

משא"כ בתנורים שלנו עצם הרדיה (שהיא רק הוצאת הפת המונחת בתנור) הוא דבר המותר לגמרי, והעובדין דחול הוא עצם זה שמתעסק עם אפיה בשבת, דאף שבעצם המעשה שלו אין שום בעיה, מ"מ מכיון שעוסק בדבר שקשור עם מלאכה אמרו לו לשנות מכמו שהוא עושה בחול.

ועפ"ז יש לבאר דבר פלא, שבתנורים שלנו צריך תמיד לרדות בשינוי אפילו כשנתן בהיתר¹¹ (אף שמותר לרדות לצורך השבת בכלל, ולא רק לצורך עיקר הסעודה). משא"כ תנורים של פעם, (אף שמותר רק לצורך עיקר סעודת שבת, מ"מ) מותר לרדות אף בלא שינוי¹².

וע"פ הנ"ל מובן, כיון שבתנורים של פעם שעצם המעשה אסור והתירוהו לצורך עיקר הסעודה הנה אם איננו פושע (שנתן בהיתר) לא יועיל (ולכן אין צורך) שישנה, כיון דבלאו הכי המעשה של הרדיה אסור אף אם יעשה אותו בשינוי. משא"כ בתנורים של ימינו שחכמים לא אסרו את עצם המעשה ורק שההתעסקות עם המלאכה נראית כמעשה חול, ולכן הצריכו [כשנתן

¹⁰ אמנם יל"ע האם מצינו את הדין של"א יהא חוטא נשכר' בשוגג.

גם יל"ע, דלכאו' מצד הסברא שלא יהא חוטא נשכר, היה צ"ל שיהיה אסור לו לרדות אפי' בשינוי, שהרי אם לא היה חוטא אזי לא היה נותן כלל פת זו לתנור בזמן שאינה יכולה להאפות לפני שבת כשיעור.

לכן אולי אפ"ל, דמה שחכמים התירו לרדות בלא שינוי זה רק כשנתן בהיתר ויש לו צורך שבת, אך כשנתן באיסור אפי' שיש לו צורך שבת, אסרו לרדות אפ"כ רודה בשינוי.

¹¹ כמ"ש בשו"ע רנ"ד ס"ז (ובשו"ע ר"ב בס"ט).

¹² כמ"ש בשו"ע שם ס"ה (ובשו"ע ר"ב בס"ט). ואמנם המשנ"ב בסקל"ז כתב דהא"ר החמיר כהפוסקים דאפי' נתנה בהיתר (בתנורים שלהם) צריך לרדות בשינוי. וחזק את דבריו בשעה"צ סקל"ה. אך לנו אין לנו אלא את דברי אדה"ז שכתב להדיא שא"צ שינוי.

באיסור (בשוגג) לרדות בשינוי שלא יראה כמעשה חול, ממילא גם כשנתן בהיתר צריך לשנות¹³.

¹³ הערת העורך: אולי אפ"ל ביאור אחר: בתנורים של פעם, אם נתן בהיתר לא החמירו עליו לשנות, כיון שאם ישנה יהיה לו קשה להוציא הפת הדבוקה מבלי לשוברה. משא"כ בתנורים של היום החמירו לשנות גם כשנתן בהיתר כיון שגם כשישנה זה לא יקלקל את שלמות הפת.

שוב התבוננתי, דמדיוק לשון אדה"ז תתורץ קושיא הנ"ל, דהנה אדה"ז כתב בס"ט לגבי תנורים של פעם: "מותר לרדות במרדה כדרכו **כיון שהוא צורך שבת שאין לו פת אחרת**". נמצא שרק בגלל שהוא צורך שבת התירו לו לרדות בלי שינוי. ועפ"ז י"ל שבאמת גם בתנורים של היום, באם (נתן בהיתר ו)יש צורך שבת – שאין לו פת אחרת, מותר לרדות בלא שינוי. ומש"כ אדה"ז שבתנורים של היום צריך לשנות, זה קאי דוקא על מש"כ לפנ"ז – "מותר להוציא מהתנור כל הפת שנאפית בתנור **אע"פ שיש לו פת אחרת**".

ז.א, בתנורים של פעם – אם יש לו פת אחרת אסור לרדות אפי' בשינוי, כי חכמים אסרו לעשות חכמת הרדיה כל זמן שיש לו פת אחרת. אך בתנורים של היום – אפי' אם יש לו פת אחרת התירו לרדות (והיינו כשרוצה לאכול מהפת שרודה בשבת, אבל לרדות למוצ"ש אסור משום מכין משבת לחול) אך הצריכו שינוי כיון שמיחזי כמעשה חול.

אך אם אין לו פת אחרת – בין בתנורים של פעם ובין בתנורים של היום מותר לרדות (אם נתן בהיתר) וא"צ לשנות שכיון שאין לו פת אחרת והוא מוכרח לרדות, לא החמירו עליו. ולפ"ז נמצא שאין שום קולא בתנורים של פעם על תנורים של היום.

הערות במס' תענית

ר' יוסף יצחק חנניה שיחי' כהן
בוגר הכולל ור"מ בישי"ק תות"ל בית שמש*

א.

בתחילת מסכת תענית¹ מביאה הגמ' את דברי רבי יוחנן: אמר ר' יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו בידי שליח ואלו הם מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. וממשיכה הגמ' ללמוד זאת מפסוקים.

והנה רש"י² מפרש את הכוונה בזה 'היינו שלא נמסרו לשליח אחד ביחד'. ובהגהות הב"ח³ מבאר כוונתו 'דקא קשיא ליה קושיית התוס' !

דהנה בתוס'⁴ מקשה על דברי גמרא אלו: שהרי ראינו שהמפתחות הללו כן נמסרו לידי שליח, שהרי לאליהו הנביא נמסר מפתח הגשמים, וכן נמסר לו מפתח של תחיית המתים. וגם לאלישע הנביא נמסרו מפתחות אלו ולמה נאמר כאן שהם לא נמסרו לאף אחד?

ומתרצים התוס': שאין הכוונה שמפתחות אלו לא נמסרו לעולם ע"י שליח, אלא שלא נמסרו לשליח להיות ממונה עליהם עולמית.

* השתתף בכתיבה ר' יוסף שיחי' ליון.

¹ דף ב ע"א.

² בד"ה ואמר רבי יוחנן.

³ שם אות ז'. וכ"כ המהרש"א בחידושי אגדות ד"ה שלא.

⁴ ד"ה שלושה מפתחות.

ורש"י בדבריו הנ"ל מתרץ קושי זה באופן אחר והוא: שמה שמצינו שנמסרו מפתחות אלו לשליח אין זה סותר לדברי רבי יוחנן, כי הכוונה בדבריו היא: שלא נמסרו שלושה מפתחות יחד לאדם אחד. אבל פחות משלושה כן נמסרו לשליח כגון אליהו ואלישע וכיו"ב.

וצריך להבין האם תירוציהם של רש"י ותוס' חלוקים זה על זה. ונראה בפשטות שאכן תירוצים אלו חלוקים הם.

דלפי הסברו של רש"י יוצא שלאדם אחד כן נמסרו חלק מהמפתחות אך לא כולם, ובפשטות זה יכול להיות אצלו לעולם. אך לפי הסברו של תוס' משמע שיתכן שיהיו אצל אחד ג' המפתחות, אך לא לעולם.

אך לפ"ז צריך להבין: הגמרא במסכת סנהדרין⁵ מביאה המעשה מאליהו הנביא שנשבע שלא יהיה גשם כי אם לפי דברו ואח"כ נאלץ לברוח מחמת רדיפת אחאב מלך ישראל והגיע לבית האשה הצרפית ורצה להחיות את בנה וביקש מהקב"ה להחיותו ואמרו לו שלא נותנים ב' מפתחות גם של גשמים וגם של תחית המתים ועל כן יחזיר את המפתח של הגשמים ויענה מבוקשו להחיות את בנה של האשה וכך היה.

ומשמע מזה שלא יכול להיות אצל א' יותר ממפתח אחד שהרי ביקשו ממנו להחזיר את המפתח של הגשמים ולכאורה עפ"ז לא מובן הסברת התוס' בעניין זה שהרי לפי ביאורו משמע שכן יכול להיות אצל אחד ג' מפתחות אך לא לעולם והיה אפשרות לתת לאליהו את מפתח של תחה"מ באופן זמני ומדוע לקחו ממנו את המפתח של הגשמים?

⁵ בסופה - דף קי"ג סע"א ואילך.

וביותר אינו מובן: שהרי טעם הגמרא שלא נותנים ג' מפתחות אלו לאיש אחד, הוא מפני שלא "יאמרו שתיים ביד תלמיד ואחד ביד הרב". ולפי הסבר התוס' אינו מובן: שהרי משמע מדבריו שאפשר לתת ג' המפתחות לאחד, וסותר גמ' הנ"ל?

אך לפי ההסבר של רש"י העניין מובן ואינו סותר להגמ' בסנהדרין, שהרי כתב בפירושו⁶ "שלא נמסרו לשליח אחד ביחד" והוא כפי המובא שם שלא נתנו לאליהו המפתח, והוא ע"פ הטעם שם - שלא יאמרו שתיים ביד תלמיד וכו'. אך לתוס' קשה כנ"ל.

ואולי יש להאיר הדברים ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בעניין זה⁷ שכוונת הגמרא בדבריה שלא נמסרו לשליח היינו שלא נותנים כל מפתחות אלו ביד תלמיד שהוא 'שליח' כי היות והוא 'שליח' ואע"פ ש'שלוחו כמותו' ועד 'כמותו ממש' מ"מ הרי זה 'כמותו' וכדי לשלול העניין 'שיאמרו שתיים ביד תלמיד ואחד ביד הרב' לא נותנים יותר מאחד.

אך אצל צדיקים שפועלים ניסים וישועות בכל ג' העניינים גשמים, פרנסה ותחיית המתים, אין זה שיוצא מידי הקב"ה לידי שליח, אלא זה בידו של הקב"ה בעצמו וע"כ יכולים לפעול בבת אחת בכל ג' העניינים ואין זה סותר לגמרא הנ"ל בסנהדרין⁸.

ואולי יש לומר שזו היא כוונת התוס' בביאורו דמשמע שנמסרו כל הג' מפתחות לאחד, והוא כנ"ל שהוא לא בתור 'שליח' אלא הקב"ה בעצמו עושה הפעולה באמצעות דבר זה. ואת"ש. אלא שעדיין צ"ע בזה.

⁶ לעיל הע' 2.

⁷ ראה תורת מנחם - התוועדיות התשי"א עמ' 214.

⁸ לשלימות הביאור ראה בשיחה הנ"ל.

ב.

בהמשך לסוגיא דלעיל מובא בגמרא¹ 'במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה', כלומר שגם מפתח של פרנסה לא נמסר לשליח, 'שנאמר פותח את ידיך וגו'² ומכך שנאמר פותח את ידיך לומדים שזה נעשה ע"י הקב"ה בעצמו ולא ע"י שליח³.

ושואלים ע"ז בגמרא: ור' יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא? - מדוע רבי יוחנן לא החשיב לעיל⁴ גם את המפתח של פרנסה יחד עם הג' מפתחות?

ומתרצים: אמר לך גשמים היינו פרנסה. כלומר שסבירא ליה לר' יוחנן שגשמים ופרנסה זה היינו הך, והוא אותו מפתח של גשמים הוא מפתח של פרנסה, וכבר מנינו בין ג' המפתחות מפתח של גשמים⁵.

וצריך ביאור בזה: דהרי ידוע שר' יוחנן הוא מרא דתלמודא דארץ ישראל וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר משנה תורה - יד החזקה: 'ורבי יוחנן חיבר התלמוד ירושלמי בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב שלוש מאות שנה'.

ואיך אנו מוצאים כאן מימרא משמו של ר' יוחנן ג' מפתחות וכו' ואח"כ באה כהוספה ע"ז: במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה, והרי מערבא

¹ שם עמ' ב.

² תהילים קמה, טז.

³ רש"י ד"ה פותח את ידיך.

⁴ ב ע"א.

⁵ ראה רש"י ד"ה גשמים נמי, ובהגהות הב"ח כאן מגיה ומוסיף: שזרעים ופירות גדלים מהם לפרנסת העולם וכבר חשבא ליה.

היא ארץ ישראל ותורת א"י היא ע"פ ר"י עצמו ומדוע מוצאים אנו שאין זה כמותו?

ניחא אם היינו יודעים שיש בזה מחלוקת⁶ בין האמוראים עצמם ובפרט בין אמוראי א"י, אך דבר שנשנה בסתמא לכאורה אינו במחלוקת, וא"כ למה נראה ששינו בדבר זה במערבא מדבריו של רבי יוחנן עצמו ראש כל תלמודא דמערבא?!

ואולי יש לומר דאף שרבי יוחנן הוא מרא דתלמודא דא"י שהחל לסדרו בימיו, אך חתימת התלמוד ירושלמי נעשתה כמה דורות אחריו בידי רבי מנא ורבי יוסי בן רבי בון. ושמא בדורות אלו נוסף על שמועתו של רבי יוחנן בג' מפתחות הנ"ל שמועה נוספת בעניין המפתח הרביעי ואין זו מחלוקת שהרי הגמ' מסבירה שאף ר"י כלל מפתח זה בין הג' מפתחות - מפתח של גשמים.

אך בכל זאת צריך להבין: אם מפתח של פרנסה כלול במפתח של גשמים, מה ראו בדורות שאחר רבי יוחנן למנותו כעניין בפ"ע וכמפתח בפני עצמו?

וצ"ע.

⁶ ודוחק לומר שיש בזה מחלוקת שהרי הגמרא בעצמה מיישבת זאת אף לפי דברי ר"י עצמו - בכך שמפתח של פרנסה כלול במפתח של גשמים.

⁷ ובפרט שאת הפסוק פותח את ידיך אין הכרח לומר שהוא מפתח בפ"ע ואפשר לומר שאף פותח את ידיך ומשביע הוא ע"י ירידת הגשמים - מפתח של גשמים ואינו מפתח נוסף בפ"ע.

ג.

נאמר בגמרא¹ תנא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר. היינו שחז"ל לא חייבו את המתפלל להזכיר בתפילתו את השבח של הבורא בכך שמשיב הרוח ומוריד הטל, ואפילו בימות הגשמים². אך אם בא להזכיר מזכיר.

הסיבה לכך שלא חייבו חז"ל להזכיר זאת, אומר רבי חנינא: לפי שאינן נעצרים. ומפרש"י³: כי אלמלא הן אין העולם מתקיים. ומוכיחה הגמ' מפסוק שאין הטל נעצר לעולם⁴, שנאמר⁵: "ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד אל אחאב חי ה' אלקי ישראל⁶ אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל⁷ ומטר כי אם לפי דברי".

ובהמשך שם נאמר⁸: "לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה" ואילו טל לא נאמר שיתן על פני האדמה, שהרי בשבועת אליהו נשבע גם

¹ דף ג ע"א.

² רש"י ד"ה בטל וברוחות.

³ ד"ה לפי שאינן נעצרים.

⁴ צ"ע, הרי זה שאין הטל נעצר לעולם זה מוכרח מצד זה ש'אלמלי הן אין העולם מתקיים' כפרש"י, וא"כ מה צריכה הגמ' להביא לזה ראייה מפס' וי"ל, שגם דבר שהוא מוכרח מצד הטבע, הגמ' רוצה להביא לו מקור בתורה. או וי"ל שמש"כ רש"י שאין העולם מתקיים היינו שאינו מתקיים בריוח אך בדוחק יכול להתקיים, ולכן הגמ' הוצרכה להוכיח שהטל לא נעצר.

⁵ מלכים א יז, א.

⁶ היינו שנשבע בשם ה'. וי"ל ע למה אליהו הוצרך להשבע ולא הסתפק באמירה? ונראה דנשבע כדי לתת יותר תוקף לדבריו.

⁷ וראה סנהדרין קיג ע"א המעשה דאליהו ואחאב. והנה צ"ע בזה: דאחאב לא שאל אלא על המטר וכמ"ש 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר' ומדוע נשבע אליהו שיעצור אף את הטל שלא כלול בקללת משה? וצ"ע.

⁸ שם יח, א.

על הפסקת הטל, אך בדברי הקב"ה אליו אח"כ בזמן ביטול הגזירה לא נאמר שיתן אף טל, והסיבה לכך היא, כי טל לא נעצר באותם השנים שנעצר הגשם. ומכאן ראייה שאין הטל נעצר לעולם.

וממשיכה הגמ' ושואלת, אם כך שהטל לא נעצר לעולם, מדוע נשבע אליהו אף על הטל שיעצר⁹? ומשיבה, ששבועת אליהו הייתה שלא ירד הטל לברכה.

⁹ המהרש"א הביא את קושיית ה'חידושים' על העין יעקב שלכאו' הו"ל להגמ' להקשות קושיא חזקה יותר – איך אליהו נשבע שבועה לבטלה שהרי נשבע על דבר שאינו יכול להתקיים (שהרי טל לא יכול להעצר), ומדוע הגמ' שואלת רק למה אליהו נשבע? (וה'חידושים' מתרץ ב' תירוץ: א. שזו גופא כוונת הגמ' – למה לו להשבע על הטל, הרי זו שבועה לשקר שטל לא נעצר ולא תועיל לו שבועתו וכיון ששבועתו לא תועיל למה נשבע לשקר. ב. אליהו נשבע שלא ירד "טל ומטר" כלומר שלא יהיה טל עם מטר, אלא ירד טל בלי מטר, ואכן שבועתו התקיימה, שהרי הטל ירד ללא מטר. אלא שמ"מ שואלת הגמ' למה נשבע גם על טל, הרי כיון שטל לא נעצר, א"כ פשוט שהטל ירד גם כשלא ירד מטר, וא"כ היה סגי שהיה נשבע על המטר)

והמהרש"א עצמו תירץ שהגמ' הבינה בהו"א שאע"פ שטל לא מיעצר, מ"מ באותם השנים שאליהו נשבע, הטל נעצר מכח שבועת אליהו וכמו שמצינו שצדיק גוזר והקב"ה מקיים שנא' 'ותגזור אומר ויקם לך' ואפי' שזה נגד הטבע*, וא"כ נשבע באמת. ואף שהגמ' הוכיחה לפנ"כ שבפועל הטל לא נעצר (מזה ש'טל לא קאמר ליה'), הגמ' הבינה שודאי אליהו נשאל על שבועתו לגבי הטל וביטלה, ומה שהגמ' אמרה שזהו מפני ש'טל לא מיעצר' (ולא אמרה שזהו מפני שאליהו ביטל שבועתו), כוונת הגמ', שכיון שטל לא מיעצר, ממילא פשוט שלאחר שאליהו ביטל שבועתו, מיד ירד טל (כלומר בזמן הראשון הראוי לירידת טל – לפני עלות השחר) ולכן אח"כ לא הוצרך לומר שיחזור וירד טל, כי הטל כבר ירד**. וא"כ שבועת אליהו התקיימה בין במטר*** ובין בטל***.

אלא שהגמ' שואלת, למה אליהו נשבע לעצור גם עת הטל שזה נגד גזרת שמים שטל לא נעצר, ולא הסתפק להשבע רק לעצור את המטר שאין בזה שינוי גזרת שמים. ומתרצת הגמ' שהוא נשבע רק שהטל לא ירד לברכה ובזה אין שינוי מדרך הטבע. עד כאן תוכן דברי המהרש"א.

[וכתב השפ"א שע"פ ביאור המהרש"א מדוייק גם לשון הגמ' 'אשתבועי למה לי' ולא שאלה 'היאך אישתבע'.

ולכא' לא מובן, הרי כל הביאור של המהרש"א נכתב כתירוץ לקושיא למה הגמ' לא הקשתה איך נשבע (ולא שלפי ביאור המהרש"א מרויחים גם דיוק בלשון הגמ'). ואולי, כיון שלפי התי' הא' של ה'חידושים' לשון הגמ' הוא לאו כפשוטו, לכן כתב השפ"א שלפי תי' המהרש"א מדוייק לשון הגמ' (אך להעיר שגם לפי התי' הב' של ה'חידושים' מדוייק לשון הגמ').

והנה, לפי תי' הגמ' ששבעתו הייתה שהטל לא ירד לברכה, פשוט שאין כאן שבועה לבטלה, שהרי ודאי שהטל יכול לירד שלא לברכה.

אמנם לכא' צ"ע, שכיון שלשונו הייתה "אם יהיה השנים האלה טל" ופשטות לשון זו מורה שלא יהיה כלל טל, ובשבועה אזלינן אחר לשון האדם (ואילו דברים שבלב אינם דברים) א"כ לכא' ה"ז שבועת שקר. ואולי י"ל ע"פ דברי הריטב"א (בע"א ד"ה 'ואמרי') ש'טל' ו'טל של ברכה' שניהם מין אחד, א"כ הגם שנשבע שהטל יִעצר, זה יכול גם להתפרש שרק טל של ברכה יעצר.

ואולי אפ"ל עוד, דכיון שטל לא יכול להעצר, לכן ברור שבשואמר שטל לא יעצר הכוונה רק לברכה שבטל. (אך צ"ע בזה, כיון שאליהו עצמו יכול לעצור את הטל בכח 'צדיק גוזר', א"כ אין הוכחה שכוונתו לעצירת הברכה שבטל. ויל"ע האם אזלינן בלשון שבועות בתר האדם הנשבע או בתר רובא דעלמא).

* צ"ע, הרי טל לא נעצר דאלמלי הם העולם לא מתקיים, וא"כ איך שייך שאליהו יעצור את הטל, הרי עי"ז העולם לא יתקיים. וצ"ל, שאמנם הקב"ה הטביע בעולם שהעולם לא יתקיים אם הטל יעצר, אך הקב"ה יכול לשנות טבע זה ולעשות שהעולם יתקיים גם ללא טל. או י"ל עפמ"ש"כ בהע' 4 שהעולם יכול להתקיים ללא טל בדוחק וא"כ שייך שאליהו יעצור אותו.

** צ"ע, דלפי ההבנה הזו (שאליהו נשבע שהטל יפסק ואח"כ נשאל על שבועתו) נפלה ההוכחה שטל לא נעצר לעולם, שהרי לעולם אפ"ל שהטל יכול להעצר, ומה שאח"כ לא אמר לו ה' להחזיר את הטל, כיון שאליהו נשאל על הטל. וי"ל, שבשלמא אם נימא שטל לא נעצר יובן הטעם שאליהו נשאל על הטל – שאליהו נמלך על הפסקת הטל כיון שהעולם צריך לו כל הזמן (וזהו שינוי מדרך הטבע) (והאופן שאליהו נשאל על שבועתו – אולי י"ל שאמר שבשעה שנשבע לא ידע שטל לא נעצר ואם היה יודע זאת לא היה נשבע). אך אם נימא שטל יכול להעצר לא יובן למה אליהו נשאל על הטל.

כלומר שאכן ירד טל אך לא לברכה¹⁰.

*** צ"ב, הרי שבועה שהותרה מקצתה, הותרה כולה (רמב"ם נדרים פ"ח ה"ו), ואם אליהו נשאל וביטל את שבועתו על הטל, צ"ל שגם שבועתו על המטר תתבטל. ואולי צ"ל לפ"ז שאח"כ נשבע שוב רק על המטר. עו"ל דאה"נ דהגמ' יכלה להקשות זאת (ולתרץ שאח"כ נשבע רק על מטר) אך בלא"ה הגמ' מקשה קושיא אחרת (ולכן דוחה הבנה זו) כדלקמן בתוך ההערה. (ולהוסיף, שבתחילה לא ידעו את הדין שנדר שהותר מקצתו בטל כולו, עד שבא ר"ע ולימד זאת כדאיתא בנדרים ס"ו ע"א) (במשנה) וא"כ י"ל שהגמ' העדיפה להקשות קושיא מצד דבר שפשוט לכל).

**** צ"ב, הרי אליהו ביטל שבועתו על הטל! ונראה שכונת המהרש"א, שלפני שביטל שבועתו על הטל, באמת לא ירד טל. או אולי כוונתו שדבריו האחרונים של אליהו – שביטל את השבועה ושירד טל, התקיימו.

¹⁰ לכאור' משמע שהטל לא יועיל לצמחים אך גם לא יזיק, שהרי אליהו אמר שלא ירד טל (- "אם יהיה טל") ולא אמר שירד טל רע. אף שיש טל רע, כמו שמצינו בסוכה לו ע"ב שנענוע הלולב בא לעצור טללים רעים, כנראה שלא רצה להעניש עד כדי כך. אך אולי אפשר לדחות שמה שאמר שלא יהיה טל (לברכה) הכוונה שממילא יהיה טל רע. והנה, מדברי הגמ' מתבאר שאע"פ שטל אינו נעצר לעולם כיון שיש בו צורך תמיד, מ"מ יכול להיות טל שאינו לברכה. והיינו שזה דרך הטבע (וכן מוכח מהמהרש"א שבהע' הקודמת). וצ"ע, הרי מה שהקב"ה הטביע בעולם שטל אינו נעצר לעולם זהו מפני שאלמלא הם אין העולם מתקיים, וא"כ מצד טעם זה גופא היה צ"ל שתמיד יהיה רק טל לברכה (וגם צ"ע איך שייך שיהיה טללים רעים, הרי אם יורד טל רע ה"ז גרוע מכך שהטל יעצר!) וצ"ע.

גם צ"ע מהו הביאור בדרך הטבע (כנ"ל שזהו דרך הטבע) לטל שאינו לברכה (או טל רע), דלכאור' מה שייך טל שלא יביא ברכה, הרי כיון שהוא מלחלח את הצמחים זה מועיל להם להתקיים. ואולי אפ"ל שטל רע זהו טל שבאה לאחריו רוח שמעלה את האבק ונדבק בצמחים הרטובים מהטל ומרקיבם. (ע"ד דברי הגמ' (דף ג' סע"ב) בפ"י הפס' (דברים כח, בד) 'יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר'). אך צ"ע בזה כי בכה"ג הטל מצ"ע אינו רע, רק בסיוע הרוח. ואולי אפ"ל שזה נקרא שהטל לא יורד לברכה וזו הייתה כוונת אליהו. אך צ"ע אם אפשר לפרש כך בכוונת דאליהו, כי לכאור' לפ"ז הול"ל שיהיה רוח שתזיק את הצמחים הרטובים.

ואולי י"ל שבשטל יורד בכמות פחותה ממה שצריך להיות, הוא הורס את היבול. וצ"ע.

וממשיכה הגמ' ואומרת שהסיבה לכך שבדברי הקב"ה לא נאמר שיחזור הטל וירד לברכה היא, כי לא ניכר הדבר בזה¹¹ אם יורד לברכה אם לא¹².

וכתב תוס'¹³ דעפ"ז – שטל לא נעצר, יש לבאר את לה"פ גבי גדעון.

דהנה, מצאנו בגדעון בן יואש השופט שביקש לקבל סימן מאת ה' על הצלחתו להושיע את ישראל במערכה מול מדון, באומר¹⁴ 'אם טל יהיה על הגיזה לבדה ועל כל הארץ חורב' ועל זה נאמר: 'ויהי כן'.

והמשיך לבקש אח"כ עוד: 'יהי נא חורב אל הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל', וכאן נאמר: 'ויעש אלקים כן בלילה ההוא ויהי חורב אל הגיזה לבדה ועל כל הארץ היה טל'.

ומדייק תוס', שרק לגבי בקשתו השניה של גדעון שיהיה טל על הארץ ולא על הגיזה נאמר 'ויעש אלקים כן' והיינו שמילא את בקשתו הן על הגיזה (שלא ירד עליה הטל) והן על הארץ (שירד עליה הטל).

¹¹ לכאן גם מכאן משמע שזה שהטל לא יורד לברכה אין הכוונה שהטל יורד ומקלקל את הצמחים, שהרי לכאן זה דבר הניכר, אלא הכוונה שהטל יורד ואינו פועל לא לטובה ולא לרעה, כנ"ל בהע' הקודמת. אך אולי אפשר לדחות שגם טל שמקלקל את הצמחים אינו מקלקל אותם בב"א ולכן זה לא ניכר.

¹² ואם היה אומר שיחזור לרדת טל היה אחאב מקנטר ואומר שהטל לא נעצר ואי"צ להחזירו. רש"י שם ע"ב ד"ה דלא מינכרא מילתא. ולכאורה אינו מובן: שהרי אם לא ניכר הברכה בזה, א"כ יכול לקנטרו בכך שיאמר לאליהו שהוא נשבע שלא ירד גם טל וירד טל! וראה מהרש"א כאן.

¹³ ד"ה ואילו. וכ"כ גם רש"י בבבאי. וכ"כ עוד מפרשים. וכ"ה בילקוט שופטים בשם התנחומא.

¹⁴ שופטים ו, לז-מ.

אך לגבי בקשתו הראשונה של גדעון, שלא יהיה טל על הארץ ורק על הגיזה יהיה טל, נאמר 'ויהי (ולא 'ויעש') כן', כיון שה' מילא את בקשתו רק על הגיזה ולא את בקשתו שעל הארץ לא יהיה טל¹⁵, מפני שטל לא נעצר¹⁶ לעולם¹⁷.¹⁸

¹⁵ ולהוסיף, שאכן לא נאמר בפס' שהארץ הייתה 'חורב' כבקשתו ולא כמו בבקשה הב' שנא' בה 'ויהי חורב אל הגיזה לבדה' וגו' - כבקשתו. רש"ש.

¹⁶ ומה שבבקשה השניה, לא ירד טל על הגיזה אף שטל לא מיעצר, י"ל בפשטות, שעל מקום גיזה בלבד אין להקפיד אם הטל לא יורד שם.

¹⁷ והנה בדף ד ע"א כתב רש"י בד"ה ולא עלתה על ליבי בסופו ז"ל: וגדעון ששאל למנוע טל מעל הארץ ובגיזה לבדה יהיה, אין זה שלא כהוגן, ומה תקלה יש אם יחסר העולם טל לילה אחד לבד. מפי רבי. עכ"ל.

ולכאוף נראה שלדעת רבו של רש"י ה' באמת מילא את כל בקשתו הראשונה של גדעון ולא ירד טל על הארץ לילה א', שהרי ס"ל שביקש כהוגן.

אך קשה לומר שרבו של רש"י חולק על פי' חז"ל (ראה בהע' 13 שפי' תוס' הוא פי' המדרש) וגם רש"י נביא פירש בפשטות כפי' חז"ל ולא הביא (שרבו) חולק (אך אולי רבו של רש"י סובר כהפי' הב' במדרש וסובר שפי' זה חולק על הפי' הא' – ראה לקמן בפנים).

ולכן נראה לומר שגם רבו של רש"י מפרש כחז"ל שה' לא מילא את בקשת גדעון, רק שהוקשה לו למה ר"ש בר נחמני בדף ד' ע"א מנה רק שלשה ששאלו שלא כהוגן ולא מנה גם את גדעון. וע"ז מתרץ, דר"ש ב"נ מנה רק אלו שביקשו בקשה שיכולה לצאת ממנה תקלה (אליעזר, שאול ויפתח – שאפשר שיזדמנו להם אנשים שאינם מתאימים) משא"כ מבקשת גדעון לא יהיה (כ"כ) תקלה. אלא שבפועל ה' לא מילא את בקשתו כיון שה' הטביע בעולם שטל לא נעצר כלל. (ועכצ"ל תי' זה לפי פי' חז"ל, דאל"כ קשה באמת למה רשב"נ לא מנה את גדעון. אך ראה סוף הע' הבאה).

¹⁸ ולכאוף צ"ב, הרי אף דטל לא מיעצר, הרי בכח הצדיק לעצור הטל דצדיק גוזר והקב"ה מקיים (ע"ד מש"כ המהרש"א, הובא בהע' 9) ובפרט, שהרי רואים שה' מילא את בקשת גדעון שהגיזה תהיה מלאה טל והיה בזה שינוי מדרך הטבע (שהרי על הארץ לא היה ריבוי טל) וא"כ מדוע ה' לא מילא את בקשת גדעון גם בזה שלא יהיה טל? ואולי י"ל, שכיון שגדעון רק ביקש סימן שיצליח במלחמה (ולא גזר כמו אליהו) וה' לא רצה גם לעצור את הטל כיון שיש בו צורך לעולם, הרי בזה שהגיזה הייתה מלאה בטל זה נס מספיק להראות

[והבקשה שירד טל רק על הגיזה התקיימה בכך שהגיזה הייתה ספוגה בטל בצורה מיוחדת שהייתה מלאה בטל עד כדי כך שהיה אפשר לסחטה ולהוציא ממנה מלא הספל מים¹⁹, ועל שאר הארץ ירד הטל כדרכו ללא שינוי²⁰]

שבקשתו נשמעה. ועצ"ע (דסו"ס כיון שבקשתו לא התמלאה לגמרי, הוא יכול להבין שלא יצליח במלחמה לגמרי). או אולי י"ל ע"ד מש"כ המהרש"א שם שאפ"ל שאליהו נשאל על שבועתו, א"כ גם כאן אפ"ל שגדעון ביטל את בקשתו שלא ירד טל על הארץ כיון ש(נודע לו ש)טל לא נעצר, וביקש רק שירד הרבה טל על הגיזה. ועפ"ז אפשר לתרץ את הקושיא שבהע' הקודמת – מדוע רשב"נ לא מנה את גדעון בין אלו ששאלו שלא כהוגן – כיון ש(י"ל ש)גדעון חזר בו מבקשתו.

¹⁹ שם פסוק לח.

²⁰ ולכא' קשה דלפי"ז היה להגמ' להוכיח משינוי הלשון ("ויהי כן" לעומת "ויעש כן") גבי גדעון שהטל לעולם לא נעצר? (שהרי מעשה דגדעון קדם למעשה דאליהו). וי"ל דהראיה מאליהו אלימא ליה טפי. שהרי באליהו נאמר במפורש רק מטר ולא טל, ומשמע שהטל לא נעצר, משא"כ בגדעון נאמר 'ויהי כן' ובפשטות משמע שהיה לגמרי כדבריו, ורק שאפשר לפרש (כפי' חז"ל) שהכוונה שרק על הגיזה היה הרבה טל (שהרי לא כתוב 'ויעש כן' כבהמשך). ואכן לשון התוס' הוא 'ויהי כן, **כלומר** דעל הגיזה היה הטל' וידוע שתיבת 'כלומר' באה להוציא את הלשון מפשוטו. אלא שעדיין תקשי דיש להוכיח מזה שבגדעון לא הוזכר כלל שנתמלאה בקשתו שהארץ הייתה חרבה (כנ"ל בהע' 15 מהרש"ש). ואולי י"ל, שכיון שמהלשון 'ויהי כן' משמע בפשטות שהיה לגמרי כדברי גדעון, כנ"ל, לכן היה מסתבר לפרש שהפס' כתב רק את המעשה של גדעון שהוציא טל מהגיזה, משא"כ באדמה אפי' אם הייתה יבשה לא עשה בה שום מעשה, ולכן לא הוזכר שהארץ הייתה חרבה. ולכן עדיפה הראיה מאליהו, ומכוחה יש לפרש גם גבי גדעון שהטל לא נעצר. ולהוסיף, שהרי גדעון בודאי ביקש שהטל יעצרו א"כ אדרבה מזה משמע שהטל יכול להעצר, משא"כ בדברי אליהו יש לפרש שהכוונה שהטל לא ירד לברכה (וזאת א"א לפרש בדברי גדעון, כדלקמן בפנים).

או אולי י"ל שהגמ' העדיפה להביא המעשה דאליהו כדי לבאר גם שמה שאליהו נשבע שלא ירד טל הכוונה שלא ירד לברכה (ומזה גם נלמד שכשכתוב באיזה מקום שהטל לא

[וכתב תוס': עד כאן כתוב בנוסח שלפני, ועוד מצאתי²¹, שלגבי הבקשה 'על כל הארץ יהיה טל' נאמר 'ויעש אלקים כן', ואילו לגבי הבקשה 'טל יהיה על הגיזה לבדה ועל כל הארץ'²² חורב' נאמר 'ויהי כן' ולא הוזכר שם ה', והטעם לזה, כי אין השי"ת מזכיר שמו על הרעה, אם יהיה חורב על הארץ זו רעה. (ע"כ תוכן דברי התוס').

ולכאוף נראה שהפ"י הזה חולק על הנוסח הראשון, וס"ל שאכן היה חורב על כל הארץ²³ והיות שזהו דבר רע לכן לא נזכר בזה שמו של הקב"ה.

אך מלשון התוס' שכתב 'אם יהיה חורב' משמע שבפועל לא היה חורב, וכהפ"י הא'²⁴. ולכן נראה לומר, שאע"פ שה' לא שמע את בקשת גדעון שלא יהיה טל על הארץ, אך בגלל שגדעון ביקש שיהיה כך וזה דבר רע, לא הוזכר בעניין זה שמו של הקב"ה²⁵].

ועב"פ, נראה שלגבי גדעון א"א לפרש (שלא כתוס') שכוונת גדעון בבקשה הא' הייתה שהטל שעל הארץ לא ירד לברכה (כמו שפ"י הגמ' לגבי אליהו),

ירד (כמו בקלות) הכוונה היא שהטל לא ירד לברכה – ראה לקמן בפנים) שזה לא שייך בדברי גבעון, כדלקמן בפנים.

²¹ איני יודע מהו מקור הנוסח הראשון והיכן ה'עוד מצאתי'.

²² תיבת 'יהיה' נמחקה ע"פ הגהת הב"ח, וכן הוא בפס'.

²³ ואף שטל לא מיעצר, זהו בדרך הטבע, אך בכחו של גדעון לבקש גם על שינוי מדרך הטבע, כדלעיל הע' 18.

²⁴ ועוד, שתוס' כתב בלשון 'ועוד מצאתי' ולא 'אך מצאתי' וכד', א"כ משמע שבא להוסיף ולא לחלוק.

²⁵ אלא שלכאוף צ"ע לפ"ז, דאחרי שמבארים שכתוב בפס' ויהי כן' ולא 'ויעש כן' כדי להורות שלא נתמלאה כל בקשת גדעון, א"כ איך שייך לדייק מזה שלא מוזכר שם ה', הרי בלשון 'ויהי כן' לא שייך להזכיר שם ה' (אלא בלשון 'ויעש'). וי"ל, דמ"מ היו מצי למיכתב 'וישמע אלקים לקול גדעון, ויהי כן' וכד'.

שהרי בקשתו הייתה 'על כל הארץ יהיה חורב' דהיינו ארץ יבשה. וגם א"א לפרש שמה שה' מילא את בקשתו ולא היה טל על הארץ, היינו שהטל לא ירד לברכה, כי (מלבד שא"ז מילוי הבקשה שיהיה חורב, כנ"ל), הרי כיון שטל שלא לברכה אינו ניכר, א"כ אין כאן כלל סימן שבקשתו נשמעה.

והנה, בפסוקי התוכחה שבפרשיות בחוקותיי²⁶ וכי תבוא²⁷ מובא הפסוק: "והיו שמיך אשר על ראשך נחושת והארץ אשר תחתיך ברזל". ותרגם יונתן: 'ויהו שמיא דעלויכון דמזיע ולא מסתפק לכוון טלין ומטרין וכו' ומשמע שהשמים לא יתנו הן טל והן מטר. וקשה דהרי טל לא מיעצר²⁸?²⁹

ואולי יש לומר: דבכל מקום שראינו שמובא בתנ"ך (או בחז"ל) שהטל נעצר אין הכוונה שלא ירד כלל טל, אלא שהברכה שבטל נעצרה וכדברי הגמ' כאן³⁰.

וכמו כן הוא גם לגבי הפסוק הנ"ל 'והיו שמיך וגו' דאף שנאמר שם שלא ירד טל ומטר וכמ"ש בתיב"ע אין הכוונה בזה שלא ירד הטל כלל, אלא שלא תהיה הברכה מצויה בטל להצמיח זרעים, צמחים ומיני פירות וכו' הגדלים ומתברכים מהטל.

²⁶ ויקרא כו, יט. ובשינוי - "אתן את שמיכם בברזל ואת ארצכם כנחושה".

²⁷ דברים כח, כג.

²⁸ וראה גם בדף ז ע"ב ובדף ח ע"א שכורכים את הטל והמטר יחד - "בשעה שהשמים נעצרין להוריד טל ומטר" וצ"ב, הרי טל לא מיעצר?

²⁹ אפ"ל שאף שע"פ דרך הטבע אין הטל נעצר, אך (פשיטא ש)בגזירת שמים הוא יכול להעצר. אך מ"מ עדיף למצוא ביאור שיבאר שאין בזה שינוי מדרך הטבע.

³⁰ וכ"כ המהרש"א בחידושי אגדות דף ח' ע"א ד"ה שהשמים נעצרין וז"ל: הטל ודאי לא נעצר אלא דלברכה קאמר. עכ"ל. היינו שהעצירה שנאמרה לגבי טל אינו על ירידת הטל עצמה אלא על הברכה שבה.

ומה שכתב התרגום 'ולא מסתפק לכון טליו ומטרין' יש לפרש: שלא יספיק הטל והמטר לרדת כדי סיפוקו אלא מעט³¹. ועוד, שאפשר שבכך זה הורס את היבול³².

וזהו גם הקללה שבפסוקים אלו³⁴ שהשמים 'יזיעו' רק כדרך שהנחושת מזיעה³⁵ והיינו שהטל ומטר שירד מן השמים, לא ירדו כדי סיפוק הצמחים והזרעים ולא תהיה בהם ברכה.

³¹ אמנם צ"ע אם אפ"ל כן לגבי הטל, שהרי פשטות הלשון שטל לא נעצר היינו שגם לא נעצר מלרדת בכמות הרגילה.

³² ראה לעיל סוף הע' 10.

³³ ובפר' כי תבוא נאמר אח"כ 'יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר' והיינו שאחר שירד מעט מטר תבוא רוח, ותעלה את האבק והוא נדבק לצמחים (מחמת רטיבותם) ונעשה טיט ועי"ז הם מרקיבים. ואולי י"ל שזה כולל גם לגבי הטל – שלאחר שירד מעט טל תבוא רוח ותעלה את האבק ותהרוס את הצמחים.

³⁴ ראה ברש"י בפר' כי תבוא (כח, כג) שכתב שהקללות של משה (בכי תבוא) הם יותר קלות ולכן אמר שהשמים יהיו כנחושת, והיינו שיהיו מזיעין אע"פ שלא יריקו מטר. משא"כ הקללות של הקב"ה (בבחוקותי) יותר קשות ולכן אמר שהשמים יהיו כברזל, והיינו שלא יהיו מזיעין כברזל. ולפ"ז, לגבי הקללות שבכי תבוא יותר קל לפרש שיהיה טל רק שלא יהיה לברכה, אך אפי' לגבי הקללות שבבחוקותי, אפ"ל כן, די"ל שמש"כ רש"י שהשמים לא יזיעו כברזל היינו לעניין מטר (וכמו שכתב לגבי הקללות בכי תבוא: 'שלא יריקו מטר') – והיינו שלא יהיה מטר כלל, אך לעולם יהיה טל (רק שלא יהיה לברכה). א"נ, דמש"כ שהשמים יהיו כברזל היינו לעניין ירידת טל ומטר לברכה, שהשמים לא יורידו כלל טל או מטר לברכה, אך יורידו טל שאינו לברכה.

³⁵ אלא שמ"מ בזה שירד קצת טל ומטר, זה קצת טובה, שהשמים יזיעו קצת גשם ולא יהיה חורב של אבדון בעולם. כמו שפרש"י שבהע' הקודמת. ולפ"ז נראה שלא מיירי בטל רע שהורס את היבול – ראה לעיל הע' 10.

.ד

מספרת הגמ'¹: בימי רבי שמואל בר נחמני הוה כפנא היה רעב, ומותנא ומכת מיתה במגיפה. **אמרי היכי נעביד?** אמרו החכמים כיצד נעשה לבטל גזירות אלו? **ניבעי רחמי אתרתי** לבקש רחמים מאת ה' לבטל ב' גזירות אלו יחד, **לא אפשר** אי אפשר. **אלא ליבעי רחמי אמותנא**, אלא נבקש ונתפלל לה' לבטל את גזירת המיתה במגיפה, **וכפנא ניסבול**. ואת הרעב נסבול².

אמר להו אמר להם **רבי שמואל בר נחמני**: עדיף שניבעי רחמי אכפנא נבקש מאת ה' לבטל את הרעב ע"י שיתן ברכה מרובה בירידת גשמים ובפרנסה, **דכי יהיב רחמנא שובעא**, כי כאשר הקב"ה נותן ברכה ושובע, הרי זה: **לחיי הוא דיהיב**. לאנשים שעליהם לחיות הוא נותן ברכה, ולא למתים. וממילא עדיף להתפלל לבטל את הגזירה על הרעב, כי כשהיא לתבטל, תתבטל ממילא גם הגזירה על המוות במגיפה.

ומביא על כך ראייה מן הפסוק **דכתיב³ פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון**. שפותח הקב"ה את ידיו ונותן שובע לאלו שחיים.

שואלת הגמ': **ומנלן דלא מצלינן אתרתי?** מניין לנו שלא מתפללים לה' על ביטול שתי גזירות? עונה הגמ': **דכתיב⁴ 'ונצומה ונבקשה מאלקינו על**

¹ דף ח ע"ב.

² הסיבה שחכמים העדיפו לסבול את הרעב ולבטל את המגיפה, מסביר המהרש"א (ד"ה הוה כפנא): ששיעור המתים במגיפה גדול יותר משיעור האנשים המתים ברעב.

³ תהילים קמה, טז.

⁴ עזרא ח, כג.

זאת' מכלל⁵ דאיכא אחריתי. ומכך שכתוב 'על זאת' משמע שהיה עוד צרה, אך מתפללים רק על 'זאת' היינו אחת מהם.

⁵ תוס' ד"ה ונצומה כתב: **ונצומה ובקשה מאלקינו.** ויעתר לנו. פירוש, מדקאמר 'על זאת' משמע דאיכא מילתא אחריתא, וכן פירש (בארות המים [הובא בעוז והדר] הגיה: הפירוש) בסמוך על דנא. עב"ל.

ובפשטות בא לברא כיצד לומדת הגמ' מפס' זה שאין לבקש על ב' גזרות, ומבאר שזהו ממש"כ בפס' 'על זאת' שמשמע שיש דבר אחר שלא ביקשו עליו. ומסתייע לפירושו ממה שהגמ' בסמוך הביאה שר' חגי למד זאת מהלשון 'על דנא' (בפס' בדניאל (ושם כתוב 'על רזא דנא' אך תוס' מקצר ומביא רק את המילים שהלימוד הוא מהם – שהם בעצם התרגום של המילים 'על זאת') (והפיסוק בתוס' הוא: 'וכן פירש בסמוך: 'על דנא.')) (ולשון התוס' צ"ע, מהו שכתב שפירש 'על דנא', הרי 'על דנא' אינו פירוש אלא חלק מלה"פ. עוד צ"ב במה עדיפה הלשון 'על דנא' שבסמוך על הלשון 'על זאת' שכאן שהתוס' הביא משם ראייה? ונראה שלכן באה"מ הגיה 'וכן הפירוש' והיינו שהתוס' בא לומר שגם בסמוך הפירוש בדיוק של הגמ' הוא מהמילים 'על דנא', ולא בא להביא משם ראייה).

אך צ"ב, דלכאוי דברי התוס' פשוטים ומה בא לחדש. ואולי י"ל שהתוס' לא גרס כאן התיבות 'מכלל דאיכא אחריתי' ולכן הוצרך לפרש זאת, ורק בהמשך גרס תיבות אלו, ולפ"ז הפיסוק בתוס' הוא: 'וכן פירש בסמוך על – דנא', וכוונתו – וכן פירשה הגמ' בסמוך על התיבה 'דנא' – שהגמ' דייקה 'מכלל דאיכא אחריתי'. (ולפ"ז לא צריכים להגהת באה"מ). אך צ"ע בזה, כי לפ"ז הגירסא בגמ' תמוהה, שלא מובן למה הגמ' לא כתבה 'מכלל דאיכא אחריתי' כבר בפעם הראשונה. ואולי י"ל לפי הגהת באה"מ 'וכן הפירוש' – שלגי' תוס' לא כתוב בגמ' 'מכלל דאיכא אחריתי' לא כאן ולא בהמשך, ולכן כותב שזה הפירוש גם כאן וגם בסמוך.

אך עדיין צ"ע למה התוס' העתיק רק תיבת 'דנא' הרי זו תיבה נסמכת ל'על רזא (דנא)' וא"כ לכאוי הו"ל להעתיק 'על (רזא) דנא'. (ועוד, שלכאוי יותר מסתבר שהמילים 'על דנא' שכתב התוס' הם מלשון הפס' 'על רזא דנא'). וצ"ע.

או אולי אפ"ל שלעולם גם תוס' גרס כאן את המילים 'מכלל דאיכא אחריתי' כמו שהוא לפנינו, אלא שלא גרס את סיום הפס' 'על זאת' ולכן הוצרך לפרש שהדיוק של הגמ' הוא מהתיבות 'על זאת' שבסיום הפס'. (וכפי שמצינו בהרבה מקומות ברש"י, שהגמ' מעתיקה רק חלק מהפס' ולכן רש"י מעתיק גם את המשך הפס' כדי לפרש את הלימוד)

במערבא אמרי משמיה דרבי חגי מהכא: בא"י הביאו הוכחה לכך מפסוק אחר: **'ורחמינ⁶ למבעא מן קדם אלה שמיא על חא דנא'**, 'בקשו רחמים מלפני אלקי השמים שיגלה לנו סוד זה', **מכלל דאיכא אחריתי**. ומכך

ולפי"ז מובן הטעם שבד"ה של התוס' לא מופיעים המילים 'על זאת' – כיון שהם לא היו כתובים בגמ' לפניו. [שוב ראיתי שר"ש מדעסויא (בקובץ מפרשים בסוף המס')] הגיה שצריך להוסיף בתוס' את התיבות 'על זאת'. אך אולי אפ"ל שאין כוונתו שצריך להוסיף זאת בד"ה של תוס', אלא שזה חלק מהפי' של תוס'].

[ואולי י"ל [לא לפי הגהת ר"ש מדעסויא] שגירסת התוס' בגמ' הייתה: 'ונצומה ונבקשה מאלקינו ויעתר לנו' [והושטמו התיבות 'על זאת' לאחר 'מאלקינו'] והתוס' ביאר שהלימוד הוא מהתיבות 'על זאת' שהגמ' לא הזכירה. (אך צ"ע בזה, כי גירסא זו תמוהה, למה הגמ' השמיטה דוקא את המילים שמהם לומדים והביאה רק את המילים שלפני ושאחרי) ולפי"ז אפ"ל שהד"ה של התוס' הוא ונצומה ונבקשה מאלקינו ויעתר לנו' ואילו בדפוסים שלנו סימנו נקודה לאחר המילה 'מאלקינו' להורות שכאן מסתיים הד"ה של תוס', כיון שלפנינו לא מוזכר בגמ' התיבות 'ויעתר לנו'].

ולפי הנ"ל, יש לפסק את לשון התוס' כההבנה הפשוטה 'וכן פירש בסמוך: 'על דנא', והיינו שכמו שבסמוך הלימוד הוא ממש"כ 'על דנא' (שהגמ' הזכירה אותם) שמשמעותם 'על זאת', כך גם כאן הלימוד הוא מהתיבות 'על זאת'. (או כהגהת באה"מ 'וכן הפירוש' – שגם בסמוך הדיוק של הגמ' הוא מהמילים 'על זאת'. ואולי י"ל שיותר מתאים לגרוס 'וכן פירש' ובא לומר שכמו שלקמן הגמ' פירשה להדיא את המילים 'על דנא' עד"ז כאן הלימוד הוא מהמילים 'על זאת').

אך צ"ע גם בזה, כי לפ"ז לכאוו' הו"ל להתוס' לכתוב להדיא שהפס' ממשיך 'על זאת'. וא"כ לכאוו' אין לנו אלא לומר שלמרות שגירסת התוס' הייתה כפי שמובא בגמ' לפנינו, הוצרך לבאר שהלימוד הוא מ'על זאת'. (ואולי אפ"ל שלג' התוס' היה כתוב בגמ' 'ונצומה ונבקשה מאלקינו על זאת ויעתר לנו', והד"ה של תוס' הוא גם המילים 'ויעתר לנו' והמדפיסים טעו והקדימו נקודה לפני המילים 'ויעתר לנו' כיון שתיבות אלו לא מופיעים בגמ' לפנינו [דאלת"ה יקשה למה התוס' הוסיף התיבות 'ויעתר לנו'] ולכן הוצרך תוס' לפרש שלמרות שהגמ' הביאה גם את המילים 'ויעתר לנו', הלימוד הוא לא ממילים אלו אלא מ'על זאת').

⁶ דניאל ב, יח.

שאמר 'על רזא דנא' משמע שהיה להם לבקש על עוד אך ביקשו רק על זה. ומכאן שאין מבקשים רחמים על ב' דברים אלא רק על אחד.

ולכאורה צריך ביאור עיקרי בכל זה: מדוע לא מבקשים ומתפללים לה' לבטל ב' גזירות אלא רק אחת? אמנם הגמ' הוכיחה מפסוקים שכך הוא הדבר, אך צריך ביאור מדוע?

ועוד צריך להבין: הרי בתפילת שמונה עשרה מתפללים על כמה וכמה דברים יחד?

והנה יש מפרשים⁷ הכוונה כאן: שהיות שהבקשה בתפילה היא שיעשו רצונו ובעין מתנת חינם, אין מבקשים אלא על צרה אחת.

ומה שראינו שמשה ביקש על שתי דברים וכמ"ש⁸ "אעברה נא ואראה את הארץ" - א. שביקש לעבור ולהיכנס לא"י. ב. שביקש גם לראות את הארץ. הרי באמת לא נענה אלא על דבר אחד, שהראה לו את א"י, אך לא הכניסו לארץ.

אלא שעדיין צ"ב מדוע בתפילת שמו"ע מבקשים כמה בקשות, כנ"ל.

ובפרט, שהרי מצווה על האדם להתפלל לה' בכל יום⁹ על כל מה שצריך, והיינו אף אם צריך כמה וכמה דברים. ולא מצינו בזה הגבלה כלל!?

⁷ עיון יעקב. ובעי"ז כתב הבן יהודע.

⁸ דברים ג, כה.

⁹ משנה תורה להרמב"ם הל' תפילה פ"א ה"א. ולדעתו המצוה בכל יום היא מה"ת. ולרמב"ן ועוד, מה"ת החיוב רק בעת צרה. ראה ספר החינוך מצוה תל"ג, דרך מצוותיך להצ"צ שורש מצוות התפילה בתחילתו.

וכלשון הרמב"ם¹⁰: 'חיוב מצווה זו כך הוא - שיהיה אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה!'

הרי שאדם מתפלל ושואל ומבקש מתנת חנים על כמה וכמה דברים!

ועוד: הרי משה רבינו ע"ה עצמו ביקש על ב' דברים יחד. ומה שלא נענה להיכנס לא"י הר"ז מפני הגזירה. ואם היה אסור לבקש על ב' דברים, לא היה מבקש. ועוד: מן הסתם היה מבקש רק לעבור לא"י דבכלל מאתיים מנה¹¹.

ובבן יהוידע כתב ליישב: דאיסור זה הוא רק בחו"ל שההשפעה שם היא תחת הע' שרים דאזה"ע, ולכן אין מבקשים על ב' דברים דיבואו לקטרג. אך בא"י שהיא 'ארץ¹² אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה' אפשר להתפלל בה על יותר מצרה אחת.

ודבריו צ"ע, דבשלמא הפסוק בעזרא מדבר בעת שעשו הכנות לעלייתם לא"י והיו עדיין בחו"ל,

אך המאורע המדובר כאן עם רבי שמואל בר נחמני היה בארץ ישראל¹³ ואעפ"כ נמנעו מלבקש על ב' דברים!

ועוד שמשה רבינו היה בחו"ל וביקש על ב' דברים!

¹⁰ שם ה"ב.

¹¹ ע"ד דברי רבי שמואל בר נחמני בשמעתין.

¹² דברים יא, יב.

¹³ ראה מועד קטן דף יז ע"א, ירושלמי תרומות ס"פ ח. סה"ד בערכו.

וכן מצינו ביואל¹⁴ שהיה בזמנו בצורת ומכת ארבה וכתוב שם שעשו תפילה וקראו עצרה וכו' כדי לבטל גזירות אלו!

אלא שבזה יש לומר: שדבר אחד וגזירה אחת היא¹⁵. כי על ידי הבצורת ומכת הארבה, נעשה רעב בארץ. ועל צרת הרעב שאחת היא התפללו וביקשו לבטלה, ואכן נענו שירד להם מטר וצמח הכל במהירות ובאופן ניסיוני¹⁶.

ואולי יש לשלוק באופ"א (מהבן יהוידע) בין בקשת הציבור בעת צרה ובין בקשת היחיד. דדוקא בבקשת הציבור אם יש ב' צרות מבקשים רק על אחת, אך היחיד יכול וצריך לבקש על כל המצטרך לו והווי מצוה¹⁷.

ומ"מ צריך ליתן טעם בדבר, וצ"ע.

¹⁴ פרקים א-ב.

¹⁵ וכן משמע בירושלמי פ"ד ה"ג: רבי חגי בשם רבי זעירא שאם היו שני דברים כגון עצירת גשמים וגובאים [ארבה] מתריעין עליהן. ע"כ. הובא בב"י סוס"י תקע"ו.

¹⁶ ראה תענית ה ע"א.

¹⁷ וכן נראה קצת מלשון הרמב"ם בהלכות תעניות, שכתב שם שהציבור מתענים ומתפללים על הצרה (-לשון יחיד), אך אין זה מוכרח כ"כ. ועוד שלא הביא כלל להא שאין מתפללין על ב' צרות. וראה שם ה"ג.

ה.

הגמרא¹ דורשת את הפסוק² "אל תרגזו בדרך" אמר רבי אלעזר: אמר יוסף לאחיו אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו³ עליכם הדרך, ותתעו⁴. ושואלת על כך הגמרא: איני והא אמר רבי אלעאי בר ברכיה⁵ שני תלמידי חכמים שמהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויין לישרף שנאמר⁶ "ויהי המה הולכים הלך ודבר והנה רבב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם". ומדייקת הגמרא מכך: טעמא דאיכא דיבור הא ליכא דיבור ראויין לישרף! ומכך שחייבים לעסוק בדרך בדברי תורה! ומדוע אמר להם יוסף לא להתעסק בדבר הלכה בדרך?

מתרצת הגמ': **לא קשיא הא למיגרס הא לעיוני**. אמנם חייבים ללמוד תורה בדרך, אך רק באופן של גירסא, ולא בדבר שצריך לעיון.

והנה צריך להבין בזה כמה דברים: ראשית, מדוע מביאה הגמרא ראייה שצריכים ללמוד תורה בדרך, מהפסוק שנאמר לגבי אליהו ואלישע, ולא מהמפורש בתורה⁷ 'ודברת בהם⁸ וגו' ובלכתך בדרך⁹?

¹ דף י"ע"ב.

² בראשית מה, כד. והוא מאמר יוסף לאחיו לאחר שהתוודע אליהם ובקשם שימהרו לעלות אל אביהם ולבשרו שיוסף חי וכו'.

³ נ"א: תרגז.

⁴ רש"י ד"ה תרגזו. והוא שאם הם יתעו בדרך יתעבבו מלבשר ליעקב אודות יוסף או שמא יגיעו למקום סכנה, וראה לקמן הערה 23.

⁵ בסוטה מט ע"א הגירסא: רבי אילעא בר יברכיה.

⁶ מלכים ב, יא. פסוק זה נאמר לגבי אליהו ואלישע בלכתם יחד טרם עלייתו של אליהו השמימה.

⁷ דברים יא, יט.

ועוד צריך להבין: מדוע הלימוד צריך להיות 'ביניהם' דוקא, והרי יכולים ללמוד בדרך כל אחד לעצמו?¹⁰

ועוד צריך להבין פירושי התוס' בעניין זה, שבתחילה (לגבי אחי יוסף) פירשו¹¹: 'אל תרגזו בדרך - ויש מדרש אל **תפסיקו**¹² מדבר הלכה'¹³. ובתוס' שלאח"כ¹⁴ (לגבי אליהו ואלישע) פי': 'ויש מדרש שהם היו מדברים דברים בטלים ומשום הכי ראויין לשרף'^{15, 16}.

ומלבד זאת שדבר זה עצמו תמוה מאוד, היתכן שאליהו הנביא ותלמידו - 'פי שנים ברוח'¹⁷ - אלישע יתעסקו בדברים בטלים בכלל, ובפרט קודם עלייתו של אליהו השמימה.

⁸ וכמ"ש המהרש"א כאן בד"ה שמא תרגז בסופו, שהולכי דרכים חייבים בדברי תורה בדרך מפסוק זה.

⁹ אמנם מהפסוק "והגית בו יומם ולילה" ביהושע אין כ"כ ראייה שחייבים בזה גם בדרך. ועוד שעדיף להביא פס' מהתורה.

¹⁰ באמת שעפ"ז תתורץ הקושיא הקודמת - מדוע הגמ' לא הקשתה מהפס' 'ודברת במ' - כי י"ל שהגמ' רצתה להוכיח שצריך ללמוד ביחד - וזאת רואים רק מהדרשה לגבי אליהו ואלישע. אלא שמ"מ הא גופא צ"ע - מדוע הלימוד צ"ל ביחד, ומדוע היה חשוב לגמ' להדגיש זאת.

¹¹ תוד"ה אל תרגזו.

¹² ולא אל **תתעסקו** כבגמ' דידן. ולכאול' מדרשות חלוקות הן, אך ראה לקמן בפנים.

¹³ ועוד צלה"ב מדוע צריך יוסף לומר להם שיתעסקו בדבר הלכה הרי מן הסתם בערך דרגתם יתעסקו בדבר הלכה? וראה לקמן בפנים.

¹⁴ ד"ה ואין ביניהם.

¹⁵ והנה בירושלמי ברכות פ"ה ה"א הביא מח' במה היו עוסקים. אם בקריאת שמע או בבריאת העולם, בנחמות ירושלים או במעשה מרכבה.

¹⁶ נראה דמדרש זה פליג על גמ' דידן, דמגמ' דידן משמע שדיברו בד"ת.

¹⁷ ע"פ לה"פ מלכים ב', ט.

הנה עוד זאת אינו מובן מה בא תוס' ללמדנו בפירושויו כאן 'ויש מדרש' וכו'¹⁸?

ועוד: אם אכן עסקו בדברים בטלים, מהו שכתב במדרש 'ומשום הכי ראויין לישרף', מדוע היו רק 'ראויין להשרף' ולא נשרפו בפועל¹⁹?

ואולי אפשר לומר בזה: ידוע ההבדל²⁰ בין קיום המצוות של האבות והשבטים לפני מתן תורה ובין קיומם לאחר מ"ת. דהנה לימוד התורה אצל האבות קודם מתן תורה לא היה חיוב גמור כפי שהוא לאחר זמן מתן תורה אלא כעין הידור מצווה. משא"כ חיוב הזהירות ושמירת הנפש שלא לבוא לידי סכנה וחולי חל על בני נח כחלק משבע מצוות²¹ שנצטוו בהם בני נח, שנאמר²² "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". ועל כן היה חיוב גמור על אחי יוסף להישמר מלתעות בדרך שלא יסכנו את עצמם²³, ובפרט שהשטן מקטר בשעת הסכנה²⁴.

¹⁸ ואף שאפ"ל שמביא דברי המדרש שמפרש באופ"א מהגמ', וכמו לעיל בד"ה למה תתראו שמביא שם פירוש אחר בזה. אלא שמ"מ צריך ביאור בזה שהרי לא לחינם בא להראות פי' אחר גרידא, ובטח יש בזה טעם וקשר לסוגיא.
¹⁹ וראה רש"י כאן ובסוטה שם, ומשמע מדבריו שבאם לא היו עוסקים בדברי תורה היו נשרפין.

²⁰ ראה לדוגמא לקו"ש ח"ה עמ' 141 ואילך ובכ"מ.

²¹ לקו"ש שם עמ' 146 ובהערה 29. וכן בחלק י' עמ' 138.

²² בראשית ט, ה.

²³ ובנוסף לכך, עליהם להזהר שלא לתעות בדרך כיון שיש להם שליחות חשובה – להגיע ליעקב ולהודיעו [מצד כיבוד אב. וראה לקו"ש ח"ה עמ' 147 (ס"ה) שכל ב"נ קבלו ע"ע מצוות כיבוד אב (וקיבלו אח"כ תוקף ע"פ דיני ב"נ וד"ת) (ולכן גם האחים שדינם כב"נ חייבים בכיבוד אב)] שלא ארע לבנימין דבר רע וששמעון חי. ובעיקר - להודיעו שיוסף חי, שכבר נגמר הזמן שנגזר עליו להצטער על יוסף. וכמו שאמר להם יוסף: 'מהרו ועלו אל אבי' (ויגש מה, ט). - ראה לקו"ש חלק ט"ו ויגש א ס"ו שכיון שזמן העונש הסתיים צריך

ועפ"ז מובן בפשטות מה שאמר להם יוסף שלא יתעסקו בדרך בלימוד התורה, כי אם יהיו שקועים בלימוד יגיעו לידי סכנה, והוא איסור גדול יותר עתה.

ולכן הגמרא לא שאלה מהפסוק ודברת בם וגו' שמדבר אודות חיוב לימוד התורה בכל עת אחר שניתנה התורה, ועל זה לא היו מצווים באותו הזמן, ואדרבה היו צריכים להישמר מלהגיע לידי סכנה.

אלא שהגמ' שואלת ממש"נ 'ויהי המה הולכים הלוך ודבר וגו' ומדרשתו של ר"א בן ברכיה שראויין לישרף, ועתה יוצא שבגלל שלא לומדים תורה ודאי מכניסים עצמם לידי סכנה ודאית²⁵, ואם כן מוכרחים הם ללמוד תורה גם בדרך. ולכן נשאלת השאלה מדוע אמר להם יוסף שלא יתעסקו בדבר הלכה?

ועל זה עונה הגמרא שצריכים הם אמנם ללמוד תורה בדרך, כדי שלא יגיעו לידי 'ראויין לישרף', אך כדי להישמר שלא יתעו וכו' לא יתעסקו בזה באופן של עיון, אלא בגירסא גרידא.

וזהו גם הסיבה שצריכים ללמוד תורה אף בדרך ביחד ולא כל אחד לבד, כי כאשר ישנם שני תלמידי חכמים ואינם נועדים ללמוד תורה יחדיו, מכניסים

ומוכרח להיות 'לא עכבם אפי' כהרף עין' (וגם האחים כבר התחרטו על הצער שגרמו ליעקב ורצו למהר לתקן חטאם).

²⁴ רש"י ויגש מד, כט. וראה גם לשון רש"י בביאורו לפרקי אבות פרק ג מ"ז (הובאו להלן הערה 35) שמשמע ממנו שלשטן יש רשות להזיק בדרך. עיי"ש.

²⁵ אלא שצ"ע שלכאוף הגמ' יכלה לתרץ שעונש זה הוא רק על מי שנצטווה בלימוד והיינו לאחרי מ"ת, וצ"ע.

עצמם לידי סכנת מיתה²⁶. וכדרשת הגמרא²⁷ על הפסוק²⁸ 'חרב אל הבדים ונואלו' אמר רבי יוסי בר חנינא חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה, ולכן צריכים הם ללמוד יחד גם בדרך.

ועל פי זה יובנו גם כן דברי התוס' כאן מה שמביא מהמדרש, והוא על דרך מה שנתבאר לעיל, דהנה בתחילה מפרש מה שאמר יוסף 'אל תרגזו בדרך' היינו שלא **יפסיקו** מלדבר בדברי הלכה בעת הילוכם, והטעם שהיה צריך יוסף לומר להם שידברו בדרך בדברי תורה הוא כדי לשלול את דיבורם והתעסקותם במעשה מכירתו²⁹ וכו'³⁰. וזהו מה שמביא התוס' מהמדרש שאמר להם 'אל תרגזו בדרך' שלא יבואו לידי רוגז בדרך מדיבורם והתעסקותם במעשה מכירתו, על ידי זה שלא יפסיקו לדבר בדבר הלכה.

ולשיטת המדרש, הקושיא מדברי ר' אלעאי בר ברכיה אודות אליהו ואלישע מעיקרא ליתא, שהרי לא הפסיקו כלל מלדבר בדברי תורה בדרך.

באופ"א י"ל בהטעם שהביא תוס' את דברי המדרש, שבא לרמז שיש לדייק מדברי המדרש את תירוץ הגמרא 'לא קשיא הא למיגרס הא לעיוני', והוא שאכן יוסף אמר להם 'אל תפסיקו **מדבר הלכה**' ודבר הלכה הוא דבר הסתום ופסוק מכבר, ובשונה מדברי הגמרא 'אל **תתעסקו** בדבר הלכה' כי

²⁶ ועפ"ז יובן עוד יותר מה שהגמ' לא הקשתה מהפס' "ודברת במ", כי שם לא מבואר שהלימוד צ"ל בשניים, כנ"ל בהע' 10.

²⁷ לעיל דף ז ע"א.

²⁸ ירמיה נ, לו.

²⁹ בזה מתורצת הקושיא שבהערה 13.

³⁰ ראה רש"י על הפסוק בפירושו לפי פשוטו של מקרא ש'אל תרגזו בדרך' הכוונה שלא יריבו על דבר מכירתו.

'עסק' בדבר הלכה בדרך כלל הוא בעיון ושקלא וטריא³¹ וכו'. ולפ"ז המדרש והגמ' לא פליגי, דבגמ' כתוב שא"ל לא לעסוק בפלפול ובמדרש כתוב שא"ל לחזור הל' פסוקות.

ומ"ש בתוס' שלאח"ז³² (לגבי אליהו ואלישע) 'ויש מדרש שהם היו מדברים דברים בטלים ומשום הכי ראויין לישרף'. ובזה מסביר שלפי המדרש אין צורך לדייק דיוק הגמרא 'טעמא דאיכא דיבור וכו'.

ובאמת בגמ' עצמה שהביאה דיוק זה, לכאורה קשה מה צריך להביא דרשה זו? הרי כבר נאמר בכו"כ מקומות³³ אודות גודל האיסור של המהלך בדרך ואינו לומד³⁴ ועד שמתחייב בנפשו³⁵ וכו', ולמה מקשה הגמ' דווקא מדרשתו של ר' אלעאי בר ברכיה?

אלא צריך לומר (כמש"כ בעין אליהו) דאכן אליהו ואלישע לא דיברו בדברי תורה אלא בדברי ההנהגה וכו' שצריכה להיות באותו הזמן טרם עלייתו של אליהו השמימה והתחלת הנהגתו של אלישע³⁶, ואעפ"כ הרי זה נקרא

³¹ ראה בב"ח לטור או"ח סמ"ז שמפרש שהכוונה בברכה 'לעסוק בדברי תורה' ע"פ נוסח אשכנז קאי על 'העמל והטורח' בדברי תורה. ובט"ז שם סק"א כתב שהוא 'דרך משא ומתן של פלפול כו'. וראה לקו"ש ח"ל עמ' 209 ובהערה 10. ולהוסיף שגם בפי' הט"ז עה"ת (בס' דברי דוד) כאן כתב שזהו דיוק הלשון 'אל תתעסקו' – שעסק הוא בדבר שיש בו טורח.

³² ד"ה ואין ביניהם.

³³ בפרקי אבות פ"ג מ"ד ומ"ז, וראה חגיגה יב ע"ב, ובבא בתרא עט ע"א ועוד.

³⁴ פרקי אבות שם משנה ז.

³⁵ וברש"י [נדפס בש"ס 'עוז והדר' לאחר מס' ע"ז] שם: הרי זה מתחייב בנפשו - כלומר מסתכן בנפשו, כי כשעוסק בתורה אין רשות לשטן להזיקו וכיוון שפוסק על דברים בטלים ניתנה לו רשות. עכ"ד.

³⁶ ולהעיר מכתובות דף קג ע"א אודות רבי שציוה לפני פטירתו לבניו הנהגות מסוימות.

שביטלו מדברי תורה וראויים להישרף³⁷. ומכאן ראייה גם לענייננו שאף אם אחי יוסף לא מדברים בדרך בדברי תורה מחמת שמדברים בדברים חשובים כמו אודות מכירתו של יוסף וכו' הרי זה דבר לא טוב, ומדוע א"כ אמר להם יוסף לא להתעסק בדבר הלכה?

ומתרצת הגמרא: 'הא למיגרס והא לעיוני' והוא שכל דברי יוסף אליהם שלא יתעסקו בד"ת בדרך היינו באופן של 'עיון' אבל להתעסק בתורה באופן של 'למיגרס' אפשר ואף חובה, ועל ידי זה לא תרגז עליהם הדרך.

³⁷ ולכן לא נשרפו בפועל – כי לא דיברו בדברים בטלים לגמרי. ומה שהם כן 'ראויים לישרף' – אולי כי לפי דרגתם הגבוהה, היה עליהם לדבר בד"ת. וצ"ע.

.1

*נאמר במשנה¹: "אין גזרין תענית על הציבור בתחילה בחמישי שלא להפקיע השערים". והכוונה בזה היא שהתעניות שגוזרים בית הדין על הציבור על אי ירידת הגשמים² וכיו"ב³, לא יתחילו ביום חמישי אלא ביום שני, כי אם יתחילו ביום חמישי יראו המוכרים שקונים הרבה מוצרים ויבאו להפקיע את השערים⁴.

ולכאורה צריך ביאור מדוע אין חוששים לזה אף אם יתחילו את התענית ביום שני שיבואו המוכרים גם כאן להפקיע את השערים? (וכן צ"ב, אף אם יתחילו התענית ביום שני, הרי אח"כ יצומו גם ביום חמישי!)

והתשובה לכך מבוארת בדברי רש"י⁵: שכאשר רואים בעלי החנויות את האנשים מיד במוצאי התענית קונים אוכל במידה מרובה לב' סעודות

* נאמר בכינוס תורה אסרו חג השבועות ה'תשפ"ב בביהמ"ד שערי גאולה.

¹ טו ע"ב.

² ראה ר"ן (נסמן בהערה 8) שהתעניות המוזכרות כאן בנוגע להפקעת השערים הן דווקא על אי ירידת הגשמים. ובפשטות יש לומר, שהיות ולא ירדו גשמים ויחד עם זה מגיעים הרבה אנשים וקונים מצרכי מזון, סבורים המוכרים שרעב בא לעולם ויעלו את מחירי המזון. וזה לא שייך בשאר צרות. אמנם לדעת רש"י מייירי כאן גם בשאר צרות, ראה לקמן בפנים.

³ היינו גם על שאר הצרות, זו דעת רש"י. וכן מוכח ממה שהמש' הביאה בהמשך לזה שאין גזרין תענית על הציבור בראשי חדשים בחמכה ובפורים' והרי דין זה הוא בכל התעניות (גם על שאר צרות) א"כ משמע שגם הדין ד'אין גזרין תענית על הציבור בתחילה' כו' הוא גם בתעניות על שאר הצרות. כך כתב הר"ן (שבהע' 8) בדעת רש"י.

⁴ ע"פ רש"י ד"ה שלא להפקיע.

⁵ ד"ה הנ"ל.

גדולות, אחת למוצאי התענית ואחת לשבת⁶, סבורים שרעב בא לעולם, ומייקרים ומפקיעים את שער מחיר המזון. אך אם כבר התחילו בסדר תעניות ביום שני, יודעים המוכרים שהסיבה לכך שקונים הרבה במוצאי התענית של יום חמישי בגלל התענית וסעודות השבת, ולא יבואו להפקיע את השערים.

ומובן מזה שהסיבה לכך שמתחילים את סדר התעניות בשני הוא כדי שלא יהיה כלל הפקעת שערים במחירי המזון, משא"כ אם יתחילו את סדר התעניות ביום חמישי יגרום הדבר להפקעת השערים.

⁶ ולכאורה צ"ע בדבריו 'ואחת לשבת' שהרי בשבת יש ב' סעודות גדולות א' בלילה וא' ביום (ואף סעודה ג' ומלווה מלכה) ומדוע אומר רק סעודה אחת לשבת? ואולי כוונתו לכל צרכי השבת ולא נחית לפרושי ולפרוטי.

ובבית הבחירה להמאירי על המשנה בדף ט. כתב בדעת רש"י ז"ל: 'שכשוראים בעלי חנויות שבעלי בתים קונים לשתי סעודות גדולות אחת לליל התענית שהיו רגילים בו לסעודה גדולה **ואחת לליל שבת**' עכ"ד. וצ"ע גם בדבריו מדוע נקט רק סעודת ליל שבת ולא סעודת היום?

והנה בטור סימן תקע"ב אכן כתב ז"ל: לפי שהרואה שקונין ביום חמישי בערב לצורך ארבע סעודות גדולות עכ"ל. וממה שכתב 'ארבע סעודות גדולות' משמע שהם א' לצורך מוצאי התענית וג' סעודות השבת.

אך הגירסא בטור בכת"י היא 'שתי סעודות' ולא ארבע. וראה גם בפרישה שם שכתב שעיקר הגירסא היא 'שתי' מפני שכ"ה הגי' בב"י וברש"י ובר"ן. ומסביר שעיקר הסעודה היא סעודת הצום וסעודות שבת קרי לה סעודה אחת, מפני שעיקר הקפיידא היא מחמת הקניה לסעודת הצום דאילו הקניה לשבת היא תדירה בכל שבוע. ועיי"ש. אך ראה ר"ן שבהערה 5, ולכאורה לפי דבריו קשה, דאדרבה מפני סעודת הצום גרידא אין זה נחשב הרבה. ועוד דלפיי"ז [שעיקר הקפיידא היא בגלל סעודת הצום, וסעודת שבת היא תדירא] יוצא א"כ שאין הבדל [כ"כ] בין שני לחמישי ומדוע חששו כל כך? וצ"ע.

אך הר"ן⁷ הביא שאלה על פירש"י הנ"ל⁸, ולכן פירש⁹ שמדובר בתענית של גשמים בלבד שאז השער מתייקר כשרואים שמתענים על הגשמים¹⁰, ולא רצו חכמים שתהא הפקעת השער בתחילה ביום חמישי מפני כבוד השבת.

ומבואר מדבריו שאכן יש בכל אופן הפקעת שערים, בין אם יתחילו התעניות ביום שני ובין אם יתחילו ביום חמישי, אלא שחכמים לא רצו שהעלאת המחירים והפקעת השערים תתחיל ביום חמישי מפני כבוד השבת ועל כן הקדימו את תחילת התעניות לשני.

נמצא שיש ג' שינויים בין פירש"י לפי הר"ן: א. הסיבה להפקעת השערים – דלרש"י זה מחמת שהמוכרים רואים שהעם קונה הרבה (למוצאי

⁷ ר"ן בדף ז מדפי הרי"ף ד"ה מתני' אין גזרין.

⁸ שהקשה למה אם יתחילו התענית ביום ה' יש הפקעת שערים, אדרבה, בימי חמישי רגילים קונים יותר – גם לשבת וגם ב' סעודות לצורך היום, ואילו ביום תענית קונים פחות – רק (לשבת ו) סעודה א' למוצאי הצום, וא"כ למה לחשוש להפקעת השערים? ע"כ תוכן דבריו.

ואו"ל שבזמן שהתענית ביום חמישי ויש קניה גדולה מאד של כמה וכמה ימים הרי"ז נראה יותר שקונה מפני הרעב [או הצרה וכיו"ב] ומביא להפקעת מחירים. ועוד יש לומר כעין דברי הרמב"ם להלן שכשרואים בעלי החנויות [וכן גם הקונים] שהצום מתחיל ביום חמישי מבינים שהמצב חמור וקונים יותר וכן בעלי החנויות יבואו להפקיע את המחירים. וראה להלן בדעת הרמב"ם.

⁹ בשם הרי"ז"ל.

¹⁰ וצ"ל שכשיש תעניות על שאר צרה שלא תבוא על הציבור אין הדבר גורם כלל לעליית מחירים וע"כ יתחילו סדר תעניות בחמישי. ונראה הביאור בזה, דדוקא כשיש מחסור בגשמים זה גורם מחסור בתבואה ולכן יש עליית מחירים. משא"כ צרות אחרות לא גורמות למחסור בתבואה. (וצע"ק דסו"ס גם צרות אחרות גורמות שיהיה קשה לעסוק בתבואה כגון בזמן מלחמה, ומפני מה לא חושש להפקעת שערים גם בשאר תעניות. ובנראה שמ"מ כיון שאין זו צרה על הגשם, לכן לא מתחילים מיד לייקר את המחירים).

התענית ולשבת). ולר"ן זה מחמת שרואים שמתענים על הגשמים. ב. האם הדין שלא מתחילים לצום בשני הוא אפי' בשאר תעניות. דלרש"י – הוא אפי' בשאר תעניות. ולר"ן הוא רק בתענית על גשמים. ג. האם הקדמת התענית ליום ב' גורמת שלא תהיה הפקעת שערים. דלרש"י – ההקדמה גורמת שלא תהיה הפקעת שערים. ולר"ן – ההקדמה לא גורמת לשלילת הפקע"ש. רק שגורמת שהפקעת השערים לא תהיה סמוך לשבת.

וכל שינויים אלו תלויים זב"ז, דלרש"י שסובר שהפקעת השערים נובעת מחמת שהמוכרים רואים שקונים הרבה (גם לשבת) וחושבים שיש רעב – הרי זה שייך גם בשאר צומות. אך לאידך, כשצמים ביום ב' לא קונים הרבה ואין הפקע"ש. (וביום ה' שאחריו, כבר יודעים שאי"ז בגלל רעב, כי כבר יודעים שהתחילו לצום). אך הר"ן שסובר שהפקעת השערים היא מחמת שרואים שמתענים על הגשמים – א"כ בשאר תעניות אין חשש זה. אך לאידך – גם כשמתחילים לצום ביום ב' יש הפקע"ש.

והרמב"ם פירש¹¹, שהסיבה לכך שלא מתחילים התעניות בתחילה בחמישי, מפני שאומר דלת העם שאלול הצורך הגדול למטר לא היו גוזרים להתענות קודם השבת.

וביאר התויו"ט שכוונת הרמב"ם היא: אם התענית תתחיל ביום חמישי, יבינו העם שיש צורך גדול במטר, שהרי אם לא שיש צורך גדול לא היו מטילין תענית ביום חמישי כיון שזה גורם שיצטרכו לקנות ב' סעודות גדולות – למוצאי התענית ולשבת שאין זה ביכולת דלת העם¹², אלא ודאי

¹¹ בפירוש המשניות כאן.

¹² הרמב"ם כתב "שאומר דלת העם" והתויו"ט מפרש 'שאינן ביכולת דלת [-לשון דל] העם לקנות ב' סעודות גדולות'. ולכאן 'צ"ע שלפ"ז הו"ל להרמב"ם לכתוב כן להדיא, ומדוע

שיש צורך גדול במטר, ומחמת הבנה זו, המוכרים יפקיעו את השערים.
(ע"כ מהתוויו"ט)

ולפ"ז נמצא שבאשר מתחילים את התעניות בשני שאין זה מצריך קנייה גדולה לא נראה ל'דלת העם' הצורך הגדול במטר וממילא לא יבואו לייקר שערי המזונות. ולכן חז"ל תיקנו שהתעניות יתחילו ביום שני כדי שלא יהיה הפקעת שערים כלל.

המורם מכל האמור דלרש"י והרמב"ם אין חשש כלל של הפקעת מחירים כאשר מתחילים את התעניות מיום שני, כי כך אין הפקעה כלל גם לא ביום חמישי. אך להר"ן אמנם יש הפקעת מחירים בין אם יתחילו את התעניות ביום שני ובין אם יתחילו ביום חמישי וחז"ל לא רצו שהפקעת המחירים תתחיל ביום חמישי על כן הקדימו את התעניות ליום שני שעכ"פ לא תהיה הפקעת המחירים סמוך לשבת.

ואולי יש לומר טעם נוסף בזה (שלא מתחילים תענית ביום ה'), ובהקדים:

כתב 'שאומר דלת העם' הרי לכאור' עיקר ההדגשה היא שמכיון שאין ביכולת דלת העם לקנות סעודות גדולות, לכן המוכרים – גם אם אינם מדלת העם – שרואים שגוזרים תענית ביום ה' יבינו שיש צורך גדול במטר ויפקיעו השערים. ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שרק מי שהוא דלת העם יודע שאין ביכולת דלת העם לקנות ב' סעודות גדולות ולכן יבין שיש צורך גדול במטר. ולפ"ז צ"ל שהחשש הוא שגם המוכרים נמנים על דלת העם. או י"ל שע"י שדלת העם אומר זאת, זה מגיע לאזני המוכרים (גם אם אינם נמנים על דלת העם) ולכן הם מפקיעים השערים.

בעניין זה מצינו שהגמ' אומרת¹³ דאף היחידים שמתחילים להתענות על הגשמים קודם שמתחיל הציבור כולו להתענות, אינם מתחילים את תעניותיהם בחמישי, אף שאין בתענית היחידים חשש להפקעת שערים.

ועוד כתבו הראשונים¹⁴ שאף במקום שאין לחשוש להפקעת שערים כגון בעיר שרובה גויים, לא גוזרים תענית ציבור בתחילה ביום חמישי אלא מתחילים בשני. וצריך לתת טעם מדוע אף שאין חשש דהפקעת שערים בכל זאת לא גוזרים תענית¹⁵ בחמישי¹⁶?

ואלי ניתן לומר שהסיבה שלא גוזרים תענית בתחילה בחמישי היא גם מפני כבוד השבת (היינו שאין זה מכבוד השבת שמתחילים את סדר

¹³ שם י,א.

¹⁴ ראה מגיד משנה על הרמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ה, ב"י סי' תקע"ב ושו"ע שם. ¹⁵ ולכאורה אין לומר שיש לחשוש שמא אם יגזרו בתחילה בחמישי במקום שאין חשש להפקעת שערים יבאו לגזור גם במקום שיש חשש להפקעת שערים. כי ב"ד בקיאים הם ולא יבואו לטעות (ע"ד דאיתא ביבמות כב ע"א דגרים אחים כשרים לעדות ולא חיישין שיבואו להכשיר אף באחים ישראל מפני ש'עדות לב"ד מסורה'), ואכמ"ל. אך אולי י"ל שכיון שתקנת הצום מוטל על האנשים, קבעו לכל המקומות זמן התחלה קבוע לצום כדי שלא יבואו לטעות (ע"ד מה שנוהגים אצל האשכנזים שלעולם מתחילים לומר סליחות במוצ"ש). ועפ"ז יובן פסיקת האחרונים דלקמן בפנים, שכיון שלא מצוי כלל מפקיעי שערים לכן אין מקום לתקן. (משא"כ להטעם דלקמן בפנים שזהו מצד כבוד השבת צ"ע למה בזמננו מתחילים לצום בחמישי).

¹⁶ והנה הרמב"ם שם סָתַם ולא כתב הטעם מפני מה אין גוזרים תענית על הציבור בחמישי. [וראה מ"מ הנ"ל ולחם משנה שם].

ואין לומר שזהו מצד הטעם שנתן הרמב"ם בפיה"מ, כיון שהטעם הוא שייך רק לתענית על עצירת גשמים ולא על שאר צרות, וכאן כותב שבכל תענית ציבור בין על הגשמים ובין על שאר צרות לא גוזרים בתחילה בחמישי. א"כ מוכח להדיא שהוא מפני טעם אחר ממה שנתן בפיה"מ.

הצומות סמוך לשבת)¹⁷. ולכן כאשר יש חשש להפקעת מחירים פשיטא שלא גוזרים בחמישי בתחילה, ואפילו במקום שאין חשש להפקעת מחירים - מפני כבוד השבת לא גוזרים תענית בתחילה בחמישי¹⁸.

*

כל האמור הוא בביאור הדין בזמנם, אך למעשה כתבו הפוסקים האחרונים¹⁹: דבמדינות אלו²⁰ דלא שכיחי מפקיעי שערים מותר לגזור תענית ביום חמישי, וכן נוהגין. ושיש שהסתייגו מהיתר זה²¹. ומכל מקום בצרה שחיי אדם תלויים בה ממש כגון ברעידת אדמה פעם אחר פעם וכיו"ב שיש לירא פן יהיה בתייהם קבריהם - כו"ע מודו שניתן לגזור תענית אף בחמישי²².

¹⁷ וראה מה שכתב עד"ז במור וקציעה סי' תקע"ב ד"ה נוסף.

¹⁸ אך צ"ע בזה, כי לפ"ז יוצא שזהו עיקר הטעם ולא רק טעם נוסף, וא"כ צ"ע שהרי במש' לא מוזכר כלל טעם זה.

¹⁹ ראה מג"א שו"ע סק"א, משנ"ב סק"ג.

²⁰ לשון זו כתובה במג"א, והכוונה למדינות האשכנזים.

²¹ הובא בפסקי תשובות סי' תקעב - שאי אפשר לחלוק על הרמב"ם והגאונים שאוסרים גם מבלי הסיבה של הפקעת שערים.

²² ראה פסת"ש שם.

ז.

* נאמר בגמרא¹: **אמר רבי ינאי לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס. ואם תמצוי לומר עושין לו נס, מנכין - ממעטים² לו מזכויותיו³.**

* נאמר בבינוס תורה חוה"מ פסח ה'תשפ"ב בביהמ"ד שערי גאולה, וכאן בא בתוספת מ"מ והערות.

¹ דף כ עמוד ב.

² רש"י ד"ה מנכין.

³ והנה רש"י לקמן כד ע"א ד"ה 'אלא כאחד מעניי ישראל' כתב שאסור להנות ממעשה ניסים, כמבואר כאן שאם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו. ומבואר מדבריו שהטעם שאסור להנות ממעשה ניסים הוא מפני שאסור לאדם לגרום שינכו לו מזכויותיו (וראה הע' הבאה מה הבעיה בזה). וזו היא כוונת ר' ינאי - שאסור לגרום שינכו לו מזכויותיו. (ומה שר' ינאי לא אמר זאת בלשון איסור אולי אפ"ל שבא בעיקר לשכנע את האדם לא לעשות זאת – כי לא כדאי שינכו לו מזכויותיו, ולא רק מכח האיסור (בדרך קב"ע)).

גם משמע מרש"י שיש איסור להנות ממעשה ניסים וזה לא רק מידת חסידות.

אמנם יש שכתבו (החיד"א ועוד) שהא דאסור להנות ממעשה ניסים הוא רק מידת חסידות. ולדעתם נראה שאין איסור לאדם לגרום שינכו לו מזכויותיו, ומה שר' ינאי אסר להכניס א"ע למקום סכנה זה רק מצד ששמא אין עושין לו נס, ורק שהוסיף שאפי' אם עושין לו נס לא כדאי לאדם שינכו לו מזכויותיו, אף שאין איסור בדבר.

או י"ל שרק כשהאדם גורם שיעשו לו את הנס – כבנדו"ד שמכניס א"ע למקום סכנה, זה גורם שינכו לו מזכויותיו ולכן אסור לעשות זאת. אך כשהנס נעשה מלמעלה מצ"ע ולא מחמת מעשי האדם (כגון שירד לו בשר מהשמים – ראה סנהדרין נט ע"ב, ושם הסיקו שמותר לאכול בשר זה דאין דבר טמא יורד מהשמים) - גם אם הוא נהנה מהנס לא מנכין לו מזכויותיו ולכן מותר להנות מהנס. (ולפ"ז י"ל שמה שאמרו בגמ' שם שמותר לאכול בשר זה, זהו אפי' מצידת חסידות).

ועפ"ז יש ליישב בפשיטות מה שהקשו המפרשים איך אכלו בני"ן מן במדבר הרי מידת חסידות היא שלא להנות ממעשה ניסים [נראה שהשאלה היא איך אפי' החסידים שבהם אכלו] ולפי הנ"ל א"ש כיון שלא הם גרמו שיעשו את הנס של המן, אלא זה בא מלמעלה

כלומר שאל יסמוך אדם להיות במקום סכנה ויסמוך על הנס, כי אחת מן השתים: או שלא יעשו לו נס, או שיעשו לו נס אך בגלל זה ימעטו זכויותיו.⁴

והנה בזה צריך להבין: שהרי מצינו רבות בש"ס בתנאים ואמוראים שהביאו את עצמם לידי סכנה וסמכו על הנס וכדלהלן.

דהנה מובא⁵ על נחום איש גמזו שהיה סומא בשתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו וכל גופו מלא שחין, והיה מוטל בבית רעוע ורגלי מיטתו

מצ"ע. גם אפ"ל שזה שיש מידת חסידות שלא להנות ממעשי ניסים זה רק כשיש אפשרות אחרת, אך כשאין אפשרות אחרת (או עכ"פ כשכרוך בטירחא גדולה), מותר להנות אפי' ממידת חסידות, והרי במדבר לא היה להם אוכל אחר חוץ מהמן (הגם שהיו להם בהמות ויכלו לשחטם מ"מ אין ראוי וגם לא בריא לאכול רק בשר. וגם לקנות מתגרי אוה"ע י"ל שזה כרוך בטירחא גדולה – לחזר כל הזמן אחרי התגרים).

אמנם המפרשים תירצו שיש לחלק בין נס שנעשה ליחיד – שבזה מידת חסידות שלא להנות, לבין נס שנעשה לרבים כגון המן שאכלו בני" במדבר - שבזה גם מצד מידת חסידות מותר להנות. ולפ"ז צ"ל כמו שכתבנו בבי' הא' (שר' ינאי לא אוסר לאדם לגרום שינכו לו מזכותיו רק שאוסר להכניס א"ע למקום סכנה).

שוב ראיתי שהחיד"א עצמו ב'מדבר קדמות' כתב, וז"ל: 'שאני הכא [-מן] שהקב"ה נתנו למזונותיהם, ומאחר שהוא יתברך נותנו לזה מותר גמור ומצוה להנות ממנו'. וזה ע"ד שכתבנו לעיל שכשנס בא מצד למעלה ולא מצד האדם – מותר להנות גם ממידת חסידות.

ועכ"פ איך שיהיה, צ"ע למה ר' ינאי לא אמר במפורש שאסור להכניס א"ע למקום סכנה מצד 'ונשמרתם'? וי"ל שזה גופא הכוונה במה שאמר 'שמא אין עושין לו נס' – היינו ונמצא שעבר על 'ונשמרתם'. ואולי יש להוסיף כמשנת"ל שבא לשכנע את האדם שלא כדאי לעשות זאת.

⁴ צ"ע, מה רע בכך שימעטו זכויותיו? וי"ל שע"י שימעטו זכויותיו יהיה חייב בבי"ד של מעלה, ועדיפא ליה לקבל יסורים בעוה"ז מבעוה"ב. (שהרי חבל לבזבז זכויות של מצוות על עניינים גשמיים במקום לקבל שכר ברוחני בעוה"ב). עו"ל, שאפי' בעוה"ז יתכן שיזדמן לו בחייו איזה דבר שלא יוכל להמלט ממנו ויהיה מוכרח לזכויות, ולכן עדיף לאדם שלא להכניס א"ע בידיים למצב שע"ז ינכו מזכותיו.

מונחים בספלים של מים, כדי שלא יעלו עליו נמלים. פעם אחת בקשו תלמידיו לפנות מיטתו ואח"כ לפנות את הכלים, אמר להם: בניי, פנו את הכלים ואח"כ פנו את מיטתי, שמובטח לכם כל זמן שאני בבית אין הבית נופל. פינו את הכלים ואח"כ פינו את מיטתו, ונפל הבית.

ועוד מצאנו על רבי זירא שהיו קוראים אותו "קטינא חרך שקיי" משום מעשה שהיה כמובא במס' בבא מציעא⁶ על רבי זירא שישב מאה⁷ ימים בתענית כדי שלא תשלוט בו אש הגיהנם⁸, וכל שלושים יום היה בודק את

⁵ תענית כא, א.

⁶ דף פה סזע"א.

⁷ ראה בהגהת מהרש"ל שם דס"ל דט"ס הוא וצ"ל מ' יום דהיינו ארבעים.

⁸ לכא' תעניות אלו היו למחילת עונות – שע"י שימחלו עונותיו לא תשלוט בו אש הגיהנום. אך לפ"ז צ"ע מתי היה מתענה למחילת עונות? שהרי לא עלה לא"י עד שראה בחלומו שעורים וידע שנמחלו לו עונותיו (כדאיתא בברכות נז ע"א). וכשעלה לא"י לא רצה בתחילה להיסמך ורק אחר ששמע את דברי רבי אלעזר שאין אדם עולה לגדולה אלא אם כן נמחלו לו עונותיו המציא עצמו לרבותיו כדי שישמכוהו, ופשיטא שהיה זה בא"י שהרי אין סומכין בחו"ל (כדאיתא כל זה בסנהדרין יד ע"א). א"כ ע"כ שבהיותו בא"י כבר ידע שנמחלו עונותיו, וא"כ ע"כ שלא התענה אז.

ולכא' צ"ל שהתענה כן בחו"ל לפני (שידע) שנמחלו עונותיו.

אך לכא' מהגמ' שם (ב"מ דף פה) משמע שתענית זו הייתה בא"י, שהרי הגמ' הביאה זאת לאחר שהביאה שם שהתענה כשעלה לא"י (כדי לשכוח תלמוד בבלי), א"כ משמע שתענית זו הייתה לאחר שעלה לא"י.

ואפי' את"ל שהתענה כן בחו"ל, עדיין לא מובן במה שהכניס א"ע לתנור כל' יום, דלכא' לאחר שהכניס א"ע פ"א וראה שהאש לא שלטה בו הרי ידע שנמחלו עונותיו והאש לא

תשלוט בו ולמה לאחר ל' יום בדק עוד פעם? וגם לא מובן למה המשיך להתענות ועכצ"ל שאע"פ שכבר ידע שאין בו חטא (ואפי' שהיה בא"י), בכ"ז המשיך להתענות ולבדוק עצמו בתנור וא"כ צלה"ב לאיזה צורך התענה כן? וצ"ע. (ואולי י"ל שגם לאחר שידע שנמחלו לו עונותיו ועלה לא"י, כל הזמן חשש שמא יחזור ויחטא ולכן המשיך כל הזמן להתענות וגם לבדוק א"ע בתנור. אך לפ"ז צ"ע למה הסתפק רק במאה תעניות ולא

עצמו על ידי שהיה נכנס לתנור ויושב בתוכו ולא היתה שולטת בו האש, וכך היה יודע שלא שולטת בו אש הגיהנם. יום אחד נתנו בו חכמים את עיניהם ונחרכו שוקיו.

וגם כאן צריך להבין: ראשית, מדוע הכניסו⁹ את עצמם למקום סכנה? הן נחום איש גמזו בבית המסוכן, וכן רבי זירא בתנור.

ועוד: שהרי נצטוונו על "ונשמרתם מאד לנפשותיכם"¹⁰ ומצד זה היה על נחום לצאת מיד מהבית ולא להשתהות במקום סכנה. וכמו כן היה על רבי זירא¹¹ להימנע מהכניסה לתנור!?

[ומה שמצינו¹² בר' זירא שבאשר עלה לא"י לא מצא סירה לעבור את הנהר שהפסיק בדרכו, אך היה שם (חתיכה ארוכה מ)עץ המונח לאורך הנהר

צם כל ימיו, ואפשר מפני שהיה קשה לו לצום יותר או שלאחר זמן רב כ"כ כבר לא חשש כ"ב).

⁹ הנה בנחום, אמנם לא הכניס את עצמו שהרי לא היה יכול ללכת בעצמו - כמובן מהסיפור, אלא כנראה תלמידיו הכניסוהו לשם, ומסתבר לומר שלא הכניסוהו בזמן שראו שזהו מקום סכנה, אלא שלאחר זמן נהיה מסוכן ורצו תלמידיו להוציאו משם.
¹⁰ דברים ד, טו. והוא בגמ' ברכות לב סע"ב לגבי המעשה בחסיד שלא הפסיק בתפילתו, וראה לקמן בפנים.

והנה בעיקר העניין של 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' אינו מדובר כלל בשמירה מנזק הגוף והנפש של סכנה גשמית כל שהיא אלא על אזהרה שלא נאמין בשום תבנית פסל וצורה וכפי שאומר הפסוק לעיל מיניה ומה ראו להביאו על שמירת נפש האדם עצמו מסכנה, וכן העיר המהרש"א בברכות שם. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

¹¹ וקשה לומר שרבי זירא לא סבירא ליה הא דאמר רבי ינאי לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה וכו'. שהרי לא מצאנו מי שחולק על זה. ועוד שראינו את רבי זירא עצמו שחושש לזה דאיתא במס' מגילה דף ז ע"ב רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים .. קם רבה שחטיה לר' זירא .. ואחיה, לשנה א"ל ניתי מר ונעביד.. א"ל לא בכל שעתא ושעתא איתרחיש ניסא. משמע שרבי זירא חושש ולא סומך על הנס וכפי שאמר רבי ינאי.

ומעליו מתוח חבל (הקשור בין שני עברי הנהר) שהולכים על העץ ואוחזים בידיים בחבל כדי לא ליפול¹³ והלך על העץ ואחז בחבל, וכך עבר את הנהר. ראה אותו צדוקי אחד ואמר לו: אתם עם פזיז שהקדמתם פיכם לאוזניכם [באמרכם נעשה ונשמע - הקדימו נעשה לנשמע] ועדיין בפזיזותכם אתם עומדים וכו' למהר לעשות דבר בלא עיתו.¹⁴ לא נראה מכאן שסיכן עצמו למהר להגיע לא"י, כי לכאורה אין בזה סכנה לעבור הנהר בצורה כזו כיוון שזה היה מונח לצורך הרבים, והרבה היו עוברים כך¹⁵.

וכן ידוע הסיפור עם מר עוקבא¹⁶ שהיה רגיל לתת בכל יום לעני שבשכנותו ארבעה זוזים בלא שהעני יראהו, ופעם שרצה אותו עני לראות מי הוא התומך בו בסתר, ברחו מר עוקבא ואשתו מפניו ונכנסו לתוך תנור שהיה גרוף מאש אך עדיין היה חומו לוחט, ונחרכו רגליו של מר עוקבא אך לא של אשתו וכו'. גם כאן אפשר לומר: שלא סיכן את עצמו ממש שהרי חז"ל מציינים שהיה התנור גרוף מהאש. ויותר נראה לומר: שאדרבה מכאן רואים שנוח לו לאדם שימסור עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו רבים וכמו שנאמר בגמ' על מעשה זה, שמימרא זו משמו של רשב"י ראוי לציין בהערה: לחד לישנא שם. היא המקור להנהגה זו ראוי לציין בהערה: כדילפינן מתמר, כדאיתא שם. וא"כ לא קשה מידי בזה].

¹² כתובות קיב ע"א.

¹³ ע"פ רש"י שם ד"ה נקט במצרא.

¹⁴ רש"י שם ד"ה דקדמיתו.

¹⁵ כפי שמשמע מרש"י שם שכתב ש"ש מקום' שעושים כך. ומה שהיה נראה לאותו צדוקי זו רק המהירות והפזיזות לעבור מיד את הנהר ולא לחכות למעברת. ואפי' את"ל שיש בזה חשש סכנה (שמא ישמוט ידיו מהחבל), מ"מ, נראה שזה חשש רחוק ומה שאמרו שאל יכניס עצמו למקום סכנה היינו דוקא כשיש סכנה ודאית (כהא דר' זירא שנכנס לתנור בוער וכיו"ב) או חשש קרוב.

¹⁶ שם סז ע"ב.

והנה עוד מצאנו במסכת ברכות¹⁷ "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו, לאחר שסיים תפילתו אמר לו: ריקא והלא כתוב בתורתכם¹⁸ 'רק השמר לך ושמור נפשך' וכתוב¹⁹ 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים, אמר לו: אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו? אמר לו: לאו. אמר לו: ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך? אמר לו היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו: והלא דברים קל וחומר: ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה! מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום".

ולכאורה גם כאן נשאלת השאלה על החסיד מדוע לא הפסיק מתפילתו להשיב שלום לשר וכפי שהובא בסוגיא שם לעשות בפועל²⁰ שאם בא מלך ממלכי הגויים צריך להפסיק באמצע התפילה מחשש סכנה? וכך שאלו השר כהוגן?!

¹⁷ דף לב סע"ב (וההמשך בדף לג ע"א).

¹⁸ דברים ד, ט.

¹⁹ נסמן בהע' 10. והמהרש"א שם מקשה שב' הפס' (הפס' 'רק השמר לך' והפס' 'ונשמרתם גו') לא נאמרו על שמירת האדם עצמו מסכנה אלא אזהרה על שכחת התורה, ועיין במהרש"א מש"כ בזה.

²⁰ וכך נפסק להלכה ברמב"ם הלכות תפילה פרק ו' הלכה ט, ושו"ע או"ח סימן ק"ד ס"א, ובשו"ע אדה"ז שם ס"ב משום ש'אין לך דבר העומד פני פיקוח נפש'.

אך גם זה לא קשה כל כך, כי אפשר להסביר זאת על פי דברי המהרש"א²¹ בזה שאותו חסיד לא חשש מפני אותו השר, כי סבר שההיתר להפסיק בתפילתו הוא רק במלך או אנס שיש שם חשש סכנה, משא"כ בשר לא חשש לסכנה²².

ועוד מצאנו²³ מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות [שהיה נושך וממית], באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו. הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם: ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית.

ואף כאן נשאלת השאלה כנ"ל כיצד הביא עצמו רחב"ד למקום סכנה²⁴?

ואולי יש לומר בכל זה: ובהקדים, דהנה יש מקומות וזמנים שחוששים בהם לסכנה - כגון אם יש חזקת סכנה וכיו"ב. ויש שלא חוששים וכגון דאיתרע החזקה, ודשו בה רבים וכיו"ב וכדלהלן.

²¹ שם.

²² ואף שאמר לו השר: אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע דמך מידי? משמע שכן היה בסכנה. הנה מזה גופא שלא עשה זאת מיד אלא המתין לו שיסיים תפילתו נראה שצדק החסיד בהשערותו שיוכל לפייסו וכך הוה שנתפייס. משא"כ במלך גוי שהיה הורג מיד ולא ניתן לפייסו צריך להפסיק.

²³ ברכות לג ע"א.

²⁴ וכן הקשה המהרש"א שם, והביא שבירושלמי מפורש בעניין אחר, שהיה זה באמצע תפילתו של רחב"ד ולא שבא לשם בשביל זה. (ויש להוסיף שעפ"ז יובן יותר מה שהובא מעשה זה בירושלמי בעניין דיני ההפסקה בתפילה מפני הסכנה. משא"כ בבבלי צ"ל שהובא אגב שהוזכר עניין נחש ועקרבו). אך ע"פ המפורש בבבלי קשה.

דהנה בגמרא במסכת פסחים²⁵ מובא: חור שבין יהודי לארמאי בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו. פלימו אמר כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? . . סכנת כשפים . . והאמר רבי אלעזר שלוחי מצווה אינם ניזוקין?! היכא דשכיח היזיקא שאני שנאמר²⁶ ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'.

היינו שאסור לבדוק חמץ בלילה בחור שיש בין יהודי לגוי, שמא ידמה הגוי שהיהודי עושה לו כשפים עם הנר בלילה בחור שבין בתיהם. ואף ששלוחי מצווה אינם ניזוקין בכל זאת כאן חוששים כי מצוי ההיזק שיכול להגיע על זה מהגוי ולכן נמנעים מקיום מצוות בדיקת חמץ כדי שלא ינזק.

ולאיך איתא במסכת יבמות²⁷ אמר רב פפא הילכך יומא דעיבא [יום המעונן]²⁸ ויומא דשותא [יום שרוח דרומית מנשבת והיא קשה מכל הרוחות]²⁹ לא מהלינן ביה .. והאידינא דדשו בה רביים שומר פתאים ה³⁰.

כלומר, אף על פי שיש סכנה למול ביום המעונן וכן כשאין רוח צפונית³¹, בכל זאת עכשיו היות שהרבים כבר רגילים למול בימים אלו ורואים שלא ניזוקים, מותר כיוון שדשו בה רביים. ולפי זה מובן שאף במקום שיש סכנה הנה אם יש ריעותא לחזקת סכנה כגון שדשו בה רביים וכיו"ב אין חוששים לסכנה.

²⁵ ח ע"ב.

²⁶ שמואל א טז, ב.

²⁷ עב, א.

²⁸ רש"י שם.

²⁹ רש"י שם.

³⁰ תהילים קט"ז, ו.

³¹ ובפרט ע"פ מה דאיתא שם בגמ' שזהו א' הסיבות שלכן לא מלו בני"א את עצמם בהיותם במדבר.

ועל פי כל הנ"ל נראה להסביר מעשיהם של נחום איש גמזו ורבי חנינא בן דוסא שלא חשו לסכנה, דמכיוון שהיו רגילים בניסים על כן היו יודעים שלא יקרה להם מאומה. ובפרט על פי המסופר בגמרא³² אודות נחום איש גמזו שזימנא חדא בעו ישראל לשדורי דרוון לבי קיסר אמרו מאן ייזיל? יילך נחום איש גמזו דמלומד בניסים הוא³³.

וכן מובא בש"ס בכמה מקומות³⁴ על רבי חנינא בן דוסא שהיה מלומד בניסים³⁵ וכמפורש במשנה בסיום מסכת סוטה³⁶ "משמת רבי חנינא בן דוסא בטלו אנשי מעשה" ופירש רש"י: אנשי מעשה - בטוח בחשיבותו ועושה מעשים מופלאים כדאמר בתענית נמטי כשוריך, יאמר לחומץ וידלק, ולעזיזים להביא זאבים³⁷ בקרניהם. ע"כ.

³² תענית שם. סנהדרין קח סע"ב.

³³ והנה בהמשך הגמ' שם: אזל בת בההוא דירה בלילה קמו הנך דיוראי ושקלינהו לסיפטיה ומלונהו עפרא, למחר כי חזנהו אמר גם זו טובה. ומשמע שראה שהחליפו את האוצר בחול ועפר ובכל זאת המשיך בדרכו לקיסר ולא חשש. וצ"ב מדוע המשיך והרי זה ודאי סכנה אם יביא לקיסר עפר, וכפי שהיה בפועל שרצה הקיסר להרוג אותם בגלל זה רק שאח"כ נעשה הנס וכו' כמ"ש שם. וצ"ל שמשום שהיה מלומד בניסים לא חשש (שלבן שלחו חכמי ישראל דווקא את נחום מהטעם הזה גופא שהוא מלומד בניסים).

אך המהרש"א ועוד אחרונים סבירא להו שצריך למחוק את המשפט 'למחר כי חזנהו אמר גם זו טובה' [ובסנהדרין שם אכן לא הובא משפט זה] כי לא יתכן שהמשיך בדרך אף שראה שהחליפו את האוצר בחול. אך ע"פ הנ"ל אתי שפיר.

וראה מהר"ל בנתיבות עולם נתיב הביטחון פ"א כתב ליישב גירסא זו שבא ללמדנו מידת הביטחון. ואוי"ל שהמהרש"א ס"ל שאין סומכין על הנס אף בכגון דא וצ"ע.

³⁴ תענית כד, ב - כה, א. פסחים קיב, ב. יבמות קבא, ב. בבא קמא נ, א.

³⁵ בתענית שם "מפני שמלומדת בניסים [היתה] - ע"פ הב"ח].

³⁶ מט, א.

³⁷ זאבים ולא דובים. ואף שלשון הש"ס [בתענית שם] הוא 'דובא' או 'דובי', אין זה דוב כי אם זאב, וכדפירש רש"י בעין יעקב להדיא, ובחולין דף עה ע"ב ד"ה דנפל.

ומפני זה היו יכולים לעשות מעשים אף שיש בהם חשש סכנה כי לגביהם איתרע הסכנה ואין צריך לחשוש. ובפרט על פי מה שרצה רחב"ד ללמד במעשה הערוד "ראו שאין הערוד ממית אלא החטא ממית" שידע שאין בזה סכנה כלל.

וכן צריך לומר לגבי הא דרבי זירא שנכנס לתנור אף שזהו מקום סכנה³⁸, מ"מ ידע שלא ישלט בו האש כי נקי מחטא³⁹, ואם ישלט בו יהיה זה כפרה⁴⁰. ועצ"ע.

³⁸ ראה הערה הבאה, וצריך לומר שהיה בודק עצמו כל שלושים יום [אף] אחר שהתענה מאה תעניות. ובכל הפעמים אכן לא קרה לו מאומה, מלבד כשנתנו חכמים את עיניהם בו שנחרכו רגליו - הר"ז מצד עיניהם, וכ"כ בבן יהוידע כאן שהם גרמו לו להיפגע מעין רעה - ולא מצד מעשיו, ואדרבה מה שקראו לו 'קטינא חריך שקי' הוא להראות את גודל צדקותו ופרישותו. [או אולי לבטל העין רעה, ובה יומתק גם שקראו לו 'קטינא' בנוסף ל'חרוך שקי', וראה רש"י שם].

³⁹ שהרי מוכח שהתענה לאחר שעלה לא"י וכבר ידע שאין בו חטא, כנ"ל בסוף הע' 8.

⁴⁰ וכמעשה דרבי אלעזר בן רבי שמעון בבבא מציעא פד, א ואילך.

פסוקי דזמרה בלחש או בקול ?

ר' רועי שיחי' לוגסי

מאנ"ש דקרית גת.

א.

במג"א¹ מובא בזה"ל: "האר"י לא היה משמיע קולו אפילו בזמירות רק בשבת הרים קולו מעט" (ספר הכּוּנוּת).

בחסד לאלפים מביא: "האר"י ז"ל לא היה משמיע קולו אפילו בזמירות, רק בשבת הרים קולו מעט שאין שליטה לחיצונים, ולפי הנראה שהיה חושש על אחיזת החיצונים. מה יעשו אזובי קיר ראוי ליזהר ביותר לומר בלחש כולי האי ואולי, או אפשר שאין החיצונים חוששים כל כך עלינו ואין להם חשק להאחז בתפילתנו כמו בתפילת קדושים".

וכתב הפרי מגדים² שאפי' בפסוקי דזמרה אין ראוי להרים קול כי הקב"ה שומע בלחש ולא כאותם המגביהים קולם יותר מדאי, אבל בשבת נוהגים שאחד אומר פסוד"ז בקול רם.

והביאו המשנה ברורה³.

מצד שני, מרן החיד"א בצפורן שמיר⁴ (כתב שצריך להרים קול בפסד"ז ולא כאותם שאמרו שהציבור יאמר בלחש עיי"ש⁵. וכ"כ בס' ערוך השלח⁶

¹ בס"י ק"א סק"ג.

² בא"א סי' ק"א ס"ק ג'.

³ בסימן קא ס"ק ז.

⁴ סי' ב' סעי' טו"ב.

⁵ ועי' גם בשו"ת ערוגת הבושם סי' י"ד.

⁶ סי' ק"א סעי' ח'.

שדוקא בתפילת שמונה עשרה יש קפידיא שלא יתפלל בקול רם אבל שאר תפילות ותחנונים לית לן בה, ואדרבה כדי לעורר הלבבות הוא טוב יותר כמש"כ הרמב"ן סוף פר' בא וכו' עיי"ש.

ועי' כה"ח⁷ שכ' בשם הא"ר שנוהגים בכל אלו הארצות וכיוצא בהן שמגביהים קולם וצועקים בקול רם עד שהנכרים מלעיגים על זה, ונצטערתי מימי לדעת מאין זה בא המנהג כי מנהגם של ישראל תורה היא עד שהאיר ה' את עיני וראיתי ברמב"ן סוף פר' בא שכתב בזה"ל וכוונת רוממות הקול בתפילות וכו' כמ"ש רז"ל ויקראו אל אלקים בחזקה מבאן אתה למד שתפילה צריכה קול עב"ד וכתב כה"ח והיינו חוץ מתפילת י"ח עיי"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ם⁸.

וכתב בספר חסידים⁹: אם באת להללו ולשבחו, דע כשאתה מתאוה לשמוע קול נעים אם היו מריצים וממהרים בלא ניגון וכי היה מקובל לפניך, לפיכך אין לעשות במהרה אלא במשך וקול נעים ובקול רם, ולכן בעזרה היו הולכים עקב בצד גודל שלא יהיה כמשוי מלאכת ה'.

ומצינו לכמה אחרונים שכתבו שאין לנו ליקח ראייה בזה ממנהג האר"י. בשו"ת אמרי אש¹⁰ כתב: הניח להאר"י גם כי לא שאג, רוח ה' דיבר בו, ע"ש. ובשו"ת בית שערים¹¹ כתב אין לדמות סתם בני אדם להאר"י החי והוא יכל לכוין גם בלחש אבל אנן יתמי דיתמי ודאי צריכין קול רם לעורר הכוונה והלואי.

⁷ ס"ק י"ב.

⁸ ח"ח סי' כ"ד ובהגהות שם.

⁹ אות קנח.

¹⁰ סימן ג.

¹¹ חאו"ח סימן מ.

ובשו"ת בית שערים שם האריך שיש לומר פסוקי דזמרה בקול רם, לפי שהקול מעורר הכוונה. וגם דשמם מוכיח עליהם שצריך לאומרם בקול רם שסתם זמר הוא להשמיע בקול רם, והביא סמך לזה מלשון הרמב"ם, ע"ש.

והנה, יש לעיין בדברי המשנ"ב¹² שכתב שאין ראוי להרים קולו משום שהקב"ה שומע קולו גם בלחש. דהא המשנ"ב עצמו במקו"א¹³ כתב שיש לומר את כל הברכות בקול רם כדברי השל"ה הקדוש שהקול מעורר את הכונה, ואף שהקב"ה שומע בלחש הרי דכדי לעורר את הכוונה שפיר יש לומר בקול. ועוד דהא המש"ב כאן¹⁴ ז"ל: ומיהו בשבת שנוהגים שאחד אומר פסוקי דזמרה בקול רם שפיר דמי, פמ"ג. עכ"ל. הרי שהיכן שיש טעם לאמירה בקול רם מותר לומר בקול רם. ועוד כתב המשנ"ב¹⁵ לענין ש"ץ ז"ל: ומ"מ נראה דהחזנים שמגביהים קולם כדי לעורר הצבור הכונה ולהשמיע שפיר הדברים שפיר עבדי דעיקר תפלת ש"ץ נתקנה דוקא בקול רם, עכ"ל. וחזינן דהיכא שיש לו טעם הגון להרים קולו דבר טוב הוא עושה ומאי שנא הכא שכתב שאין להרים קולו על אף שודאי שהקול מעורר הכונה, כנ"ל.

ואולי יש ליישב שכוונת המשנ"ב הוא שאין להרים קולו יותר מדי שאז נראה כאילו שצועק למרחק כדי שהקב"ה ישמע אותו בשמים אבל להרים קולו לצורך התעוררות הכוונה שלזה לא צריכים להרים את הקול יותר מדי אין חסרון כלל בהרמת קולו. וכן נראה אם מדייקים בלשון הפרי מגדים לא מוכרח שכוונתו שצריך להתפלל בלחש ממש, שהרי הפרי מגדים כותב

¹² נסמן בהע' 3.

¹³ בסי' תרמג סק"ה.

¹⁴ נסמן בהע' 3.

¹⁵ בסי' קא סקי"ב.

"אפי' פסוד"ז אין ראוי להרים קול וכו' ומסיים "לא כאותם המגביהים קולם יותר מדאי" זאת אומרת שלהגביה הקול לא יותר מדי זה בסדר.

ב.

והנה על פי חסידות בודאי יש משמעות לאמירת פסוקי דזמרה בקול רם ולא בלחש. כמובא בכו"כ מקומות. ומהם:

א. "כל המתפללים בקול קצת עכ"פ ולא בלחש¹⁶ ולא חוטפים ח"ו וכמבואר בתקנות ישנות בכמה עיירות" (קו"א ד"ה הוכח תוכיח שבסוף התניא).

ב. "הנה כל מי שטעם טעם בסוד ה' ידע נאמנה שגם המעמיקים דעת ותבונה בהתבוננות צריכים לומר פסוקי דזמרה בקול רם דוקא כמ"ש רוממות א-ל בגרונם וזהו עיקר המתקת הדינים" (אגרות קודש אדמו"ר האמצעי אגרת יח).

ג. "אך בביטול חיכוני דכריעות והשתחואות הגוף שהוא הכלי החיצון יותר, שם דוקא מתגלה בשמונה עשרה מבעל הרצון והתענוג הפשוט, ואין פסוקי דזמרה בקול רם רק הכנה לזה להמשיך מרדכ"ר (= מרעוא דכל רעיון) בי"ח ע"י בטול חיכוני זה דוקא, וע"י השפלות העצומה במרירות עד שאין בו כח להרים קול לגמרי לפי שאינו שורה בבחי' יש כלל" כו', אך עדיין אין זה מובן דאיך יהי' השיר בפסד"ז בקול רם דוקא הכנה לי"ח שהעיקר הוא בבטול העצמות לגמרי, אמנם הענין הוא דכמו שבבחי' אדם בנפש השכלית יש פנימיות וחיכוניות בשכל ומדות ודבור כנ"ל והחיכוניות שרשו למעל' יותר מן הפנימיות כנ"ל" (תורת חיים פר' נח עמ' 106)

¹⁶ אאפ"ל שמיירי כאן על תפילת שמו"ע שהרי היא צ"ל בלחש, אלא ע"כ שהכוונה לשאר התפילה – כולל פסוד"ז (אך מש"כ שם לפנ"כ שהש"ץ צריך להתפלל בקול רם, אפשר שהכוונה לחזרת הש"ץ).

ד. "ולזאת הכרח גדול ללמוד דא"ח ובעיקר תניא קודם התפלה ולחשוב בטו"ת ולהתפלל אח"ב בענין זה, והעיקר שתהי' התפילה בשמחה בקול ניגון של שמחה המעורר את הכוונה, בכל עניין ועניין כפי הכוונה המבוארת בהעניין". (אגרות קודש הרבי הרש"ב חלק א אגרת טז)

ה. "כשבאתי לליאזנא היה היום השני לשבוע כשתי שעות אחרי חצות היום, נכנסתי לבית הכנסת אשר בחצר הנשיא והנה מצאתי בחדר השני אנשים מעוטפים עדיין טלית ותפילין ומתפללים בקול שירה וזמרה זה אומר פסוקי דזמרה וזה אומר ברכות קריאת שמע וכולם מזמרים בנעימה ומכים באצבע צרדה כשלוש שעות ערך עד שגמרו את תפלתם¹⁷. (אוצר רשימות הרבי הרי"ץ עמוד 223)

מכל האמור מובן שיש לומר פסוקי דזמרה בקול אבל לא להפריע לזולת, וכידוע מה שאמר הרבי הרי"ץ להרב אפריים וולף שהגיע ממקום שהיו מתפללים ברעש גדול¹⁸.

וכן בכו"כ מקומות הרבי מה"מ אמר שצריך להתפלל בקול וזמרה.

¹⁷ לשלמות העניין אעתיק את המשך לשונו: וכשגמרו להתפלל אחדים מהם אמרו מזמורי תהלים ואחדים למדו משנה וגמרא ואחדים חזרו פרקי נביאים וכתובים על פה וכשגמרו אחדים הלכו להם ואחדים נשאו ונטלו ידיהם ויאכלו פת שחורה במלח וישתו מים ויברכו ברכת המזון וישכבו על הספסלים לישון שינת הצהרים.

¹⁸ בחודש כסלו זכה הבחור אפריים וואלף להיכנס ל"יחידות" בהיכל קודשו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ. באותה עת, בעת התפילות באולם הישיבה יחד עם חבריו תלמידי ה"תמימים", היה קולו של אפריים וואלף נשמע מעל קולות חבריו.

בהיותו ב'יחידות' אמר לו הרבי: "צריך להתפלל בקול רם, מתוך הסידור - אבל באופן שאחרים לא ישמעו". כך סיפר השד"ר הרה"ח ר' יוסף הלוי וויינברג (שהיה מתלמידי "תומכי תמימים" באוטוואק בתקופה היא) כאשר היה נואם הכבוד ב'דינר' למוסדות חינוך חב"ד באה"ק שנערך בט"ו באלול תשמ"ח, יובל התשעים לייסוד "תומכי תמימים".

מצוות ישוב ארץ ישראל

בערבה התיכונה ואילת¹.

ר' רועי שיחי' לוגסי

מאנ"ש דקרית גת.

²הנה בשיטות השונות בעניין חיוב מצות ישוב ארץ ישראל³ מצינו בזה כמה דעות בראשונים:

¹ יש לא לערבב את אילת של היום עם אילת המופיעה במשנה מסכת מעשר שני פרק ה "כרם רבעי היה עולה לירושלם מהלך יום אחד לכל צד ואי זו היא תחומה אילת מן הדרום ועקרבת מן הצפון לוד מן המערב והירדן מן המזרח", בודאי שאין זו אילת של היום שאינה במרחק יום אחד מירושלים. וכן הביא דרך אמונה - ציון ההלכה הלכות מעשר שני פרק ט הלכה ה ס"ק קלג: "ואין זה שקורין היום אילת ותרי אילת הוו (תוס' אנשי שם)".
וצ"ע בלשונו של המור וקציעה שמדבר על אילת ומתאר אותה שכבש אותה שלמה והיא השוכנת לאורך הים ושם יש אוניות וכו' ומזהה אותה עם אילת שבמשנה הנ"ל והרי קשה הרי הם שני מקומות רחוקים אחת מהשנייה. ולכן קשה מאוד לקבוע לפי שיטתו שם קביעה נחרצת על אילת – האם הכוונה שקשה להסתמך על שיטתו או שהוא עצמו התקשה? וראה שו"ת ציץ אליעזר חלק ג סימן כג: "תמהיני על ספר אדמת קדש לגולדהאר פרק שביעי עמודים צ"ח צ"ט שטעה בזה טעות גדולה וזיווג יחד האילת שעזייהו מלך יהודה השיבה לישראל ובנה אותה עם האילת מן הדרום שבמע"ש ועשאם לאחד, ואין להאריך" ולפלא שלא הזכיר הציץ אליעזר קושייה זו לגבי המור וקציעה הנ"ל.
² אין בחיבורנו כאן לגעת אלא רק בקצה הקרחון בנושא כה מסובך ומטרתנו רק להעיר את לב הקוראים לסוגייה. כמו כן אין בכוונתנו לגעת בהתייחסות לעניין יום טוב שני של גליות באזור זה, זהו מחלוקת בראשונים בין הרמב"ם לריטב"א במה תלויה התקנה של יום טוב שני של גליות, האם בשלוחי בית הדין שהיו יוצאים מירושלים ומקום ישוב לשיטת הרמב"ם (בפ"ה מהל' קידוש החודש הל' ט – יב) או בגבולות הארץ לשיטת הריטב"א (ר"ה דף י"ח ע"א וסוכה דף מ"ג ע"א) ואכ"מ.

א. ראש וראשון למוני המצוות הוא הרמב"ן, שסובר שמצוות ישוב ארץ ישראל היא מ"ע מדאורייתא ואף עכשיו בזמן הגלות יש לפנינו מ"ע זו (ספר המצוות, שכחת עשין-לדעת הרמב"ן) וכן מנו הרשב"ש בסי' ב' וכן הביא בשם אביו הרשב"ץ שסובר כדעת הרמב"ן.

ב. דעת הרמב"ם ורש"י שאין מ"ע בעצם הישיבה בא"י ואינו נמנה כלל במניין המצוות.⁴

ג. הרשב"ש ס' ב' בדעת הרמב"ם סובר שאף לדברי הרמב"ם שלא מנאה במניין המצוות מ"מ היא מצווה מדרבנן.

ד. שיטת ר"ח המובא בתוספות (שלהי כתובות) דעכשיו אין מצווה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולים להיזהר בהן ולעמוד עליהם. אמנם האחרונים הרבו להקשות על שיטה זו ודחו אותה בהרבה ראיות, ראה המהרי"ט בסוף כתובות ועוד.

כפי שהובא לעיל שלשיטת הרמב"ן בודאי יש מצוות עשה של ישוב הארץ או לשיטת הרמב"ם לדעת הרשב"ש שעל כל פנים יש חיוב מדרבנן, יש לחקור באיזה גבולות הארץ חלה מצוות ישוב הארץ?

דהנה ידוע שישנם שני קדושות לארץ ישראל.

³ לשאלה זו ישנם כמה השלכות הלכתיות – לדוגמא: לשיטת מג"א, באה"ט ופ"ת, שהביאו להלכה ולמעשה דעת הבאר שבע שחנכת הבית גם בזמננו היא מצוה רק בא"י משום מצות ישוב ארץ ישראל. עוד נפקא מינה ההיתר של אמירה לנכרי – מה הכוונה? משום ישוב ארץ ישראל.

⁴ הגאון רבי חיים פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חלק יורה דעה סימן מח דף עה ע"ב), הסביר בדעת המב"ט שאף הרמב"ם מודה להלכה לדברי הרמב"ן, ומה שלא מנה ישיבת ארץ ישראל למצות עשה, משום שהיא מצוה כוללת לכמה מצוות התלויות בארץ. וראה לקמן הע' 67.

האחת קדושה עצמית מחמת השכינה השורה בה. וקדושה שנייה הבאה על ידי ישראל והיא הקדושה המביאה לחיוב המצוות התלויות בארץ כגון תרומות ומעשרות וכו'.

ויש לחקור האם גדר מצוות ישוב ארץ ישראל זה מצד הקדושה העצמית של הארץ או מצד הקדושה המחייבת את מצוות התלויות בארץ.

כהקדמה הנה מצינו בתורה שלש פעמים שמוזכר גבולי ארץ ישראל, פעם אחת בפרשת לך לך גבי ההבטחה לאברהם אבינו 'מנהר פרת עד נחל מצרים' וארץ זו כוללת עשרה עממים.

פעם ב' בפרשת מסעי שמפרטת בפרטיות את כל המיצרים והגבולים וזוהי ארץ שבעה עממים.

פעם ג' בפרשת ברכה, הארץ שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה רבנו.

הגבולות שבפרשת מסעי

גבולות הארץ האמורים בפרשת מסעי נכתבו בתור הבטחה כגון: "אֶעֱלֶה אֶתְכֶם מֵעֵנִי מִצְרַיִם אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִיִּי וְהַיְבוּסִי אֶל אֶרֶץ זְבֹת חֶלֶב וְדָבָשׁ"⁵ וכן "הִיָּה כִּי יִבְיָאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִיִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם"⁶ גבולות אלו של ארץ ישראל הם שונים וקטנים הרבה יותר מהגבולות המובטחות לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, ושעתידיים אנו לרשת בימות המלך המשיח.

בגבולות אלו נדון רק על הגבול הדרומי שבפרשת מסעי הנוגע לענייננו.

⁵ שמות ג, יז.

⁶ שם יג, ה.

בהגדרתו של הגבול הדרומי של ארץ ישראל יש כמה שיטות, השיטות השונות התהוו כתוצאה מאי ידיעה ברורה במקומות היוצרים את הגבול בין הנקודה המזרח דרומית לנקודה הדרום מערבית.

נקודות הנ"ל דרום מזרחית ודרום מערבית הם פחות או יותר מוסכמות על כל הפוסקים ובפרט הגבול הדרום מזרחי כפי שיבואר לקמן,

אלא שכאשר התורה מציינת את הנקודות דרכם עובר קו הרוחב ממזרח למערב של גבול הארץ נוצרה בעיה של זיהוי המקומות⁷, בעיה זו נתנה מקום לספק ולדעות שונות בראשונים ואחרונים כפי שנביא לקמן.

הנה לגבי הגבול הדרום מזרחי מפורש בתורה מיקומו "וְהָיָה לְכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יַם הַמֶּלַח קִדְמָה"⁸ בנקודה זו אין כל כך ספק היות שהמציאות ברורה וזיהוי ים המלח ברור (למרות שישנם שהצביעו על בעיית יבוש ים המלח כאפשרות של נטיית הגבול יותר דרומה ואכ"מ⁹).

הנקודה הראשונה הבאה היא מעלה עקרבים, כמ"ש: "וְנָסַב לְכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעְלָה עֶקְרָבִים"¹⁰. את המילה 'נסב' מסביר רש"י: "כל מקום שנאמר ונסב או ויצא, מלמד שלא היה המצר שווה אלא הולך ויוצא לחוץ, יוצא המצר ועוקם לצד צפונו של עולם באלכסון למערב" זאת אומרת

⁷ ראה רש"י הירש במדבר פרשת מסעי פרק לד "הרוצה לתרגם את הלשונות האלה המתייחסים לגבולות ארץ הקודש חייב לוותר על דיוק, שכן אי אפשר לקבוע את משמעותם על פי המציאות הטופוגרפית, כי הזיהוי המקובל של המקומות המהווים את נקודות המשען של קווי הגבול תלוי בהשערות שאינן ודאיות כלל".

⁸ במדבר לג, ג.

⁹ ראה בספר מישור הערבה פרק ב' ובספר מנחת ירושלים באריכות השיטות בחכמי הטבע על פי מדידות הנפח של המים ועוד. היוצא מדבריו שאין שינוי ממשי בגבול הדרום מזרחי שהוא קצה ים המלח.

¹⁰ שם שם ד.

שהמצר היינו הגבול היה לא באופן ישר לגבול הדרום מערבי אלא מתקדם קצת לצד צפון, בכוונת רש"י בתיבה "צפון" נחלקו מפרשי רש"י המזרחי והגור אריה, בחיבורנו זה נלך לפי השיטה שצפון היינו לצפון העולם שהוא דרומית מערבית לים המלח.

לפי רש"י מובן וגם פשוט שהעיקום בגבול לרוחבו הוא לא בצורה דרסטית שהרי הגבול הדרום מזרחי (ולא המזרחי) הוא ים המלח, זאת אומרת שהתורה מציינת שהנקודה הכי דרום מזרחית זה ים המלח ומשם ישנם סטיות לדרום ולצפון עד ההגעה לגבול הדרום מערבי שהוא נחל מצריים. וכן פירש הגר"א בביאורו ליהושע ט"ו ששם מופיעים שוב גבולות הארץ ובמקום הלשון 'ונסב' נאמר 'ויצא' ומפרש: "כל מקום שנאמר ויצא פירושו שהגבול יוצא מקו המישור לקו השיפוע קצת"¹¹.

מהו אותו מעלה עקרבים?

ה'תבואת הארץ'¹² כתב שדרום לים המלח למזרח עמק "אלגור" ישנו מקום שהוא מעלה [מקום גבוה] גדולה גבוה מאוד ומעלה זה מלא סלעים גדולים ומסוכנים וכפי הנראה הוא מעלה עקרבים, עכ"ל. מבואר מדבריו שהוא קרוב לקצה הדרומי מערבה, ולפי המפה שנדפסה בספר משנת יוסף¹³ המבוססת על המפה שבעל התבואת הארץ עצמו פרסם מיקומו של עין עקרבים הוא ליד המכתש הקטן.

שיטה שנייה היא של בעל 'אדמת קודש' המזהה את הנקודה המערבית דרומית בגבול ארץ ישראל הבאה לאחר ים המלח - מי מריבת קדש. זיהוי

¹¹ ראה קונטרס "גבול פאת נגב" ובספר מנחת ירושלים שמוכיחים כן מעוד פרשני המקרא.

¹² עמ' כד.

¹³ מובאת גם בסוף חיבורנו זה.

זה הוא לפי הגבולות שחזרו ונשנו הן בספר יהושע והן בספר יחזקאל המזהים את הגבול יותר דרומית מעין עקרבים¹⁴, כלומר בספר יחזקאל נוסף נקודה חדשה בחתך הגבול הדרומי ולפי שיטתו "מי מריבת קדש" מזוהה עם המקום אותו קוראים הערבים "עין מרדה" ומקום זה מזוהה עם המקום "עין שחק" שהוא מערבית לעין חצבה ועין יהב¹⁵.

בספר 'ארץ ישראל' רצה להוכיח מתרגום הרס"ג (שמביא בעל ה'תבואת הארץ') על 'עין עקרבים' שמתרגם "אלעקבה עקרביין" שלפ"ז נראה לזהות את המקום עם העיר עקבה השוכנת ליד ים סוף סמוך לאילת.

אבל כפי שהעירו על כך הרבה אחרונים¹⁷ שבעל ה'תבואת הארץ' עצמו בספרו מבאר שאין הכוונה עקבה הדרומית לים המלח, אלא אדרבה מסתייע מדברי הרס"ג לזיהוי הגבול כפי שהבאנו לעיל שהוא מעט דרום מערבית מים המלח בסביבות המכתש הקטן.

אם כך יוצא למסקנה שמים המלח בצורה לא חדה הגבול "נסב" לכונן מעלה עקרבים (כפי שזיהה אותו התבואת הארץ או כפי שזיהה אותו האדמת קודש). ויוצא שלפי כל השיטות אילת וסביבותיה אינם בתוך

¹⁴ האדמת קודש מביא הוכחה מהאמור ביחזקאל לענין גבולות הארץ הנאמרו בתורה. אמנם המלבי"ם מזהה את הגבולות של יחזקאל עם הנחלה של לעתיד לבוא וכן דעת הגר"א באדרת אליהו דברים ל"ד ג'.

¹⁵ כן נראה בפשטות מדברי האדמת קודש. אך בספר משנת יוסף ביאר שהגבול לפי האדמת קודש שהוא מי מריבת קדש הוא ממש בעין יהב ועין חצבה.

¹⁶ יש לדעת שלמרות ששיטתו של האדמת קודש לא נתקבלה להלכה לעיקר הדיון, מכל מקום בד"ץ העדה החרדית מחמיר לענין מצוות התלויות בארץ כגון שמיטה ותרומות כשיטת האדמת קודש (אך לא מדינא, ונ"מ לכאו' שאין לברך על הפרשת תרו"מ שם וכן שבמקום ספק אין להחמיר).

¹⁷ ספר המעשר והתרומה להגר"ר חנוך זונדל. וכן האריך במאסף נועם כרך ו' עמ' קס"ה. וכן דחוהו בספר מנחת שלמה ח"ב ס' מ"ו, שו"ת אור לציון חלק ג - הערות פרק כג ועוד.

גבולות הארץ המופיעים בפרשת מסעי. וכן מופיע בספר 'כפתור ופרח' שהוא ראש החוקרים בגבולי הארץ¹⁸, שם הוא מביא (בפרק מ"ז) שבדרום הארץ יש ארץ רחבת ידיים וקורין לה הערבים בלד אל שאובאק והוא ארץ אדום ויש שם ערבה כמו הערבה בין ים כנרת ויריחו.

נמשיך בנקודת ציון הבאה בגבולות הארץ, היא בלשון הכתוב¹⁹ "ועבר צינה והיה תוצאותיו מנגב לקדש ברנע ויצא חצר אדר ועבר עצמונה", מהו אותו מסלול שממשיך ממעלה עקרבים לעבר צין ומשם לקדש ברנע?

הכתוב מתאר את הגבול בלשון "ועבר צנה" ומסביר הרשב"ם (עה"ת), ועבר - "דרך ישר בלא היקף" היינו שאינו יורד לכיוון דרום מזרח אלא ממשיך בצורה אלכסונית לכיוון דרום מערב, וכפי שמזהה את זה התבואת הארץ בקן ישר אלכסונית לכיוון דרום מערב, שהוא צפונית מערבית מהמקום הנקרא היום עין שחק²⁰.

גבול הדרום מסתיים בנחל מצרים²¹, וישנה מחלוקת בראשונים בזיהוי המקום, ישנם המזהים גבול זה עם המקום הנקרא ואדי אל עריש²², וישנם החולקים ומזהים את נחל מצרים עם הנילוס²³. איך שלא יהיה הרי רואים

¹⁸ ראה בספר מישור הערבה פרק ד מה נאמר אליו מגדולי ישראל במהלך הדורות ושהוא הוא בר-סמכא והפוסק העיקרי לענייני גבולות הארץ.

¹⁹ במדבר שם.

²⁰ ראה במפה הנדפסה בשו"ת משנת יוסף ובה קווי הגבול לפי האדמת קודש והתבואת הארץ – מובאת גם בסוף חיבורנו.

²¹ ראה כפתור ופרח לגבי נקודת האמצע בין ים המלח לנחל מצרים שהיא באר שבע.

²² כפתור ופרח בדעת הרס"ג ורש"י על התורה. שו"ת הרדב"ז ח"ה ב. וראה חמרא וחי"מ בעל כנסת הגדולה (דף ט).

²³ תרגום יוהנתן, תרגום ירושלמי במדבר לד, ג, רש"י והרד"ק ליהושע יג, מהריק"ש אה"ע ס' קבח,

הגר"א יהושע יג, תוס' ערכין טו ע"א ד"ה כשם.

שהערבה התיכונה אינה נכנסת כלל בגבולות ארץ ישראל המובאים
בפרשת מסעי.

הגבולות שהובטחו לאברהם

ברית בין הבתרים הובטח לאברהם "לְיִזְרְעֵל נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְהַר
מִצְרַיִם עַד הַנְּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת"²⁴ וכן מה שכתוב בתורה "כי ירחיב ה'
(אלקיר) את גבולך כאשר דבר לך"²⁵ וכן "כי לך ולְיִזְרְעֵל אֶתְנֶן אֶת כָּל הָאָרֶץ
הָאֵל"²⁶, כל ההבטחות הללו הם על ארץ עשר אומות שנאמרו בהבטחה
לאברהם וגבולות ארץ זו גדולים הרבה יותר מהגבולות שנצטוו עליהם על-
ידי משה בכניסתם לארץ

גבולות אלו כוללים גם את ארץ קיני קנזי וקדמוני, גבול זה לא ניתן לנו
עכשיו אלא ירושה זו תהיה בימות המלך המשיח כמ"ש הרמב"ם²⁷. ובלשון
הרמב"ן (דברים פרק יט): "כאשר תגיע זכותך שתשמור כל המצוה,
לאהבה את השם - אהבה שלימה קיימת לעולם, שיהיה גלוי לפניו שלא
תחטא עוד לעולם, אז ירחיב את גבולך ויתן לך כל העמים. והוא לימים אשר
אמר (להלן לו) ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך, "ולבב זרעך" יורה
על כל הימים העתידיים לבוא, וכעניין שנאמר בקבלה (ירמיה לב, לט-מ)
"ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם
אחריהם, וכרתי להם ברית עולם אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם
ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי". ואז כאשר יכרות להם ברית

²⁴ בראשית טו, יח.

²⁵ דברים יב, כ.

²⁶ בראשית כו, ג.

²⁷ הלכות רוצח פ"ח.

עולם יבדילו שלש הערים האלה". וכן הביא הכפתור ופרח "לעתיד לבא יהיה אף ארץ אדום לנו בחסד אל עליון".²⁸

מה הם שלשה ארצות אלו קיני קניזי וקדמוני ?

נחלקו תנאים²⁹ בארצות אלו של קיני קניזי וקדמוני איזו הן: ר' יהודה אומר ערבייא שלמייא נבטיא. ר' שמעון אומר אסיא ואספמיא ודמשק. ר' אליעזר בן יעקב אומר אסיא קרתיגני ותורקי. רבי אומר אדום ומואב וראשית בני עמון.

הנה רובם של הראשונים מכריעים שקיני קניזי וקדמוני הם אדום עמון ומואב, וז"ל המזרחי³⁰: ונחלת שאר הם: קיני, קניזי וקדמוני, שהם אדום עמון ומואב, שעתידין להיות ירושה לעתיד לבא, שנאמר (ישעיה יא, יד): "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". רובם של הפרשנים מסמיכים זאת על פסוקים שונים בנביאים על דרך הפסוק הנ"ל שמביא המזרחי³¹.

והנה אם ההלכה כשיטה שארץ קיני קניזי וקדמוני הם אדום מואב ועמון, אזי עלינו לברר האם הערבה התיכונה נכנסת באחת מהארצות הללו.

²⁸ ראה גם פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית פרשת לך לך פרק טו, תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת שביעית פרק ו, חזקוני בראשית פרק טו, חזקוני בראשית פרק טו ומלבי"ם דברים פרק יא, ערבי נחל במדבר בלק - דרוש א, חומש העמק דבר דברים יט ח, כולם מקשרים את 3 ארצות אלו לנתינה לעתיד לבוא בימות המשיח.

²⁹ ירושלמי שביעית פ"ו ה"א, תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף נו עמוד א.

³⁰ דברים פרק יח

³¹ ראה אור החיים דברים פרק ז, פנים יפות במדבר פרק כב, מלבי"ם בראשית פרק טו, משך חכמה במדבר פרק כ.

הרמב"ן³² מגדיר לנו את סדר ג' ארצות אלו "ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחרי כך ארץ אדום", היינו שאדום היא הדרומית ביותר מבין ג' ארצות אלו. רש"י מפרש³³ 'עד ים סוף' - בדרומה של ארץ אדום וארץ אדום בדרומה של ארץ כנען. הכפתור ופרח מתאר באריכות שהפלך שארץ ישראל בתוכו הוא מן המדבר למזרח עד הים הגדול למערב. והם חמש ארצות: ארץ אדום, וארץ עמון ומואב, וארץ סיחון ועוג, וארץ כנען, וארץ פלשתים. שלש ארצות יושבות בדרומה של ארץ ישראל זו אצל זו, והם: קצת ארץ מצרים, וארץ אדום כולה, וארץ מואב כולה.

וכן מביא המהרש"א³⁴: בכולהו כתיב וירד וכו' מבואר באורך בפרש"י ואקצר דבריו כי ארץ יהודה היה גבולו מים המלח שהוא מזרחו של א"י עד הים הגדול שהוא גבול מערב א"י ומצד דרום היה ארץ אדום גבולו³⁵.

יוצא שארץ אדום היא באזור הדרומי של ארץ כנען וגובלת לים סוף³⁶.

והנה הרד"ק כתב עה"פ (במלכים ב פרק יד) "הוא בנה את אילת": ובדברי הימים "את אילות", ואחד הוא והייתה למלך אדום כמו שכתוב בתורה "מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר" וכן אמר בדברי הימים "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום" ואפשר כי דוד לקחה ממלך אדום כי מושל היה בכל ארץ אדום כמו שאומר "וישם דוד באדום נציבים".

³² רמב"ן בראשית פרק לב

³³ שופטים פרק יא

³⁴ חידושי אגדות מסכת זבחים דף נד עמוד ב

³⁵ וכן פירשו ר"ש מסכת שביעית פרק ו, מצודת ציון חבקוק פרק ג, מזרחי (רא"ם) בראשית פרק מב ועוד.

³⁶ הזיהוי הוא לא מדויק והתרכזנו בעיקר בזיהוי אילת וסביבותיה.

ובמצודת דוד (שם) כתב: "הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה - יתכן שהייתה פעם א' משל יהודה ובני אדום לקחו מהם וכאשר הכה אמציה את אדום לקחה מידם ועזריה בנה את חומתה להיות עיר מבצר ובזה השיבה ליהודה כי בעודה פרוצה אין להתחזק בה ולהחזיק בשלהם"

וכן כתב המלבי"ם: "הוא בנה. אילת, היה מאדום כמ"ש (דברים ב, ח) "מאילת ומעציון גבר", וכן אמר בד"ה (א' ח, יז) "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילת על שפת הים בארץ אדום", והייתה לדוד ושלמה שמשלו באדום, ובימי יהורם בן יהושפט פשע אדום, ואמציה לקחה מידם והרסה, ועוזיה בנו בנה אותה וישיבה ליהודה, כי עד עתה הייתה חרבה ולא הייתה לא לאדום ולא ליהודה ואחרי מות אמציה בנה אותה".

יוצא לנו שחלק מהערבה ואילת הם מארץ אדום הנכללת בהבטחה לאברהם אבינו בפרשת לך לך ארץ עשרת העממים³⁷.

הנה לאחר שביררנו את הגבולות השונים יש לחקור: הן אמת שמצד הגבולות שבפרשת מסעי אין מקום להגיד שיש מצוות ישוב הארץ בערבה ובאילת היות שהם אינם נכללים בה, אבל אולי יש מקום לומר שמצד גבולות המובטחים לאברהם שהם כן כוללים את ארץ אדום היינו אילת וסביבותיה יש כן גדר של מצוות ישוב הארץ, או באופן אחר שאם הרחיבו את גבולות הארץ שבפרשת מסעי כדין כפי שיתבאר לקמן האם באזורים אלו ישנה מצווה של ישוב הארץ.

³⁷ אמנם ישנם הרבה אחרונים שלא מזהים את אילת והערבה עם אדום. ראה המפה שהדפיס התבואת הארץ (הובאה בסוף חיבורנו) שארץ אדום היא קצת צפון מערבית לאילת והערבה.

בהקדמה נחלק את הארץ לכמה חלוקות :

ארץ ישראל שהובטחה בפרשת מסעי.

ארץ ישראל המורחבת שבהבטחה לאברהם אבינו .

ישנה חלוקה אחרת בתוך בארץ ישראל כל שכבשו עולי מצרים וכל שהחזיקו עולי בבל, גבול עולי מצרים הוא בתחומי הגבולות של פרשת מסעי, וגבול עולי בבל קטן יותר כמובא בחולין(עמ' ו:)' הרבה כרכים כבשום עולי בבל ולא כבשום עולי מצריים' וכן מובא ברמב"ם (הלכות תרומות פרק א')³⁸.

והנה במור וקציעה קונטרס ישוב ארץ ישראל חוקר בשלשת ארצות קני קניזי וקדמוני מה דינם לעניין ארץ ישראל (היינו בין השאר לעניין ישוב הארץ) ומעלה את המסקנה כי שלשת ארצות אלו אינם בכלל ארץ ישראל הגם שהובטחו לאברהם, ומוסיף שאפילו כביבוש ראשון אינם. ואם נגיד שכבשו אותם מלכי ישראל כיבוש רבים וא"כ צ"ל שהם יסתפחו לארץ ישראל כמבואר ברמב"ם (הלכות תרומות פרק א'), אזי אומר שמלכי ישראל כגון שלמה³⁹, לא כבשו אותה להרחבת הגבולות אלא לצורך מס ולבנות ערים למצור⁴⁰. ומסקנתו כלשונו על אדום "וככה ניבא יחזקאל

³⁸ אנציקלופדיה תלמודית ח"ב ערך ארץ ישראל עמ' רט.

³⁹ נקט שלמה ולא דוד, כי מה שדוד כבש נקרא כיבוש יחיד ואינו כיבוש המספח את הכיבוש לגבולות ארץ ישראל כמבואר ברמב"ם הלכות תרומה פרק א' (וראה בזה לקמן בפנים בחיבורנו תחת הכותרת "דיני כיבוש הארץ"), וא"כ מצד כיבוש דוד לא היה כלל מקום להקשות.

⁴⁰ וע"ד מלחמת דוד בארם צובה ובסביבותיה ושאר חלקי הארץ, כמש"כ רש"י בסוטה מ"ד ע"ב שפירש (בדברי הגמ' "מלחמת בית דוד לרוחה ד"ה רשות"): "ומלחמת בית דוד, שנלחם בארם צובה להוסיפה על ארץ ישראל ובשאר סביבותיה להעלות לו מנחה ומס עובד".

שתהיה שממה מאין יושב עד היום אפילו מאומות העולם ולא נודע מאז והלאה שתהא אדום מיושבת אף כי מישראל ואם ימצא בה ישוב יראה שדינה כחו"ל לכל דבר".⁴¹

ומוסיף בעל הכפתור ופרח לגבי ארץ אדום "דאדום פטורה מתרומות ומעשרות אף מדרבנן ונשתנה דינה משאר הארצות הסמוכות לארץ ישראל כגון עמון מואב וסיחון וסוריא. ובחיוב החוקים אין לאדום זכירה בחז"ל".

וראה גם רמב"ם ריש הלכות תרומות שמחלק את כל העולם לשלשה חלוקות לדין מצוות התלויות בארץ: א"י, סוריה וחו"ל. ואת חו"ל מחלק לשני חלוקות: ארץ מצריים, שנער, עמון ומואב נוהגות בהם המצוות מד"ס ובבאיים.⁴² ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בהם.

ונשאלת השאלה, הרי דוד כבש לא רק את עמון ומואב אלא גם את אדום כמו שנאמר במפורש דברי הימים א (יח, יב) "וְאַבְשִׁי בֶן צְרוּיָהּ הִפָּה אֶת אֲדוֹם בְּגִיא הַמֶּלֶח שְׁמוֹנֶה עָשָׂר אֶלְפִי" "וַיִּשְׂם בְּאֲדוֹם נְצִיבִים וַיְהִי כָל אֲדוֹם עֲבָדִים לְדָוִד וַיֹּשְׁעֵהוּ אֶת דָּוִד בְּכָל אֲשֶׁר הָלַךְ". ומדוע לא מנה הרמב"ם את ארץ אדום יחד עם עמון ומואב?

⁴¹ וראה שו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן קכו.

⁴² דוד כבש מקומות אלו קודם שסיים את הכיבוש בארץ ואז נקרא כיבושו כיבוש יחיד לכן מה"ת לא נסתפחו לא"י, כפי שיתבאר לקמן בפנים בחיבורנו תחת הכותרת "דיני כיבוש הארץ".

הרדב"ז עומד על מבוכה זו ומתרץ שבארץ אדום לא נתיישבו שם ישראל לכן לא הזכירו אותה⁴³, ולפיכך נראה שאפילו נתיישבו בהם ישראל אינו נוהג בהם תרומות ומעשרות.

והרש"ש⁴⁴ תי' דכאן גרע, היינו דכיון דכתבה תורה שרק לעת"ל יכבשו את אדום⁴⁵ מכלל דהשתא אין לכובשה ולכן גרע מחו"ל ולא חל עלי' דיני כיבוש. כלומר, כיון שאסור לכבשה, ע"כ שכיבוש שלמה לא היה כיבוש בשביל להתיישב בה. ועל דרך מה שביאר המור וקציעה לגבי כיבוש שלמה באדום, שלא כבשה להרחבה אלא למס ומצור.

וכך גם ביאר בשו"ת תשובות והנהגות⁴⁶, שגם בימי שלמה שהיה כיבוש לפי ההלכה, מ"מ כיון שאמרה תורה⁴⁷ "אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר"⁴⁸, הרי איכא אזהרה מיוחדת שאין לנו רשות לרשת ארץ אדום ולספחו לארץ ישראל בשום אופן, ומ"מ משועבדים היו למס לישראל. [וחידוש מצאתי בסוף "מצות ל"ת לרמב"ן" דכתב הרמב"ן דכיון שסנחריב בלבל האומות מותר לנו עם מלך המשיח לספח ארץ אדום לנו ע"ש, ועיין ברמב"ן על התורה דברים כ"ג, ה"].

⁴³ ראה מלבי"ם במדבר פרק כד: דוד כבש את אדום והיו לו עבדים, ובכ"ז לא לקח את ארצם שנקרא בשם הר שעיר שארץ קני קנזי וקדמוני לא יקחו ישראל עד ימות המשיח.

⁴⁴ במס' בבא בתרא דף נו

⁴⁵ ראה הע' 48.

⁴⁶ תשובות והנהגות כרך ד סימן קטז.

⁴⁷ דברים ב, ה.

⁴⁸ וראה פרש"י: "עד מדרך כף רגל" - אפילו מדרך כף רגל, כלומר אפילו דריסת הרגל איני מרשה לכם לעבור בארצם שלא ברשות. ומדרשי אגדה, עד שיבוא יום דריסת כף רגל על הר הזיתים שנאמר (זכריה יד, ד) ועמדו רגליו וגו'. "ירושה לעשו" - מאברהם, עשרה עממים נתתי לו, שבעה לכם וקיני וקנזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחד מהם [שעיר - אדום] לעשו והשתיים לבני לוט.

והנה הרמב"ם⁴⁹ פסק שאין סומכים זקנים בחוצה לארץ רק בארץ ישראל. ואיזה גבולות הם המגדירים את ארץ ישראל לדין זה, פוסק הרמב"ם שהם גבולות עולי מצריים.

ומעיר על כך הרדב"ז שאע"פ שלא החזיקו בה עולי בבל ואינה כא"י לענין תרומות ומעשרות ולקצת דברים, אבל לענין סמיכת זקנים דינה כא"י. וכן לענין הדר בא"י, ולענין הנקבר בה, ולשאר קדושת ארץ ישראל - דינם כא"י.

מכאן יוצא לנו שדעת הרדב"ז בהרמב"ם היא שאפשר לקיים מצוות ישוב הארץ⁵⁰ רק בגבולות שכבשוה עולי מצריים⁵¹ ושהם בתוך המיצרים של גבולות מסעי⁵².

הרמב"ן (בהשמטות לחידושיו למסכת גיטין⁵³) דן האם עבו דינה כארץ ישראל, דמצד א' הרי עבו לא הוחזקה על ידי עולי בבל וממילא קדושתה נפקעה כדין כיבוש עולי מצרים, ומצד שני ראינו שהגמרא בכתובות⁵⁴ מאריכה בשבח הקדושה שבקרקע ארץ ישראל ומביאה סיפור על עבו שחכמי הגמרא היו מנשקים את אדמתה, אלמא קדושה? ומתרץ שלדינים מסוימים דינה כחו"ל (דיני גיטין שאינם בקיאים לשמה) ואילו בקדושתה עומדת לענין ישיבתה ודירתה מצד כיבוש עולי מצריים. וכן כתב הריטב"א בגמרא שם.

⁴⁹ ספר שופטים הלכות סנהדרין פרק ד הלכה ו.

⁵⁰ וכן מש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ט - י"ב.

⁵¹ אפי' אם לא כבשוה עולי בבל.

⁵² וכן דעת הכפתור ופרח (וכפי שציין הרדב"ז).

⁵³ דף ב, א.

⁵⁴ דף קיב, א.

יוצא לנו שהרמב"ן סובר שישנם מקומות בארץ ישראל שאינם נכללים בחזקה של עולי בבל אבל עדיין מקיימים בהם מצוות ישוב הארץ ודירתה, אבל לאידך גיסא ישנה גם הסתייגות שעד גבול עולי מצרים ותו לא⁵⁵.

אולי אפשר למצוא לזה רמז בדרשותיו של הרמב"ן⁵⁶ שמתאר את מעלת ישיבת הארץ, ושם הביטוי השגור הוא 'ארץ כנען', לדוגמא: "לתת לכם את ארץ כנען" - כל זמן שאתם בארץ כנען הייתי לכם לאלוקים". והנה 'ארץ כנען' זהו תיאור דווקא על ארץ ד' עממים כפי שמביא זאת הרמב"ן בעצמו (שמות פרק יג) " והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני - אף על פי שלא מנה אלא חמשה עממין, כל שבעה עמים במשמע שכולם בכלל הכנעני הם, ואחת מן המשפחות הייתה שלא נקרא לה אלא כנעני, לשון רש"י. ובאמת שהם בכלל כנעני שהם בניו כולם (בראשית י, טו - טז), ולכך כשאמר (פסוק יא) והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני, יכלול בו את כולם, וכן אמר הכתוב בכל מקום "ארץ כנען".

⁵⁵ גם לא ארץ קיני קניזי וקדמוני. אמנם בהשגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם (שכחת העשין ד"ה מצוה רביעית שנצטוונו לרשת) מובא המקור למצוות ישוב ארץ ישראל, ושם הרמב"ן מגדיר את הגבולות והמיצרים בציטוט פסוק המדבר על הבטחת הארץ לאברהם (שכולל ארץ קיני קניזי וקדמוני).

אבל קשה מאוד ללמוד על הגבולות כי לפעמים מביא פסוקים המדברים על גבולות פרשת מסעי ולפעמים על ההבטחה לאברהם ואינו ברור אם הפסוקים שמדברים על הבטחת אברהם הם לצורך הגדרת המקום או הדין, לכן נפשוט את הדין ממקום שהרמב"ן מגדיר במפורש את הגבולות. ועצ"ע.

וראה אנציקלופדיה תלמודית כך כה ישיבת ארץ ישראל [טור תרסד] שהבינו שדעת הרמב"ן בגבולות הארץ לקיום מצוות ישוב הארץ כמו שכתבנו בפנים, וז"ל: והמקומות שלא כבשו עולי בבל דינם כחוץ לארץ לענין המצוות התלויות בארץ - מכל מקום בחיבתה ובקדושתה היא עומדת לעניין ישיבתה.

⁵⁶ דרשות לר"ה עמ' רנב.

גם התוספות בגיטין⁵⁷ כתבו במסקנתם שעכו נחשבת כארץ ישראל רק לדיני ישיבת הארץ.

והנה איתא בירושלמי⁵⁸: חד כהן אתא לגבי ר' חנינה, א"ל מהו לצאת לצור לעשות דבר מצוה לחלוץ או לייבם, א"ל אחיו של אותו האיש יצא ברוך המקום שנגפו ואת מבקש לעשות כיוצא בו". היינו שלמסקנת הגמרא אין היתר לצאת לצור. ופירש קרבן העדה מהו לצאת לצור - שהוא ח"ל לעשות דבר מצוה - דכהן אסור לצאת לח"ל דגזרו טומאה על ארץ העמים, וכן פירש השיירי קרבן שם שצור היא חו"ל.

ולכאורה צריך להבין, אם צור היא חו"ל מה הייתה סברת השואל הכהן שמותר לצאת⁵⁹. ומאידך, צלה"ב איך אומרים שצור היא חו"ל הרי היא מגבולות הארץ שהובטחו לאברהם, כפי שפירש רבנו בחיי (בראשית פרק י): "כנען ילד את צידון⁶⁰ בכורו. בכאן ימנה הכתוב עשרה שיצאו מזרע כנען וכולן נתנו לאברהם אבינו במתנת הארץ, הוא שאמר לו בברית בין הבתרים: (בראשית טו, יח - יט) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת".

וכל מקום שנזכר צידון, נזכר צור עימה כמובא בבבא יואל (ד,ד) ובמפרשים שם על אתר⁶¹.

⁵⁷ בדף ב. ד"ה ואשקלון בסופו.

⁵⁸ (וילנא) מסכת מועד קטן פרק ג.

⁵⁹ אולי י"ל שסבר שמצוה מה"ת תדחה טומאה דרבנן.

⁶⁰ צור וצידון הם עיקר הכנענים - היינו, העיקר שיצא מבני כנען בכמות, ראה באריכות בספר אדמת קודש דף מ"ו, ובאנציקלופדיה לגאוגרפיה תלמודית ערך צידון עמ' 352.

⁶¹ וכן הביא באנציקלופדיה לגאוגרפיה תלמודית ערך צידון עמ' 352.

וכן פירש הרמב"ן ומצודת דוד בזכריה (פרק ט) ששם הנביא כורך את צור וצידון ביחד - "גם צור וצידון הנטפלת לה יכנסו בגבול אר"י. וכך גם פירש המלבי"ם (בראשית פרק י) : "וצור וצידון תמצא בגבולי העתיד שנאמר ליחזקאל יכנסו כל אלה המקומות בגבולי הארץ".

אם כן, כיון שצור היא מהארץ שהובטחה לאברהם, הרי שזה כולל גם את צידון, ומהי כוונת הגמרא שצור היא כחו"ל לעניין יציאה מארץ ישראל?

אלא, מסביר בקונטרסי ביאורים על גיטין, שהיה הווה אמינא שהיות שצור נכללת בגבולות אברהם אבינו כפי שהבאנו לעיל יהיה מותר לצאת לשם⁶². אבל המסקנא שיש איסור יציאה מהארץ גם לצור כיון שכעת עדיין לא קיבלוה ישראל⁶³. יוצא שגם לגבולות הארץ המובטחת לאברהם חל שם איסור יציאה מהארץ.

ויש להעיר על דבריו, שבירושלמי שם הוזכר שהשואל היה כהן שרצה לצאת, והיינו שאיסור היציאה הוא מצד האיסור לכהן להטמא, שהרי גזרו טומאה על ארץ העמים (וכמו שפירש הקרבן העדה), אבל מי אמר לנו שדין זה משליך גם על דין ישיבת הארץ ודירתה.

והנה הרמב"ם פסק⁶⁴: "איסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העבו"ם ויחזור לארץ".

⁶² ראה בקונטרסי ביאורים שם עמ' 300 מדוע נקטו דווקא לצאת לדבר מצוה (לחלוץ ולייבם).

⁶³ וראה רש"י בפסחים מב ע"ב ד"ה אמלאה החרבה שכתב: וצור מאדום היא.

⁶⁴ הלכות מלכים פרק ה"ט.

והכסף משנה מביא מקור לדברי הרמב"ם בגמרא בע"ז י"ג ע"א. ושם מדובר על כהן שמותר לו להטמא בחוצה לארץ בשביל ללמוד תורה ולישא אישה. וכן הביא אהלי יאודה וכן המגדל עז והרדב"ז על המקום⁶⁵.

ורואים מכאן שההיתר ליציאת כהן לארץ העמים הוא משמש מקור להלכה שאסור לצאת מארץ ישראל ולשכון בחוצה לארץ גם לישראל⁶⁶.

והנה בטעם איסור יציאה מארץ ישראל, דעת הרמב"ן היא, שאסור משום שכתוב בתורה 'וישבתם בה', וז"ל "שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ היא בעיניך כעובד עבודה זרה שנאמר 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת י"י לאמר לך עבוד אלהים אחרים' וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה".

אם כך יש לנו ראייה לדברינו שבגבולות אברהם אינם מקיימים מצוות ישוב הארץ, שהרי הכתוב 'וישבתם בה' לא נאמר על גבולות אברהם.

וכן שיטת הרמב"ם באיסור יציאה מהארץ כפי שמאריך שם בשבח של מי שדר בארץ לאחר שמביא את הדין הנ"ל⁶⁷.

⁶⁵ וכן ביארו הקונטרס ביאורים והמנחת ירושלים ועוד.

⁶⁶ אהלי יאודה על המקום מסביר באריכות הקשר בין יציאת כהן ליציאת ישראל, היינו איך לומדים שלישראל אסור לצאת מזה שלכהן מותר לצאת, עיי"ש.

⁶⁷ ראה הע' 4 בשם ר"ח פלאגי' שגם הרמב"ם מודה לרמב"ן שזו מצוה מה"ת. ולהעיר שהרמב"ם בהלכות שבת (פ"ו הי"א) הביא את דברי הגמרא בגיטין שהלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה. וכן בהלכות סת"ם פ"ה ה"י) פסק הרמב"ם את דברי הגמ' במנחות (מ"ד ע"א) שהשוכר בית בא"י חייב במזוזה מיד והגמ' ביארה שזהו משום ישוב א"י. ומשמע לכא' מכל זה כר"ח פלאגי'.

והנה שו"ת השאלת דוד⁶⁸ מסתפק בדין זה האם ארץ קיני קניזי וקדמוני חל בו דיני ארץ ישראל אפי' ללא כיבוש או חזקה (דלא כמשנת"ל) ומצדד לכאן ולכאן ונשאר בצ"ע.

לעומתם יש שלמדו מלשון הרמב"ם שבכל גבולותיה, גם הגבולות שהובטחו לאברהם שבזה נכלל ארץ אדום (כפי שהבאנו לעיל), יש מצוות ישוב הארץ, דהנה הרמב"ם כתב⁶⁹: "אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות" וביאר הר"י קורקוס דכוונת הרמב"ם דדוקא לענין המצות התלויות בארץ אינו א"י אבל לענין הדר בה⁷⁰ ולענין הכל מעלין לא"י⁷¹ ולשאר דינין שהוזכרו בגמ' יש בזה קדושת א"י כיון שהוא מהארץ שניתנה לא"א, וכתב שגם הכפתור ופרח דקדק כן ברמב"ם.

אך לעניות דעתי לאחרי שמסתכלים בפנים בכפתור ופרח קצת קשה לרדת לסוף דעתו של מהר"י קורקוס, שהרי בתחילה מאריך הכפתור ופרח בחילוק שבין קדושה ראשונה לקדושה שנייה, ומקדים שכוונתו להסביר שלפעמים קוראים לחלקים בארץ ישראל 'חו"ל' מצד שלא הוחזקו על ידי עולי בבל, ובלשונו - "אף אנו נאמר שקורין לחלקי ארץ ישראל חוצה לארץ מפני שלא נכבשו בשניה",

ומאריך בהוכחות מהתלמוד, ולבסוף מביא את מסקנתו, וז"ל: "העולה בידנו מכל זה שכל מקום שנמצא לרבותינו ז"ל אומרים וקוראים 'חוצה לארץ' לאי זה חלק שיהיה מן הארץ בתוך גבולי אלה מסעי, שרצונם לומר חוצה לארץ של כבוש שני, לא שיהיה דעתם בחוצה לארץ גמור חלילה

⁶⁸ בחידושים לשביעית עמ' טז ד"ה א"ה.

⁶⁹ הל' תרומות פ"א ה"ב.

⁷⁰ שהובא ברמב"ם הל' מלכים ספ"ה.

⁷¹ שהובא ברמב"ם הל' אישות ספ"ג.

כעמון ומואב וסוריא בבל ומצרים וכיוצא בהם, ואם כן כל מה שבתוך גבולי ארץ ישראל הנזכרים באלה מסעי, הכל לכל הפחות קדוש בקדושת ארץ ישראל לכל התועלות המבוקשים ממנה. ולענין חיוב חוקיה יש הפרש". ואז מביא את לשון הרמב"ם "ראה גם ראה כמה דקדק הרב ז"ל במאמרו 'ואינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצות', והוא המכוון ממבוקשנו".

היינו שהכפתור ופרח מדייק ממש"כ הרמב"ם ('הארץ שניתנה לאברהם) אינו נקרא ארץ ישראל' שלא נקט 'נקרא חו"ל', כי אין כוונתו לחוץ לארץ ממש, אלא לשטח שבתוך גבולות מסעי ולא נכלל בכבוש שני, ולא כמו שהבין המהר"י קורקוס (שכל מה שהובטח לא"א אפי' שלא נכבש בכיבוש ראשון (ושני) נחשב א"י לכמה דברים). ואולי זה באמת כוונת מהר"י קורקוס בדבריו "כיון שהוא מהארץ שניתנה לא"א" היינו שבגבולות עולי מצריים שכבשו הם בכלל הארץ שהובטחה לאברהם (אך אין כוונתו לחלקים שהובטחו לא"א ולא היו בכיבוש ראשון).⁷²

⁷² וכך נראה לכאורה גם מסגנון של כמה אחרונים בדיונם לגבי גבולות הארץ, היינו שלפעמים אומרים 'הארץ שהובטחה לאברהם' ומתכוונים לגבולות שנכבשו על ידי עולי מצריים שהם בתוך הארץ שהובטחה לאברהם ונכללים בתוכה, ראה שכך למדו בהפרדס (תשל"ה חוברת ו דף 15) שישנם גבולות שניתנו לאברהם במתנה - גבולות פרשת מסעי ואחר כך כבשו אותם עולי מצריים וישנם גבולות שהובטחו לאברהם - גבולות פרשת דברים יא, כא.

אך צ"ע האם אפשר להעמיס ביאור זה על לשון מהר"י קורקוס. אלא שמאיך הרי ידוע כי אפושי במחלוקת לא מפשינן וצריך כל מעיין לקרב הסברות כל האפשר.

ראה בכלל זה - שו"ת מהרשד"ם חלק אבן העזר סימן קכה, שו"ת דברי ריבית סימן קפד, שו"ת בעי חיי חושן משפט חלק א סימן קצב.

ובספר דרך אמונה⁷³ מקשה על פשטות הבנת לשון מהר"י קורקוס ומסביר כוונתו באופן שונה, ומסקנתו שקיני קנזי וקדמוני פשיטא דבזה"ז אין בו שום קדושת א"י לשום דבר, דאטו יש מצוה בזה"ז לדור באדום ועמון ומואב או בעסיא ואספמיא, ומש"כ רבנו הרמב"ם " (ואינו נקרא א"י) כדי שינהגו בזה כל המצות" כלל בזה כל דיני א"י.

אך לאידך גיסא המשנת יעקב למד כפשוטו בהבנת מהר"י קורקוס .

העולה כמסקנת הדברים עד כה, שלרוב השיטות שהבאנו, אין בחלקה של הערבה וסביבותיה מצוות ישוב הארץ.

זהו הצד הראשון של החקירה האם בגבולות הארץ המובטחת לאברהם ישנה מצוות ישוב הארץ, עכשיו נדון במצוות ישוב הארץ בשטחים שבהם הורחבו הגבולות של פרשת מסעי כפי שהזכרנו בקצרה למעלה.

דיני כיבוש הארץ

הנה עלינו לדון עתה בהגדרת כיבוש הארץ.

ישנם שני מיני כיבוש בהרחבת הגבולות: כיבוש יחיד וכיבוש רבים, כיבוש יחיד אין בכוחו לספח חלקים לארץ ישראל ולהפוך אותם לקדושת הארץ⁷⁴ ממש⁷⁵, ואילו כיבוש רבים יש בכוחו לספח חלקים ולהחיל בהם גדר קדושת הארץ. ומהו כיבוש רבים, בהגדרה זו נחלקו הדעות ונדונו באריכות בראשונים ואחרונים, אין באפשרותנו לפרוס את כל היריעה אודות עניין זה

⁷³ על הרמב"ם שבהע' 69.

⁷⁴ פליגי בזה תנאי בגיטין ח: ר' מאיר סובר כיבוש יחיד שמו כיבוש, ור' יוסי סובר כיבוש יחיד אין שמו כיבוש והלכה כר' יוסי.

⁷⁵ יוצאת מן הכלל סוריא כמ"ש הרמב"ם בהלכות תרומות פרק א שחלים עליה מקצת דינים מדרבנן.

אלא נכתוב בקצרה את השיטות העיקריות כפי שסוכמו בדברי האחרונים והעולה מהם למסקנה לעניינו.

שלוש שיטות עיקריות מהו כיבוש רבים:

שיטת רש"י⁷⁶: כיבוש רבים הוא כאשר כובשים את הארץ לצורך הכלל. אבל כיבוש לצורך הפרט אפילו לצורך מלך כפי שהיה עם דוד שכבש את סוריא לצורכו ועוד שלא על פי הדבור (אורים ותומים) ובלא ששים ריבוא, קרי ליה כיבוש יחיד. היינו שצריך שלשה תנאים לפי רש"י: א. צורך כלל ישראל ב. על פי הדיבור ג. יחד עם שישים ריבוא.

שיטת התוספות⁷⁷: כיבוש דוד היה כיבוש יחיד לפי שלא הייתה עדיין כל א"י כבושה, אבל אחר שכבשו את כל א"י, דריש התם מדכתיב⁷⁸ "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם" וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו ע"י כיבוש יחיד. ומוסיפים התוספות במקום אחר⁷⁹: "נראה, כל שאין לו רשות לכבוש נקרא חו"ל, דכל זמן שלא כבש כל א"י לא היה לו רשות לכבוש חוצה לארץ"⁸⁰. היינו שכביבוש רבים יכול להיות לאחרי שנכבשה כל הארץ בשלמותה, אפילו היחיד כובש אותה.

שיטת הרמב"ם⁸¹, כותב הרמב"ם: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש

⁷⁶ גיטין ח, ב ד"ה כיבוש יחיד, ע"ז כ, ב ד"ה סוריא.

⁷⁷ גיטין דף ח עמוד א ד"ה כיבוש יחיד.

⁷⁸ דברים יא.

⁷⁹ עבודה זרה דף כא עמוד א ד"ה כיבוש יחיד.

⁸⁰ נראה שטעם זה מקביל לטעם הראשון (בתוס' בגיטין).

⁸¹ הלכות תרומות פרק א.

רבים⁸² היינו: מניח לנו הרמב"ם כלל ראשון שצריך שמלך ישראל או נביא יכבשו ומדעת רוב ישראל, וממשיך בהלכה לאחרי זה ומגדיר את הכלל השני על ידי ההסברה מדוע כיבוש דוד לא נקרא כיבוש רבים וז"ל "מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר" היינו שהכלל השני הוא, שצריך לכבוש את כל גבולות הארץ תחילה. רואים מפה שהרמב"ם תפס כשיטת התוספות שצריך לכבוש קודם את כלל הארץ אבל חלק על זה שהכיבוש יכול להתבצע על ידי היחיד אלא חייב להיות על ידי מלך או נביא ומדעת רוב ישראל.

והנה בשו"ת ציץ אליעזר מסיק על פי המובא בכתובים במלכים ב' (ט"ז - ו') ששם מסופר שמלכי ישראל כבשו את אילת (כפי שהזכרנו בקצרה לעיל), שאילת נכבשה בכיבוש רבים. וזה לשונו: "יוצא שצריך להיות לאילת דין ארץ ישראל, כי הרי כבשוה ע"י מלך מדעת רוב ישראל שהרי לשיטת הרמב"ם שמצריך ע"י מלך מדעת רוב ישראל, וגם לשיטת רש"י, הטעם שסוריא הוה כיבוש יחיד מפני שדוד לא כבשה אלא לצרכו" [משא"כ אילת שנכבשה לצורך הכלל].

ולכא' יש לדחות, דהנה לגבי התנאי שצריך שהכיבוש יהיה לצורך רבים, הרי מפורש הבאנו לעיל בשם המור וקציעה ששלמה לא כבש את אדום [כולל אילת] לצורך רבים אלא למס ובלשונו "שלא כבשה להרחבה אלא למס ומצור", וזה עולה בקנה אחד עם דברי הרדב"ז שכתב שבארץ אדום לא נתיישבו שם ישראל לפיכך לא הזכירו אותה בחיוב המצוות, והרי מפורש כתוב במלכים שהן דוד והן שלמה כבשו את אדום ובודאי הרדב"ז ידע זאת, אלא כוונתו שכבשו אבל לא ישבו שם ישראל בפועל, אלא רק

⁸² ראה בשו"ת משפט כהן סימן קמ"ה תיווכו בין דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה הלכה ו המצריך גם בית דין הגדול שיחול על הכיבוש שם של כיבוש רבים.

שכבשו את הגויים שהיו שם לעבדים, כלשון המור וקציעה הנ"ל, וממילא אין זה כיבוש המחיל גדר של כיבוש רבים לשיטת רש"י.

ואפילו אם נניח שבזמן שלמה הייתה כל הארץ המובטחת בגבולות מסעי כבושה (להתיישב בה ולא רק למס, ודלא כמשנ"ל),

[דבר שלא כל כך קל להגיד, שהרי לא מצינו מפורש במקרא עניין הרחבת הגבולות עד גבולי התורה רק במלכים ב (י"ד, כ"ה וכו') ע"י ירבעם זמן מאוחר משלמה.

ובירושלמי⁸³ יש פלוגתא אם כבש ירבעם רק עד היכן שכבש יהושע או שכבש יותר מיהושע, ומשמע שמאן דאמר שלא כבש יותר היינו שכבש כפי הגבולות של יהושע המובאות בספר שופטים].

מ"מ, אפילו אם נאמר כן (שכבר בזמן שלמה הייתה כבושה כל הארץ המובטחת בפר' מסעי), הרי לא מצינו בשום מקום - לא בגמרא ולא בראשונים שנתקדשו מקומות אלו, כפי שמצינו לגבי סוריא (והדומה לה).

ואפשר להוסיף שבנוסף שלא התיישבו באדום בפועל אלא הייתה רק למס, גם לא נתכוונו לקדשה בקדושת א"י, משא"כ סוריא כמובא ברש"י⁸⁴ שדוד נתכוון בכיבושו לקדש את כלהארץ.

[אמנם עדיין צ"ב, דהנה במשנה במס' ידיים⁸⁵ מבואר דלכו"ע אין בעמון ומואב דיני א"י מה"ת ורק הייתה תקנה של נביאים וחכמים לעשר מצד הקריבה

⁸³ חלה פ"ב הלכה א'

⁸⁴ בע"ז כ, ב

⁸⁵ פ"ד מ"ג

לא"י, וכך כתבו הפוסקים. וצ"ב, מדוע לא הורחבו הגבולות באזורים אלו משום קדושת א"י שנכבשו על ידי מלך⁸⁶]

ועוד והוא העיקר שאי אפשר להתעלם מכל הראשונים וביניהם הרמב"ן שהובאו לעיל, שכל הגבולות של אברהם קיני קניזי וקדמוני הם הבטחה רק לימות המשיח, שהמלך המשיח יחזיר אותם, וכפסק דין הרמב"ם הידוע "יקום מלך מבית דוד" שמלך בשר ודם מתחיל את הגאולה, וממילא הוא ירחיב את גבולות ההבטחה של אברהם. וא"כ לא ניתן לספח אותם בזמננו לארץ ישראל ורק מלך המשיח יעשה את זה. וא"כ מובן שהיום אין לאילת דין א"י.

לסיכום : יוצא שהן בגבולות מסעי והן בגבולות הארץ המובטחת לאברהם, רוב השיטות אינם סוברות שניתן לקיים שם מצוות ישוב הארץ.

והנה יש להטעים על פי חסידות מדוע אין עדיין יכולת לקיים מצוות ישוב הארץ באזור הערבה.

מבואר בדא"ח ששני החלוקות של שבעה עממים ושלוש ארצות של קני קניזי וקדמוני בנפש האדם, הם ההפרש בין עבודת בירור המידות לבין בירור המוחין, והגם שגם היום ישנה עבודת המוחין אבל אינם אלא בחי' המוחין השייכים אל המדות.

ומצינו הסבר נפלא בביאורי המשפיע ר' גרונם על התניא בהסבר שבין העבודה של ז' מדות לג' מוחין, קודם כל הוא מקדים ומקשר את השמות של האומות למדריגות:

⁸⁶ שעמון ומואב נכבשו כיבוש גמור ולא כאדום שנכבשה למס, כמש"כ לעיל בפנים.

אדום - כתר, מלשון 'אלופי אדום', אלוף מלשון פלא שהו"ע הכתר.

מואב – חכמה דקליפה, מואב לשון אב היינו חכמה.

עמון – בינה, עמון אותיות 'נועם' - תענוג, והתגלות עתיק בבינה.

ומבאר בעבודה שזה ההבדל בין דקות הרע לבין גסות הרע, במידות יש תוקף הרע בגילוי, שהרי קשה לטעות ולהגיד על רציחה, תאוה, ניאוף וכד' שזה טוב, האדם יודע באמת שזה רע אלא קשה לו לעמוד בתוקף ובלהט של הרגש לדבר, ואם רק ירצה להתבונן בפחיתות שבזה ואיך שאין צריך להתאוות לזה יכול להפטר מזה.

אבל דקות הרע, בעיקר בשכל - שזה חב"ד דקליפה, אינו יודע שזה רע, ולכן קשה להפטר מזה.

הוא נותן דוגמא: יש אדם עובד השם במידת הגבורה דקדושה וכועס על הרע שלו ומדחה אותו, אבל יכול להיות גבורה דקליפה שמדבר רק על הרע של השני וחושב שזה מצד היראת שמים שלו, אבל באמת לא כן אלא הוא מדומה בנפשו, שהרי אם היה כן היה צריך להיות לו אהבה לאלוקות - "אוהבי השם שנאו רע" או שהיה צריך לרגוז על יצרו שלו, אלא מדמה בשכלו שזה מצד יראת שמיים שלו, וזה הו"ע דקות הרע.

כמובן שְהַרְגֵשׁ (לא רגש של אהבה ויראה אלא רגש דק של הרגש מציאותו) נמצא בשני המקרים (גם במקרה של גסות הרע - במידות) אבל במקרה השני הרע נסתר יותר ונעלם והשכל עוזר לו להסתיר את הרע שלו. ודווקא מצד זה שיש לו טעמים לחזק את העניין אזי קשה לו להפטר מזה או בכלל לראות שזה בא מצד הקליפה.

הן אמת שאת הרגש קשה יותר לשנות מאשר את השכל ואת האידיאולוגיה, אך בשביל לשנות משהו צריך האדם לקלוט שהוא לא פועל נכון ושהוא מונח בקליפה, אך פה נקודת התרופה של המידות - הם בגילוי, לא מסתירות כלום, הם צועקות 'אנחנו לא מוסריים ולא בסדר' כאדם גם שמראה את הרע שלו בחוץ וממילא האדם יודע שהוא בבוץ. האם יצליח לצאת, זה כבר תלוי בעבודה ויגיעת נפש ובשר.

אבל בדקות הרע שמגיע מהשכל, האדם חושב שהוא בסדר, כיון שהרע שלו מוסתר, ועוד מתרץ הנהגתו בטעמים של קדושה, ובמילא רק אם יעמוד על עצמו יוכל לתקן. ובאמת יכול להיות שהתיקון יהיה קל יותר אך יכול לחיות עם השקר הזה כל החיים שהרי אצלו זה תנועה בקדושה וכו'.

באמת בחסידות ניתן הכח גם לטעום מעין הבירור של ג' מוחין, כפי שהרבי מאריך בדבר מלכות פרשת לך לך תשנ"ב.

ונסיים בלשונו של הרבי⁸⁷: "הביאור בזה שלעתידי לבוא תכלול ארץ ישראל גם את ארץ שלוש האומות קיני קניזי וקדמוני הוא: שבע האומות של ארץ כנען רומזות לשבע המידות – "הרגשות", ושלוש האומות שבני ישראל יכבשו לעתיד לבוא רומזות לשלושת "כוחות השכל" חכמה בינה דעת.

לגבי הזמן הזה, הציווי הוא להתיישב ולשלוט בארץ שבע האומות - בעבודת ה' היינו, שעתה עיקר העבודה של יהודי היא לשנות ולזכך את שבע המידות שלו. ואילו העבודה הרוחנית בשלושת כוחות השכל היא כדי להשפיע על המידות ובשביל קיום התורה והמצוות, "דע את אלוקי אביך" בשביל "ועבדהו בלב שלם".

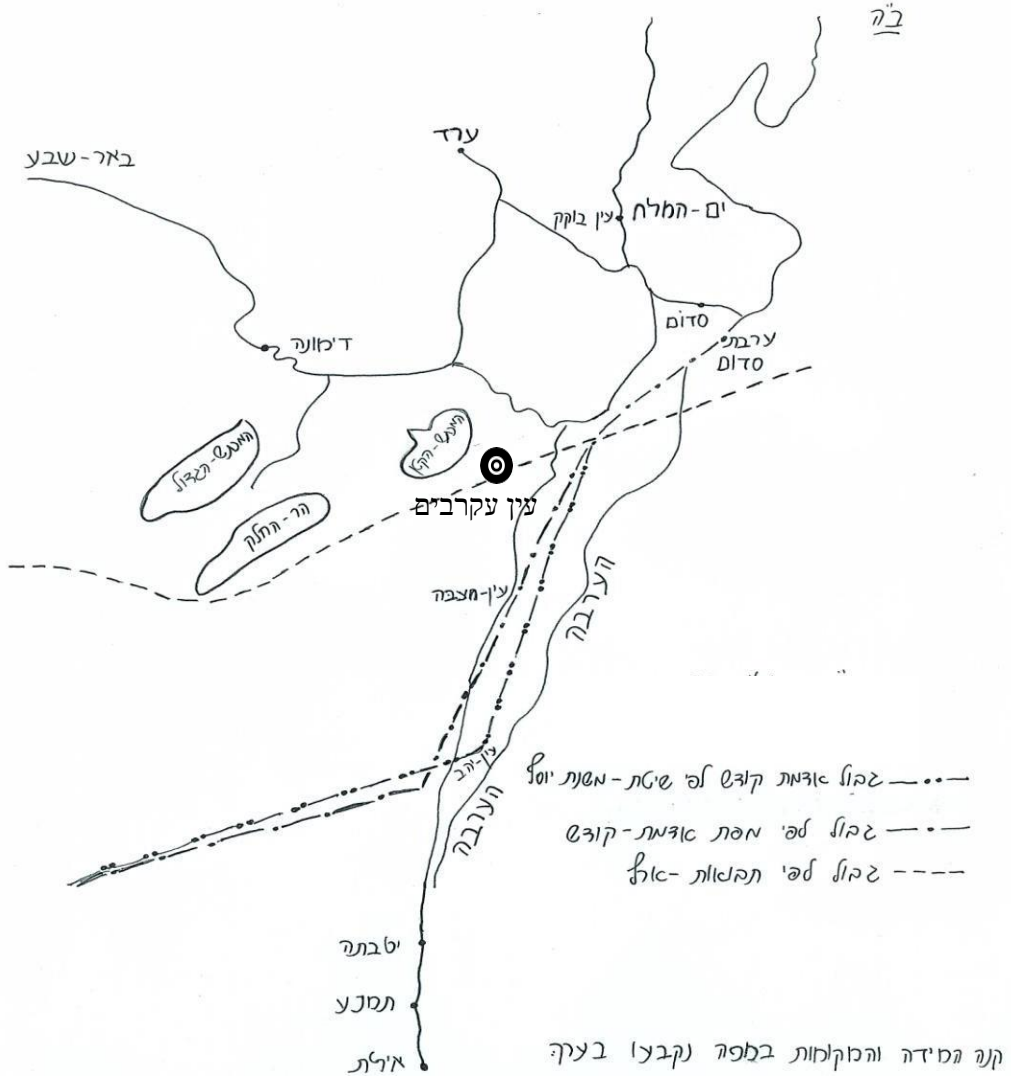
⁸⁷ בשיחת יום ג' דסליחות תש"ן.

אבל לעתיד לבוא כאשר כל ענין עבודת ה' יהיה במלוא שלימותו, הרי בנוסף לכך ששלושת כוחות השכל של הנשמה יהוו כח השפעה על המידות, יהוו הם עצמם גם ובעיקר עבודה כשלעצמה - להתאחד עם אלוקות, על ידי התאחדות מלאה ומושלמת ב"יחוד נפלא" של השכל עם חכמתו יתברך".

ואז יקויים "ירחיב ה' אלקיך את גבולך" ארץ עשר עממים בגאולה האמיתית והשלמה על ידי משיח צדקנו.

קובץ הערות שערי גאולה

נספח: גבולות הארץ לפרשת מסעי ע"פ המפה המופיעה בספר משנת יוסף



ביאור לשון 'בחינה' בפרק ג' בתניא

ר' רועי שיחי' לוגסי

מאנ"ש דקרית גת.

א.

בפרק ג בתניא מובא הלשון 'בחינה' וזלה"ק: והנה, כל **בחינה** ומדרגה משלוש אלו, נפש רוח ונשמה, כלולה מעשר **בחינות**, כנגד עשר **ספירות** עליונות שנשתלשלו מהן. לכאורה צריך ביאור מדוע נקט לשון 'בחינה' בנוגע לנר"נ¹ ואילו מיד בהמשך מביא שהם נשתלשלו מעשר **ספירות**, היינו שבנוגע לעולמות הרוחניים שייך יותר לומר הלשון ספירות² ואילו בנפש היהודי לשון בחינות, וצ"ל מה הביאור בזה. ננסה להסביר כמובן בדרך אפשר כדלקמן³:

ב.

¹ ידוע מה שמובא בשם ר"ש גרונם כי בתניא אין האדמו"ר הזקן מדבר למעלה מהחכמה (ולכן קורא לכל הדרגות העליונות בשם חכמה) ולכן אדה"ז מזכיר בתניא רק בחינות נר"ן ולא בחינות חיה יחידה, כי נשמה היא בחינת חכמה, וחיה יחידה הם למעלה מחכמה.

² עמד על חילוק זה בלקח והליבוב פרק ג' ונראה מדבריו שהיות שיש ריבוי מדרגות בנפש אזי לכן אומרים לשון בחינה. אך עדיין לא מובן הקשר התוכני בין לשון בחינה לריבוי מדרגות. ועוד הרי גם בעולמות הרוחניים ישנם ריבוי מדרגות אזי מה השוני ביניהם ולכן עדיין צריך ביאור לפי עניות דעתי.

³ לשון בחינה מופיע בריבוי מקומות בחסידות אין ספור אך בריבוי הפעמים המדובר הוא לא על התייחסות זו של לשון בחי' המובא בפרק ג בתניא אלא בריבוי המקומות, בפשטות הכוונה לבחינה היינו למדרגה או הסתכלות מסוימת של העניין כמו דרך משל אפשר לתאר אובייקט בכמה אופנים: מלמעלה, מלמטה, מצד ימין וכו' וכל מקום התיאור יכול להיות באופן שונה, מצד אחד זויות האור הנשברת יוצרת צל מסוים או הקימור של האובייקט ובהיקות [-לשון בזהק ואור] שלו וכו' אך פה ננסה להסביר לשון בחינה בהקשר לעניין התכללות הספירות והכוחות בנפש האדם.

לשון בחינה בדרושי רבותינו

ובהקדמה מהו משמעות הלשון בחינה, הנה האדמו"ר הזקן בספר המאמרים הקצרים ד"ה לשון בחינה מבאר, וזלה"ק "ששם בחינה מורה על אופן ההתחלקות, ר"ל שכולם בנושא אחד רק שנושא זה יש בו כמה כוחות אלו במספר, וכמו ענין בחינת הכסף אם אומרים שמחזיק עד"מ ח' בחינת כסף וה' בחינת סיגים והנה אין הכוונה שהם מחולקים ז"מז בחינת כסף לעצמו לח' ובחינת סיגים לעצמו שהרי כולם כלולים ונתערבו כ"כ עד שהם לגוש אחד עד שאין שום חילוק משהו מהגוש שאינו מכלל כסף וסיגים יחד וכך הוא הנמשל ממש ברוחניות שבחינת חכמה כלולה מ"ס עד"מ והם עשרה דברים שונים זמ"ז כנ"ל אבל אין הבדל ביניהם בהתחלקות ממש זמ"ז כי כולם בנושא אחד אלא שנושא זה כלול ויש בו יו"ד כוחות אלו".

וכן מבאר הצמח צדק בהגהות על ספר פרדס רימונים⁴ וז"ל "ענין בחינה יובן למשכיל עפ"י דרוש המילויים שנתבאר אצלינו כי בחי' זו היא ממש ענין המילויים לפמש"ש שהמלוי הוא בחי' התכללות ספירות התחתונות בהעליונות" יעו"ש⁵.

ג.

הרחבת הביאור של הרבי הרש"ב

עד כאן יוצא שלשון 'בחינה' מורה על ענין של התחלקות והתכללות בנושא אחד. והנה בהמשך בשעה שהקדימו⁶ מביא הרבי נ"ע בתוספת ביאור את הלשון 'בחינה' וז"ל: "זהו שהמדרי' דאצי' נק' בשם בחי' כמו בחי' כתר בחי' חכ' כו' ואינו אומר כתר חכ' כו' עשר מדרי' מובדלות ומהם

⁴ נדפס בספר מגדל עז עמ' קכז.

⁵ להעיר משיחת ש"פ נצבים כ"ח אלול תשכ"ד הערה 83, ששם מובא מסה"מ תקס"ב ד"ה להבין ענין נטילת לולב' ביאור שונה ללשון בחינה עיין שם.

⁶ בשעה שהקדימו תרע"ב חלק ב' עמ' תרצא.

הוא ההתחלקות בעולמות הן בעולם התחתון והן בעולמות בי"ע הרוחניים, כמו המלאכים שמחולקים ומובדלים זמ"ז בערכם ומעלתם דהיינו בהשגתם וכמ"ש הרמב"ם ז"ל. אמנם התחלקות זאת - בבי"ע הם בבחי' התחלקות ממש, אך באצי' אינם בבחי' התחלקות ממש, והגם שיש שם ע"ס שהן עשר מדרי' חב"ד חג"ת כו' מ"מ אינם בבחי' התחלקות כו', ולכן נאמר בהם ל" בחי". יוצא אם כך שלשון בחי' מורה על ההתכללות שהיא באופן מעולה יותר מאשר בעולמות בי"ע, שעם היות שיש מדרגות חלוקות הם באחדות גמורה, שזהו בכללות שייך בעולם האצילות.

ד.

מהות האדם – שלמות והתכללות כוחותיו

לעיל למדנו שלשון בחי' נופל בעיקר בעולם האצילות, ואולי יש לומר שיש קשר בין הביאור לשון 'בחינה' פה לבין הלשון 'בחינה' שאדמו"ר הזקן נקט בתניא פרק ג'. ובהקדים, ידוע⁷ שמהות האדם העצמי הוא שלמות שאינו מוגבל במדריגה פרטית, אלא הוא כלול מכל הבחינות מצד שיש בו השראת אאו"ס שלימותא דכולא, ואחד הגדרים בשלמותו מתבטאת בכך שכל ענייניו בהתאחדות ולא סתם התאחדות אלא שלמות ההתאחדות, שעם היות שהוא כלול מתרי"ג כוחות ואברים כל כוחותיו מתכללים ומתאחדים יחד באופן שכל כח ואבר נשלם ע"י שאר האברים והכוחות דוקא וכל אחת לעצמה אינה מציאות כלל.

ה.

נקודת הדמיון בין האדם שלמטה ובין עולם האצילות "אדם העליון"

⁷ ראה כל זה בארוכה ובהרחבת הביאור בספר הערכים חלק ד' ערך אדם מהותו וגדריו.

מצד שלמות ההתכללות

הנה מצד מעלה זו, היינו שלמות ההתכללות כדלעיל, מובן מדוע נקרא האדם 'אדם' משום אדמה לעליון, היינו מצד הדמיון שבין האדם למטה לאדם העליון עולם האצילות, מצד הפשיטות שמאירה בהם (הן באדם למטה והן באדם העליון) וההתאחדות והתכללות שבהם.

והנה הרבי הרי"ץ⁸ מבאר את מעלת ההתכללות באדם העליון היינו עולם האצילות וז"ל: "מציאות ומהות דביטול זה בהספירות הוא מצד התדמותם לאוא"ס המאציל והו"ע ההתכללות בהספי' שמקבלים זמ"ז, ואין שלימות לספי' אחת בלי האחרת ודוקא בהתכללות כולם יחד אז הן בבחי' שלימות, דהתכללות זאת היא מצד העדר מהותם בעצם, דהתכללות זו הרי אינה דומה להתכללות מה שאינם מנגדים זל"ז וסובלים זה את זה, דהתכללות מה שאינם מנגדים וסובלים זא"ז היא מצד הביטול דהיינו ענין החלישות לבד אבל ההתכללותן הזו שיהיו מקבלים זא"ז אין זה מצד החלישות דביטול לבד, כ"א זה הוא מצד דהעדר המהות בעצם, הנה משום זה הוא מקבל ואין לו שלימות כלל בלי 'הזולת' עכ"ל.

וזוהי ממש המעלה של התכללות האדם מצד מהותו העצמית שהבאנו בסעיף ד.

א.

השלמת הביאור בפרק ג' בתניא (בדרך אפשר)

ואולי בזה אפשר להסביר לשון האדמו"ר הזקן בתניא פרק ג' "נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחינות", שבאשר מדבר על נפש היהודי⁹ "אדם" אזי שייך לומר יותר לומר לשון בחינה, היות שהתבאר לעיל שלשון 'בחינה' בא לתאר את שלמות ההתכללות מצד ההתדמות לאוא"ס ב"ה, ונקודה זו היא

⁸ המשך וידבר אלוקים אכה"ד תרצ"ט

⁹ עניין זה שבנפש - היינו שלמות ההתכללות, הוא רק בישראל דווקא דעיקר תואר אדם הוא בישראל דווקא. ד"ה שובה תש"ב פ"ח.

משותפת הן "לאדם העליון" אצילות והן לאדם שלמטה כמובא לעיל, לכן נקט לשון 'בחינה' מצד שלמות התכללות והתאחדות של הכוחות, שזה בא לידי ביטוי דווקא בנפש של היהודי, שכן פרק זה הוא המשך לביאור המעלות של הנפש האלוקית בישראל, ועד שזה מעלה נוספת, מצד הציור בנפש היהודי שגם בציור הפרטי של הכוחות ישנם מעלה. ואילו כאשר ממשיך 'ונשתלשלו מהן' שהכוונה לעולמות העליונים [לאו דווקא לעולם האצי' אלא לעולם העשייה הרוחני עד לעולמנו] נוקט לשון ספירות.

דקדוק בתפילה בר"ה שחל בשבת

ר' יעקב שיחי' לוי
מאנ"ש דקרית גת.

בחוברת 'התקשרות'¹ כתבו שכשר"ה חל להיות בשבת צריך לומר בתפילה ובקידוש (הלילה) 'יום זכרון תרועה'. (ולא כמו ששמע בשו"ע² ובשו"ע רבינו³ שצ"ל רק 'זכרון תרועה').

ונימוקם: א. כך משמע מהסידור. ב. כך כתוב בפרי מגדים⁴. ג. כך שמעו מכמה בעלי תפילות מאנ"ש.

ובמחילה מכבוד תורתם לענ"ד הדברים אינם נכונים.

א. מהטוש"ע משמע להדיא הלכה ברורה שבשבת אומרים רק זכרון תרועה.

דהנה, ז"ל הטוש"ע: אם חל (ר"ה) בחול אומר 'יום תרועה מקרא קודש', ואם חל בשבת אומר 'זכרון תרועה'.

ומשמע שרק בחול אומרים 'יום' ולא בשבת. שהרי אם כוונתו שבשבת אומרים 'יום' זכרון תרועה' הו"ל לומר זאת להדיא, ומזה שכותב 'זכרון תרועה' משמע שרק זאת אומרים.

¹ גליון תנד עמ' 11. וכ"כ בסידור אדה"ז עם ציונים והערות להרלו"צ רסקין עמ' תקי הע' 24.

² סי' תקפ"ב ס"ז.

³ שם ס"ט.

⁴ שם אשל אברהם סק"ד.

ומודגש יותר בלשון המס' סופרים, הביאה הרא"ש (הובא בב"י): ע"פ המס' סופרים 'אינו אומר 'יום תרועה' אלא 'זכרון תרועה', משמע שבשבת לא אומרים 'יום (תרועה)', ולא שרק מוסיפים תיבת 'זכרון'.

(וראה ג"כ במשנ"ב שכתב⁵ אם אמר בחול 'זכרון תרועה' . . וה"ה בשבת אם אמר 'יום תרועה' ג"כ אינו חוזר", משמע שהלשון של שבת הוא רק 'זכרון תרועה').

וע"ד מש"כ בשו"ע שם ס"א 'בעשי"ת אומר המלך הקדוש⁶, ופשוט שהכוונה שבמקום לומר 'האל-הקדוש' אומרים המלך הקדוש ולא שאומרים 'האל-המלך הקדוש'.

וסיבת הדבר שרק בחול תיקנו לומר 'יום (תרועה)', ואילו בשבת לא תיקנו לומר 'יום' אלא רק 'זכרון תרועה', י"ל בפשטות דהנה הלשון 'יום תרועה' (שמשמעו שתוקעים ממש והיינו בחול) מקורו בפס' במדבר כט, א, ואילו הלשון 'זכרון תרועה' (שמשמעו שמזכירים פסוקי שופרות) לקוח מהפס' בויקרא כג, כה⁷, ושם לא נזכר 'יום'^{8,9}.

⁵ בסקי"ט.

⁶ ולשון שו"ע אדה"ז: 'כל השנה אדם מתפלל האל-הקדוש בברכה ג' . . חוץ מי' ימים שבין ר"ה ליוה"כ שבהן צ"ל המלך הקדוש', ובלשון זו מודגש יותר שבעשי"ת לא אומרים 'האל-הקדוש'.

⁷ ושם פירש רש"י: 'זכרון . . פסוקי שופרות' (ומקורו מהגמ' בר"ה לב, א). איברא דכבר כתבו המפרשים (רמב"ן, גו"א) דאינו אלא אסמכתא, כי אמירת הפסוקים היא רק מדרבנן ואילו כוונת התורה שְׁנַזְכֵּר לטובה לפני ה' ע"י התרועה. וע"ד מש"כ (במדבר י, י) 'ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני ה' אלקיכם'. ויל"ע מדוע רש"י שהוא פשש"מ לא פירש כך (עכ"פ כפירוש נוסף), ואולי מפני שהפירוש שמזכירים פסוקי שופרות יותר פשוט בפס' ולכן רש"י פירש כך אף שדרשה זו היא רק אסמכתא.

⁸ ומה שהתורה עצמה לא כתבה תיבת 'יום' בפס' זכרון תרועה, אלא רק בפס' 'יום תרועה', אולי י"ל, דהנה במש"כ התורה 'יום' באה ללמדנו דתוקעין ביום ולא בלילה

ובסגנון אחר: מצינו בתורה שר"ה נקרא 'יום תרועה', אך לא מצינו שנקרא בשם 'יום זכרון תרועה', וא"כ אין לחדש לר"ה שם זה¹⁰.

וראה לשון הגמ' בר"ה כט, ב: 'כתוב אחד אומר 'שבתון זכרון תרועה' וכתוב אחד אומר 'יום תרועה יהיה לכם'. לא קשיא, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת, כאן ביו"ט שחל להיות בחול' עכ"ל הגמרא. אלא שהגמ' דוחה זאת, ומסיקה שזהו דין דרבנן¹¹. אך מ"מ רואים מהגמ' שהלשון 'זכרון תרועה' מתאים לר"ה שחל בשבת, ו'יום תרועה' מתאים לר"ה שחל בחול, ונראה

(שבת קל"א ע"ב), וכתבה זאת דוקא בפס' (יום) תרועה' ששם מדובר על התקיעה עצמה, משא"כ בפס' 'זכרון תרועה' מדובר על הזכירה שְׁנָזָר ע"י התקיעה ולא על התקיעה עצמה (עי' הע' הקודמת).

⁹ ועפ"ז מובן עוד יותר שאם כוונת השו"ע לחדש שבשבת אומרים 'יום זכרון תרועה' למרות שאין זה לשון הפס', הו"ל לומר כן להדיא, ומכיון שלא כתב כך, ודאי שכוונתו שאומרים רק 'זכרון תרועה'.

¹⁰ אלא שמ"מ חז"ל קראו לר"ה בשם 'יום הזכרון', וכתב רש"י (עירובין מ, א) דזהו משום דרחמנא קרייה זכרון דכתיב זכרון תרועה.

אך מ"מ לא מצינו שנתנו לר"ה שם 'יום זכרון תרועה'.

ואולי י"ל, שכיון שהפי' הפשוט ב'זכרון תרועה' הוא שמזכירים פסוקי שופרות (כנ"ל בהע' 7), (ובפרט בתפילה של ר"ה שחל בשבת, שזה שאומרים 'זכרון תרועה', הכוונה להזכרת פסוקי שופרות) לכן לא מתאים כ"כ לומר 'יום זכרון תרועה', כיון שהזכרת פסוקי שופרות אינה מה"ת אלא מדרבנן, וא"כ אין לתת לר"ה שם על דבר שאין חיובו אלא מדרבנן (אלא רק 'יום תרועה' ע"ש התקיעה שהיא מה"ת). משא"כ 'יום הזכרון' מתפרש כיום שהקב"ה זוכר את עם ישראל [והגם ש"ל שזה נעשה ע"י התקיעה, כמ"ש 'זכרון תרועה' (כנ"ל בהע' 7 בשם הרמב"ן)], הרי התקיעה היא מה"ת] ולכן שייך לקרוא לר"ה בשם זה.

ולפי"ז מובן יותר למה אין לומר בר"ה שחל בשבת 'יום זכרון תרועה' אלא 'זכרון תרועה'.

¹¹ ומ"מ י"ל שיש כאן אסמכתא. וכ"כ התו"ת*. כמו בדרשת התו"כ עה"פ (בויקרא כה, ט) 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים' ממשמע שנאמר "ביום הכיפורים" איני יודע שהוא "בעשור לחודש"? . . אלא לומר לך תקיעת עשור לחודש דוחה שבת . . ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת, והביא רש"י עה"ת דרשה זו. וכתב הרא"ם שזו אסמכתא, שהרי הא דאין תוקעין בשופר בשבת הוא מדרבנן.

* שוב הראוני שכן כתב הרבי במכתב כללי ח"י אלול תשמ"ו.

שזהו המקור¹² להלכה שבחול אומרים יום תרועה, ובשבת אומרים זכרון תרועה^{13 14}.

ב. ומש"כ שכך משמע מהסידור, איני יודע מהיכן משמע כן.

שהרי בסידור כמעט בכל המקומות, כשמילה אחת בחצ"ע צריך להחליף את המילה הקודמת (ולא להוסיף למילה הקודמת), לדוגמא: בשמו"ע [בעשי"ת המלך], בבהמ"ז [בשבת רוענו], בלכה דודי [ביו"ט בשמחה] ועוד¹⁵.

ואמנם שאר ההוספות שמוסיפים בתפילת ר"ה שחל בשבת, כגון: 'השבת הזו ואת יום', 'באהבה', 'או"א רצה נא במנוחתנו', 'והנחילנו ה' אלקינו

¹² וראה ג"כ בשער הכולל (פרק מ"ב אות ט') שהעתיק: 'בשבת זכרון תרועה' וציין לגמ' ר"ה כ"ט ע"ב ועוד ספרים. ומזה ג"כ משמע (קצת) שבשבת אומרים רק 'זכרון תרועה'.
¹³ ואף שמצינו בכ"מ שמשלבים בתפילה לשונות של כמה פס' [כגון בברכהמ"ז 'בכל' (שנאמר באברהם) 'מכל' (ביצחק) 'כל' (ביעקב)], אך זה דוקא כשב' הפס' משלימים זא"ז [וכמו בברכהמ"ז ששם אומרים 'כמו שברך את אבותינו אברהם יצחק ויעקב', הרי שמזכירים את כל האבות וע"ז מביאים את הלשונות שנאמרו בכלם], אך כאן הרי לשון הפס' 'זכרון תרועה' מתפרש בר"ה שבשבת, ואין טעם לשלב בו 'יום תרועה' שמתפרש לר"ה שבחול.

ולא דמי למה שנהגים שכשיש ב' נוסחאות בפיוטים, אומרים את שניהם (כגון ובזכות התם יוציא איום / היום. כי מקדישיך בקדושתך / כערכך קידשת) די"ל שאנו רוצים לצאת ידי ב' הנוסחאות, אך בנדו"ד שיש הל' ברורה שבשבת אומרים רק 'זכרון תרועה' אין טעם להוסיף תיבת 'יום'.

¹⁴ ולהעיר ג"כ מלשון הפיוט בר"ה (בחזרת הש"ץ בשחרית): 'יום זה אם יקרה בשבת קודש – זכרון תרועה מקרא קודש. טבעו אם בחול יבואכם. . יום תרועה יהיה לכם'. וזהו ע"פ הגמ' בר"ה הנ"ל.

¹⁵ בחורף: טל ומטר לברכה. בעשי"ת: המלך המשפט, (עושה) השלום. במוסף לג' רגלים: ואת יום טוב, בחוה"מ: ואת יום. שם: ואת מוסף יום. בשבת: ואת מוספי יום השבת וכו'.

באהבה וברצון שבת קדשך וכו', מקדש (השבת ו) ישראל ויום הזכרון¹⁶, הם תוספת ולא החלפה, אבל בכל אלו ברור שאין מה להחליף¹⁷.

[כנראה שזה מקור הטעות, מפני שדימו את התוספת 'זכרון' לשאר ההוספות שמוסיפים בשבת, אבל כיון שמוכח מהמקורות שבשבת אומרים רק 'זכרון תרועה' ולא אומרים 'יום', ודאי שבאן כוונת אדה"ז להחליף].

וממילא אין שום הכרח לומר שאדה"ז חזר בו בסידור ממש"כ בשו"ע (וגם לא כהפוסקים)¹⁸.

ג. ומה שכתבו שכן כתב בפרי מגדים, אכן הפמ"ג כתב את הלשון 'יום זכרון תרועה'. ובהשקפה ראשונה נראה שלדעת הפמ"ג י"ל 'יום זכרון תרועה'.

¹⁶ ועד"ז בג' רגלים שחלו בשבת: 'שבתות למנוחה', 'השבת הזה וביום', 'או"א רצה נא במנוחתנו', 'באהבה וברצון', מקדש (השבת) וישראל והזמנים'. ועוד.

¹⁷ וכן בכל ההוספות שבהע' הקודמת. וכן במה שאומרים בהוצאת ס"ת בשבת: 'גדול אדונינו קדוש (ונורא) שמו'. שבימים נוראים מוסיפים תיבת 'ונורא'. וגם פה ברור שזו הוספה, שהרי אומרים 'ונורא' בוא"ו החיבור וא"כ ע"כ שצ"ל 'קדוש ונורא'.

¹⁸ אפשר שס"ל שאם כוונת אדה"ז הייתה להחליף 'זכרון תרועה' במקום 'יום תרועה', הו"ל לכתוב: 'יום תרועה' ואח"כ: (זכרון תרועה)'. אבל בפשטות י"ל שאדה"ז העדיף לקצר ולהכניס רק תיבה אחת (זכרון) וסמך על המעין שיבין שכוונתו להחליף. וכמו בעשי"ת שלא כתב 'המלך הקדוש' לאחר התיבות 'הא-ל-הקדוש'. אלא כתב תיבת 'המלך' לאחר תיבת 'הא-ל', ואעפ"כ הכוונה שבאה במקום תיבת 'הא-ל' ולא כהוספה עליה.

שוב ראיתי שרק בשחרית לחול כתב כך, אך בשאר התפילות כתב 'המלך הקדוש' לאחר התיבות 'הקל הקדוש'. ועוד ועיקר שבסידור תורה אור כתב כך גם בתפילות החול.

אך למרות זאת י"ל שאין משם הוכחה לנדו"ד, די"ל שבין ששם מיירי בסיום ברכה, לכן בתחילה סיים את הברכה בלשון הרגיל ברוב השנה, ורק אח"כ כתב את הסיום של עשי"ת שהוא מיעוט בשנה.

משא"כ כאן מדובר על אמצע הברכה, וממילא הוכרח להפסיק בתוך הברכה ולהביא את הנוסח של שבת, ולכן י"ל שהעדיף לקצר.

וא"כ אין הכרח לומר שאדה"ז מחדש נוסח שונה שלא הוזכר בפוסקים.

אך כד דייקת שפיר, נראה שכוונתו שונה.

דהנה, הוא לא דן שם אם אומרים בשבת תיבת 'יום' או לא, אלא דן האם בר"ה שחל בשבת אומרים תיבת 'באהבה' או לא.

דהנה נוסח התפילה הוא: 'ותתן לנו . . [באהבה] את יום הזכרון הזה, את יו"ט מקרא קודש הזה, יום תרועה מקרא קודש', וע"ז כתב הפמ"ג שלדעת הלבוש, בר"ה שחל בחול לא אומרים כלל תיבת 'באהבה' - לא ברישא (ותתן לנו [באהבה] את יום הזכרון) ולא בסיפא (יום תרועה [באהבה]), וכשחל בשבת אומרים 'באהבה' ברישא, אך לא אומרים בסיפא. (דאין לומר 'תרועה באהבה', דתרועה מורה על דין ואין אהבה בדין). ולכן אומרים 'ותתן לנו באהבה את יום השבת הזה ויום זכרון תרועה מקרא קודש'.

ולדעת המג"א, (כתב הפמ"ג שנראה ש) בר"ה שחל בחול אומרים 'באהבה' רק ברישא - 'ותתן באהבה יום הזכרון', ולא בסיפא - יום תרועה מקרא קודש'. וכשחל בשבת אומרים 'באהבה' גם בסיפא - 'יום זכרון תרועה באהבה מקרא קודש'.

והנה, המעיין בלבוש יראה שהלבוש לא כתב שבשבת אומרים 'יום זכרון תרועה'. וגם המג"א לא כתב זאת. וא"כ קשה מנ"ל להפמ"ג לחדש נוסח כזה. ועוד שהוא היפך משמעות השו"ע, כנ"ל.

ועוד, שאם דעתו לחדש שאומרים 'יום זכרון תרועה' למה לא כתב זאת להדיא, רק הבליעו בתוך דבריו בנידון אם אומרים 'באהבה'.

ועוד קשה, שהפמ"ג השמיט את התיבות 'את יום הזכרון הזה, את יו"ט מקרא קודש הזה'.

לכן נראה ברור שהפמ"ג קיצר בדבריו, ובמקום לכתוב 'ותתן לנו באהבה את יום השבת הזה ויום הזכרון הזה, את יו"ט מקרא קודש הזה, זכרון תרועה מקרא קודש', כתב 'יום השבת ויום זכרון תרועה מקרא קודש', אך כוונתו כאילו כתב 'יום . . זכרון תרועה'.

ועד"ז במש"כ הפמ"ג בדברי המג"א שבשבת אומרים 'יום זכרון תרועה' י"ל שקיצר וכוונתו שאומרים 'יום השבת הזה ויום הזכרון הזה, את יו"ט מקרא קודש הזה, זכרון תרועה באהבה', וכאילו כתב 'יום . . זכרון תרועה'¹⁹.

ג. ומה ששמעו מבעלי תפילות אינני יודע מי הם. אבל לצערי אני שומע הרבה שיבושים מבעלי תפילות [כנראה שלא מקיימים את ההוראה ללמוד היטב את פירוש המילות ואת הלכות התפילה].

לדוגמא בפיוט וכל מאמינים בפסקה: 'הלן בסתר בצל ש-ד-י' צריך להפסיק קצת אחרי המילה 'בצל' (והכוונה שמיהו 'הלן בסתר בצל' – הוא ש-ד-י [באם לא מפסיקים משתנה המשמעות, דנשמע שהקב"ה לן בצילו של ש-ד-י, והוי כב' רשויות, ח"ו] וכן: 'העליון . ועינו אל יראיו'²⁰).

¹⁹ ואדה"ז בשו"ע כתב שלא אומרים בשבת 'באהבה' בסיפא, וציין למג"א. ומשמע שלמד שהמג"א סובר כלבוש, ודלא כהפמ"ג. אך בסידור כתב שאומרים 'באהבה' בשבת גם בסיפא, ואפשר שחזר בו בהבנת המג"א ולמד כהבנת הפמ"ג.

והטעם שלא סבר כהלבוש שאין לומר 'תרועה באהבה' דתרועה מורה על דין ואין אהבה בדין, אולי י"ל דס"ל דכאן תרועה מורה על פסוקי שופרות ולא על דין (ובפרט ד'אין מזכירין . . שופר של פורענות' (מש' ר"ה פ"ד מ"ו)). או י"ל דאצל הקב"ה שייך גם אהבה בדין, כיון שדיניו של הקב"ה אינם כנקמה, אלא הם טובה לאדם לנקותו מעונותיו. ולהעיר מלשון התפילה 'מלך אוהב צדקה ומשפט'. (אלא שבעשי"ת אומרים רק 'המלך המשפט', ואם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' פסק אדה"ז שלא יחזור, רק שטוב שיתפלל בנדבה). ויש להוסיף, שאדרבה, מצינו שאנו משבחים את ה' שמוחל בדין, וכמו שאומרים בפיוט 'לקל עורך דין' – 'לותיק ועושה חסד ביום דין' וכו'.

²⁰ שבמקום להפסיק לאחר תיבת 'העליון', מפסיקים לאחר תיבת 'ועינו', בכדי להתאים זאת למנגינה. וכן מצוי בכ"מ שמפסיקים בגלל המנגינה במקום שלא צריך להפסיק ומחמת זה משבשים המשמעות.

ואני שמעתי מבעלי תפילות דייקנים שהיו אומרים בשבת 'זכרון תרועה', ולא 'יום זכרון תרועה'.

בתקוה שהענין יתוקן להבא²¹, ואת והב בסופה, והאמת והשלום אהבו.

שוב ראיתי, שבלקוטי מהרי"ח²² כתב בפירוש לא לומר 'יום זכרון תרועה', אלא 'זכרון תרועה'²³.

²¹ ואם בתיקוני טעויות עסקינן, נציין כאן עוד כמה טעויות נפוצות:

א. ב'מזמור לתודה': 'דעו כי ה' הוא אלקים', יש שטועים לומר 'הוא האלקים' [אולי מחמת שיגרת לשון התפילה (לפני שחרית) 'אתה הוא ה' האלקים בשמים ובארץ', 'יכירו וידעו כי אתה הוא האלקים'. ואולי גם בגלל הפס' שאומרים בסוף עלינו לשבח: 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים' (דברים ד, לט). ואולי גם בגלל פס' נוספים שבהם כתוב בה"א הידיעה (כגון הפס' המפורסם שאומרים לפני קריה"ת בשבת ויו"ט ולפני ההקפות בשמח"ת): 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים' (דברים ד, לה) (וכן הפס' המפורסם שמזכירים בנעילה ז' פעמים): 'ה' הוא האלקים' (מלכים-א ח, ס) ועוד פס' כיו"ב (כגון בשמות יח, י. דברים ז, ח)].

ב. בשמו"ע: 'ותחזינה עינינו'. הזיין בסגול, ויש שטועים לאומרה בציירה.

ג. בתהלים: 'קדמו שרים אחר נוגנים' (סח, נו) וכן 'ושרים כחוללים' (פז, ז). שרים בשין ימנית (לשון שירה) ולא בשין שמאלית (לשון שררה).

'ואש נשקה ביעקב' (עח, כא). נשקה בשין שמאלית (לשון היסק ותבערה) ולא בשין ימנית.

ובדרך אגב נצביע על עוד טעות מעניינת בתרגום לשון הגמ':

במס' תענית (כה ע"א) מספרת הגמ' על ר"ח בן דוסא שהיו לו עיזים והיו אנשים שהתלוננו שהעזים אוכלות בשדותיהם, אמר להם רחב"ד אם כדבריכם יאכלום דובים, ואם לא, כל עז תביא דוב בקרניה. ועפ"ז רווח בין האנשים (ובספרי הילדים) שהעזים הביאו דובים. אך רש"י על המקום פירש: 'דובים. וזאבים בשדות'. וברש"י ע"י הגירסא: 'זאבים'. היינו שרש"י מפרש ש'דובי' בארמית הם זאבים (כידוע שבארמית האות ז' מתחלפת לד'). וכך מפורש ברש"י סוטה מט ע"א ד"ה אנשי מעשה. ואכן יותר מסתבר שהעזים הרימו זאבים ולא דובים שהם כבדים מאד (ואף שגם זה שהעזים הרימו זאבים זהו נס, מ"מ זהו נס רק בזה שהעזים ניצחו את הזאבים, משא"כ אם נומר שהרימו דובים, יש כאן נס נוסף שהצליחו להרים דובים כבדים. והרי עדיף שלא לעשות נס שהוא יוצא מדרך הטבע ביותר).

²² בפרק על ערבית לר"ה.

שוב הראוני שנכתב בנושא זה בקובץ הערות וביאורים דתלמידי אהלי תורה²⁴, ומביא שם דיעות שונות בזה. (ומביא שם שהרב מזוז כתב שיש לומר 'יום זכרון תרועה' וביאר שמש"כ בטוש"ע שבשבת אומרים 'זכרון תרועה' זה כהוספה על הנוסח שאומרים בחול. ולענ"ד זה נראה דוחק, דהו"ל לפרש להדיא שאומרים 'יום זכרון תרועה'²⁵).

ולגבי נוסחת הפמ"ג, מביא שם שהפמ"ג בקונטרס 'נועם מגדים' שמוקדש לבירור נוסחאות התפילה, כתב ג"כ 'יום זכרון תרועה'. ולפ"ז צ"ע אם גם שם שייך לומר כמו שכתבנו לעיל, שקיצר בדבריו והשמיט תיבת 'וכו'.²⁶

²³ וציין לעיין בלבוש ובמחזור ויטרי. וערך ספר לקוטי מהרי"ח ציין ג"כ לכל בו, וכן למט"א בסי' תקפ"ב סעי' ט"ו וסי' תקצ"א ס"ג. ואכן לשון המט"א בסי' תקצ"א הוא שבשבת אומר: 'ביום הזכרון הזה זכרון תרועה'.

²⁴ קובץ תתקפו, עמ' 44. מאמרו של הרב ברוך אבערלאנדר. ניתן להוריד מ'אוצר החכמה'.

²⁵ וראה גם לעיל הע' 9.

²⁶ יש להעיר: בספר לקוטי סיפורים (פרלוב) עמ' קטז כתב שאדה"ז אמר: 'קא מכרזי ברקיע הלכה כפמ"ג', וכתב שכך היה מרגלא בלובאוויטש בפי כולם.

אך צ"ע בזה, שהרי מצינו שאדה"ז פסק בשולחנו שלא כהפמ"ג.

לדוגמא: בשו"ע הב"י סי' לב סעיף כו לגבי סת"ם שאם מקצת היו"ד של האלפי"ן או השינו"ן או העיינו"ן לא היו נוגעים בגוף האות ותינוק מכירם – אפשר לתקנם (ואין בזה משום שלא כסדרן). ולדעת הפמ"ג (א"א סקס"ט) זהו דוקא בתנאי שלא ניכר פרידתן להדיא. אך רע"א (בהגהותיו לשו"ע) סובר שמותר לתקן אפי' אם פרידתן ניכר להדיא (אא"כ הם נראים כב' אותיות שאז לא יועיל קריאת תינוק (ראה בה"ל)).

ואדה"ז כתב בשולחנו בסעיף ל' שאות ח' שכתבה ב' זיינו"ן ופרידתה ניכרת להדיא א"א לתקנה (אך כשלא ניכר להדיא אפשר לתקן אפי' אם התינוק קרא ב' זיינו"ן כיון שאינו רגיל בחי"ת עם חטוטרות) ואח"כ כתב במוסגר: 'אבל בצד"י ושינו"ן הולכין אחר קריאת התינוק בין להקל בין להחמיר'. משמע שבצד"י ושינו"ן אפי' אם ניכר פרידתן להדיא מועילה קריאת תינוק להקל.

ואין לומר שכאן מיירי רק כשלא ניכר פרידתן להדיא, שהרי בסתמא קתני. ועוד, שהרי אח"כ מסיים "אא"כ עיינו רואות שהן יו"ד נו"ן . . . אין משגיחין על התינוק", ובאם ס"ל כהפמ"ג הול"ל "אא"כ ניכר פרידתן להדיא' (כמו שהזכיר לפני"כ לגבי חי"ת), אלא ע"כ

אך עכ"פ, גם בקובץ הנ"ל מסיק שבין שמשון אדה"ז בשו"ע משמע שבר"ה שחל בשבת לא אומרים 'יום', ומהסידור אין שום הוכחה הסותרת לזה²⁷, לכן יש לומר רק 'זכרון תרועה'.
שוב שמעתי, שהרב בריון מקרונהייץ הורה שהנוסח הנכון הוא 'זכרון תרועה', אלא שמי שאומר 'יום זכרון תרועה' יש לו על מי לסמוך.

שדוקא כשנראה לב' אותיות לא מהני תימוק, אך לא נראה כב' אותיות, אפי' שניכר פרידתו להדיא מהני תימוק.
וכן נקט הפסק"ת ח"א עמ' רח"צ הע' 300 שאדה"ז סובר כרע"א.
וא"כ צ"ע בפתגם הנ"ל, ואולי י"ל שאדה"ז אמר זאת לגבי דין (או דינים) מסויים ולא שבכל המקומות הל' כפמ"ג, ולפ"ז א"א להוכיח מפתגם זה כלום.
²⁷ ועוד הוסיף שם שמזה שבסידור עם דא"ח מדוייק מופיעה תיבת 'יום' בלי ניקוד, משמע שבא להורות שלפעמים לא אומרים תיבה זו, היינו בר"ה שחל בשבת, עיי"ש.

ביאורים בברייתא בעניין נוי מצוות

ר' יוסף שיחי' לוי

אברך בכולל

איתא בברייתא במסכת שבת¹ 'זה א-לי ואנוהו, התנאה² לפניו במצוות³ 4, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין'.

¹ קל"ג ע"ב.

² יש לדקדק במה שהברייתא נקטה 'התנאה' שזהו לשון מתפעל, דלכאוי' הול"ל בלשון פועל – 'עשה לפניו מצוות נאות' וכיו"ב. ויש לפרש (נוסף על הפירוש הפשוט שצריך לעשות את המצוות נאות, ו"ל גם בדרך הרמז) שכשאדם עושה מצוות, הרי שהמצוות הם אלו שפועלות נוי בהאדם. כמ"ש בתניא שהמצוות הם לבושי הנשמות בג"ע, והרי ידוע שהלבושים גורמים לאדם נוי וכבוד. (וראה ג"כ בבביא יחזקאל פרק ט"ז שממשיל את התורה והמצוות לתכשיטים) וז"ש 'התנאה (אתה תהיה נאה) לפניו (וזה יתגלה כשתהיה לפניו - בג"ע) ב(ע"י)מצוות'.

וי"ל שפירוש זה בברייתא אינו סותר לפי' הפשוט, אלא משלימו - שזה שהמצוות פועלות נוי באדם, זה בעיקר כשהוא עושה אותם כראוי בהידור ונוי מצוה. וראה ג"כ הע' 25 שהידור מצוה מגיע מאהבת ה', והרי דוקא באופן כזה המצוה היא בשלימות ופרחא לעילא (ראה תניא פ"ד: 'כי האהבה היא שורש כל רמ"ח מ"ע . . . ובלעדה אין להן קיום אמיתי', ובכ"מ).

³ היינו שהברייתא מפרשת 'אנוהו' מלשון נוי. ולהוסיף, שגם הלשון 'זה (א-לי ואנוהו)' ו"ל ששייך לנוי, כיון שנוי מצוה הוא דבר הגלוי ונראה לעין שאפשר לומר עליו: 'זה'. או ו"ל שהלשון 'זה' יתפרש על החפץ של המצוה שהוא גלוי ונראה. ו"ל שנקרא 'זה א-לי' כיון שע"י קיום מצוה נמשכת המשכה **אלוקית**, ומבחי' חסדו של הקב"ה, [שם א-ל מורה על בחינת החסד (רש"י שמות ל"ד, ו)] (ראה תניא אגה"ק יו"ד, ובכ"מ), ועל החפץ של המצוה אומרים 'אנוהו' – אעשנו נאה.

(בדא"ג, רש"י עה"ת הביא פירוש: 'אנוהו. לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם'. וי"ל שגם פירוש זה שייך לתיבת 'זה (א-לי ואנוהו)' - שהרי סיפור ודיבור הוא עניין של גילוי, והרי תיבת 'זה' מורה על גילוי).

ויש לבאר כמה דיוקים בלשון הברייתא:

א.

בסדר המצוות שהברייתא מביאה, הנה, בשלמא מה שהקדימה סוכה ללולב⁵, י"ל כיון שמצות סוכה חלה כבר מהלילה ואילו הלולב רק מהבוקר⁶, אך צ"ב מדוע הברייתא הקדימה סוכה ולולב לשופר, דהרי ר"ה הוא לפני סוכות.

⁴ בדרך אגב: אונקלוס פירש (זה א-לי) ואנוהו' - ואבני ליה מקדש. (תרגם מלשון נוח (רש"י עה"ת)). וע"פ הידוע שלכל הפירושים שבאותו פסוק יש קשר ביניהם, יש לבאר הקשר בין פי' האונקלוס לבין פי' המדרש (בברייתא כאן), די"ל שהקשר הוא, שבמיוחד יש להדר את ביהמ"ק שיהיה נאה ביותר. ובלשון הפסוק 'לפאר את בית ה' (עזרא ז, כז), 'לרומם את בית אלקינו' (שם ט, ט) ולרומם את בית אלקינו'. [בלשון העם שגור הלשון 'לפאר ולרומם את בית אלקינו' והוא שילוב של ב' הפס' הנ"ל].

(וראה ג"כ במס' בב"ב ד, ב לגבי ביהמ"ק שבנה הורדוס שמי שלא ראה בנין זה לא ראה בנין נאה מימיו. ובהמשך הגמ' שם מבואר שחכמים אמרו לו שישאירו בלי ציפוי זהב, כדי שיראה כגלי הים וכך יפה יותר).

וי"ל עוד: ע"פ דברי הרבי שע"י הידור מצוה - כגון נוי מצוה - מקרבים את הגאולה ובניין ביהמ"ק (ראה שיחת תזו"מ התנש"א: 'כדי לפעול התגלות וביאת משיח . . להוסיף בקיום המצוות בהידור').

⁵ ולהעיר, שהרי"ף בסוכה (פ"ג בסוף דבריו על משנת הדס הגזול) העתיק לשון הברייתא דשבת, ושם העתיק 'בלולב נאה, בסוכה נאה'. וי"ל הטעם שהקדים לולב לסוכה, כיון ששם הביא ברייתא זו בקשר לנוי הלולב – שצריך אגד.

בדרך אגב: לדעת ר' יהודה (בסוכה יא ע"ב)) לולב צריך אגד מה"ת (דיליף בג"ש מולקחתם) ולא מצד נוי מצוה, ולדעתו הוי לעיבובא.

והנה למעשה נוהגים לאגוד את הלולב במינו דוקא ולא בדבר אחר (כגון זהב, אף שהוא נאה יותר), ואולי י"ל שזה כדי לצאת גם כדעת ר"י שס"ל שלולב צריך אגד ולכן אם אגד במין אחר יש בזה בל תוסיף (כדאיתא בסוכה לו ע"ב).

או אולי אפ"ל (גם) שזהו ע"פ דברי המדרש (ויק"ר פ"ל פי"ב) שד' המינים רומזים לד' סוגים בישראל ויוקשרו כולם אגודה אחת והם מכפרים אלו על אלו (וגם בחסידות מאריכים בעניין האחדות של ד' המינים). ועפ"ז מובן שאין להוסיף מין אחר בתוך עמ"י.

⁶ ש(גם) מטעם זה החג נקרא 'חג הסוכות' ולא 'חג ד' מינים'. ראה לקו"ש ח"ב שיחה לחה"ס.

ויש לבאר בכמה אופנים, בדרך אפשר עב"פ:

א. הברייתא הקדימה סוכה (ולולב⁷) לשופר, מפני שענין הנוי בסוכה, יש בו חשיבות יתירה, שא"ז רק מצד הדין הכללי של 'זה א-לי ואנוהו', אלא גם מצד מצות סוכה עצמה. דהנה מצות סוכה היא 'תשבו כעין תדורו' היינו ש(בחה"ס) הסוכה תהיה כמו בית⁸ ו⁹. והנה, חז"ל אמרו¹⁰ 'דירה נאה מרחיבה דעתו של אדם', א"כ מובן שכאשר הסוכה היא נאה היא דירה טובה יותר, וא"כ מקיים 'תשבו כעין תדורו' באופן טוב יותר¹¹. משא"כ בשופר לא שייך עניין זה.

⁷ שבא בחג הסוכות, ולכן הביאתו עם סוכה, אף שהטעמים דלקמן בפנים להקדים סוכה לשופר אינם מהוים סיבה להקדים לולב לשופר.

⁸ ראה שוע"ר סי' תרל"ט ס"א.

⁹ בדרך אגב: במצות סוכה יש לכאול ב' עניינים הפכיים: מצד אחד סוכה צ"ל דירת עראי (ולכן למעלה מכל אמה פסולה, כי בגובה כזה מוכרח לעשות לה דפנות חזקות). ומאידך צ"ל 'תשבו כעין תדורו' - שיעשנה כמו בית קבוע.

וי"ל הביאור בזה בפנימיות העניינים: הסוכה מלמדת את האדם שגם ביתו הקבוע, אינו אלא עראי, כי כל המטרה של הבית הגשמי הוא להיותו אמצעי שע"י יוכל לקיים תומ"צ. [וכידוע הסיפור שהובא בלקו"ש ח"א פר' וישלח מהמגיד ממעריטש שהתבטא 'בבית שונה הדבר', אך אנו נמצאים בדרך. (ובלקו"ש שם מובא סיפור זה בקשר לביאור בפס' 'ולמקנה עשה סכות' - שלעניינים הגשמיים עשה סכות - דירת עראי)].

וי"ל שזה מתבטא בכך שדפנות הסוכה יכולים להיות דירת קבע **בפועל**, שהרי סוכה העשויה ממחיצות של ברזל כשרה, רק שצריך שיהיו דירת קבע **בכח**, היינו שיהיו בגובה כזה שאפשר יהיה לעשותם דפנות קלושות. וזה בא ללמד האדם שהגם שבפועל יש לו בית קבע, מ"מ צריך להיות מונח אצלו - בבחינת 'בכח', שלא זהו ביתו הקבוע, אלא הבית הרוחני - קיום תומ"צ. וראה ג"כ בהיום יום ט' ניסן: (תרגום) 'לא בתים וממון הם העושר היהודי. העושר היהודי הנצחי הוא שאנו יהודים השומרים תומ"צ' וכו'.

שוב ראיתי שברשימות ח"ג עמ' 178 כתב בזה באופ"א קצת.

¹⁰ ברכות נז, ב.

¹¹ בדרך אגב: מנהג חב"ד הוא שלא מוסיפים קישוטים לסוכה, אלא מסתפקים בנוי של הסוכה עצמה. הרבי הריי"ץ לא ביאר טעם לזה, אך הרבי ביאר בשיחת שמח"ת תש"ל אותיות כט, ל שהטעם הוא שהסוכה עצמה היא מצות ה' ויש בה קדושה (בדוגמת קדושת

ב. עוד י"ל: הקדימה סוכה לשופר, כיון שהסוכה גדולה הרבה מהשופר וממילא ניתן וראוי לנאותה בריבוי נוי - במינים שונים (וגם כמות גדולה מאותו מין) וכדמצינו בגמ' (בבביתא)¹² 'סיככה כהלכתה'¹³ ועיטרה בקרמין

קרנן) וא"כ לא שייך שדבר צדדי כגון פרי או בגד שהוא חולין ואין בו קדושה יתפוס מקום ביחס לסוכה. ואינו דומה לנוי הס"ת שהקלף והכתב יהיו נאים כי ע"ז גורמים שהס"ת עצמו יהיה נאה יותר. וגם המעיל של הס"ת, כיון שהמעיל מכסה את הס"ת שלא יהיה ערום, ה"ה כחלק מהס"ת ולכן כשהמעיל נאה זה מוסיף נוי בס"ת עצמו.

ומה שבזמן הגמ' נהגו לנאות את הסוכה בדברים חיצוניים ואף אמוראים נהגו בזה, מבאר הרבי (שם אות לב) שאצלם, היה מורגש שהפרי או הבגד אין להם תפיסת מקום מצ"ע אלא נתבטלו לגמרי לסוכה ונעשו חלק מהסוכה, כך שזהו נוי שהוא חלק מהמצוה, כהנוי של הס"ת. אמנם מי שאצלו הנוי של הפרי תופס מקום מצ"ע, לא מתאים שיניחו כנוי סוכה.

ויל"ע לפ"ז למה רבותינו נשיאנו לא נהגו בנוי סוכה, הרי פשוט שגם הם היו בדרגת האמוראים שהנוי לא תפס אצלם כלל מקום. וצ"ע.

ועד"ז יל"ע, דהנה לע"ל שיתקיים בכל ישראל 'מלאה הארץ דעה את ה'" ו'כל המענדנים יהיו מצויים (חשובים) כעפר' שהנוי לא יתפוס מקום מצ"ע, א"כ לכא' כל אדם יוכל לנאות את הסוכה. וצ"ע.

כמו"כ יל"ע בהטעם שגם בחב"ד נוהגים לקשט את הס"ת בכתר (ורמונים). וצ"ל שכיון שס"ת הוא בדוגמת מלך, הרי שהכתר הוא חלק ממנו, ובדוגמת המעיל של הס"ת. (ועד"ז הרמונים הם בדוגמת קשוטי המלך). ועצ"ע.

כמו"כ יל"ע לגבי שופר האם למנהג חב"ד יש להמנע מלנאותו בציפוי זהב וכד', דמצד א' הזהב הוא דבר צדדי מהשופר, אך מאידך הוא מצפה את השופר וא"כ יש מקום לומר שהוא גורם שהשופר עצמו יהיה יותר נאה. וצ"ע. (ולהעיר שבביהמ"ק היו מצפים השופר בזהב, אך אפשר שבביהמ"ק הזהב לא תפס כלל מקום ביחס לשופר בדוגמת נוי סוכה אצל האמוראים).

ולהעיר שבציצית, מנהג חב"ד שלא לעשות עטרה לט"ג, לא מכסף ואף לא ממשי (רק לתפור מבפנים 'בטנה' כדי שתמיד יהיה הצד של הראש למעלה). ולכא' זהו מהטעם כמו בנוי סוכה שאין מקום להוסיף למצוה דבר צדדי לנוי. ולפ"ז מוכח שגם ציפוי נחשב דבר צדדי. אך יש לדחות, שהטעם שלא עושים עטרה לטלית זהו מפני שלא יראה שעיקר הטלית הוא החלק שעל הראש, כי באמת העיקר הוא מה שעל הגוף. וכ"כ בספר חקרי המנהגים (גור אריה) ח"א ס"ד.

¹² סוכה י ע"א.

¹³ מה שהבביתא מדגישה 'סיככה כהלכתה' ולא נקטה סתם 'עשה סוכה' ועיטרה בו', י"ל פי דברי רב חיסדא (בגמ' שם) (והכי קי"ל) דאם פרס תחת הסכך סדין כדי לנאותה

ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזין, שקדים, אפרסקין ורימונים, פרכילי ענבים ועטרות של שבולין, יונות, שמנים וסלתות¹⁴. משא"כ בשופר לא שייך בו ריבוי של מיני נוי (וגם לא ריבוי בכמות), ואכן בגמ'¹⁵ מצינו רק שופר ש'ציפהו זהב'^{16, 17}.

כשרה, וזהו שהברייתא מדגישה, שכיון שסיככה כהלכתה, אין הסדינין הפרוסים תחת הסכך פוסלים אותו. ולהעיר שאכן הגמ' רצתה להביא לר' חיסדא סיוע מברייתא זו (היינו מעצם הדין שרשאי לקשטה בסדינין, ולא מצד דיוק הלשון 'סיככה כהלכתה', ודחתה שיתכן שמיידי בסדינין מן הצד (ולפ"ז צ"ל שהלשון 'סיככה כהלכתה' אין בו הדגשה מיוחדת). אך להל' קיי"ל כרב חסדא, ולפ"ז אכן י"ל שהברייתא מיידי בסדין מלמעלה ועפ"ז יובן הלשון 'סיככה כהלכתה', כנ"ל).

¹⁴ ונראה לכאול' שהברייתא לא באה רק לכתוב הדין דאסור להסתפק מהן אא"כ התנה, דלפ"ז לא הייתה צריכה להאריך בדוגמאות, אלא נראה שגם באה ללמדנו דוגמאות באיזה דברים ראוי לקשט את הסוכה.

¹⁵ ר"ה כז ע"א.

¹⁶ ויש להוסיף, שציפוי זהב (או כסף) אינו שייך לרוב או עב"פ לכל ישראל, כי אין כל ישראל עשירים. ושייך רק לצפות בעור או ב בד נאה. משא"כ בסוכה יש ריבוי מינים שבהישג יד של כאו"א, כנ"ל בפנים.

ואולי יש להוסיף שבציפוי השופר בזהב יש חשש שמא יצפה במקום הנחת פה או באופן שהציפוי יגרום לשינוי קול השופר שאז השופר נפסל כמ"ש הרמב"ם הל' שופר פ"א ה"ו. ולכן אין להורות לכולם לצפות הזהב בשופר, דלאו כו"ע בקיאים בדין הנ"ל. והגם שבביהמ"ק היו תוקעין בר"ה בשופר שהיה מצופה זהב כמ"ש בר"ה כו, ב (במשנה ובפרש"י), הרי כהנים זרזין הן (שכולם היו בני תורה. רש"י בשבת כ, א) ובקיאין בדינים. ואף שתקיעת שופר אינה מעבודת הכהנים דוקא, אך מסתבר שכל מה שהיו עושים בביהמ"ק היה ע"פ הכהנים ובהשגחתם.

(ולהעיר שהרמב"ם (שם ה"ב) השמיט את זה שהשופר של ביהמ"ק היה מצופה זהב, וצ"ע).

¹⁷ ולהעיר שגם במנהג ישראל רואים יותר שעושים נוי סוכה, משא"כ נוי בשופר לא מצוי כ"כ (דהיינו נוי חיצוני כציפוי זהב או בד נאה וכד'. רק מקפידים שיהא קולו נאה וכד' *).

* ואולי נוי השופר כולל ג"כ שיהיה גדול ולא רק טפח.

ואולי כולל גם שלא יהיה בו נקב אפי' כשסתמו באופן שאינו פוסלו - ראה רמב"ם הל' שופר פ"א ה"ה.

באופ"א קצת י"ל: הקדימה סוכה כיון שהסוכה ניכרת לעין כל היושבים בתוכה¹⁸ וממילא גם הנוי שבה ניכר להם. משא"כ השופר אינו ניכר לכל, שהרי הרבה אנשים יוצאים י"ח מבעל תוקע א' ואינם רואים כלל את השופר¹⁹ וממילא לא את נוי.

ג. עוד אפ"ל, שהקדימה סוכה (ולולב) לשופר, כיון שבד"כ כ"א עושה סוכה (ולולב²⁰) לעצמו²¹, משא"כ שופר, בד"כ יוצאים י"ח מהבעל תוקע ואין כ"א עושה לעצמו שופר.

¹⁸ להעיר ג"כ דרבה (בסוכה ב ע"א) דרש את הפס' 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתו' שאדם צריך לדעת שהוא יושב בסוכה, היינו שצריך שהעין תשלוט בסכך (וס"ל שמתעם זה סוכה למעלה מכ' פסולה) אמנם לא קי"ל הכי.

ולהעיר שמנהג הרבי הוא להביט בסכך בשמברך 'לישב בסוכה'. ולכאז' קשה לומר שזהו כדי לוודא שהסכך לא נפסל, דלפ"ז הו"ל להסתכל בסכך בשעת הכניסה לסוכה, אלא כנראה כדי להדגיש את העניין של הידיעה שיושבים בסוכה.

¹⁹ להעיר גם ממה שנוהגים שהשופר מכוסה עד לזמן התקיעה.

²⁰ ורק בזמנים שהיה קשה להשיג ד' מינים, היו נוהגים לברך על ד' מינים של הקהל. ועוד זאת, שהרי ביום הא' לא יוצאים י"ח בלולב שאול, אלא צריך לקנותו במתנה או במתנה ע"מ להחזיר, א"כ נחשב שעושה לולב לעצמו.

²¹ ראה ג"כ לקו"ש ח"כ עמ' 267 שמצד הענין דתשבו כעין תדורו, רצוי שכ"א יעשה לעצמו סוכה כמו שיש לו דירה משלו.

ואולי י"ל שזהו טעם למנהג חב"ד שהסוכה תהיה בעלת ד' מחיצות, כי עי"ז היא יותר דומה לבית המוקף בכתלים מכל הצדדים, והוי 'כעין תדורו'.

והנה, המקור למנהג חב"ד הנ"ל, כתוב בספר המנהגים שזהו ע"פ שו"ע או"ח תרל, ה בהגה. והנה שם כתב הרמ"א: 'ונהגו עכשיו לעשות מחיצות שלמות [ולא עי"ז לבוד וצורת הפתח] כי אין הכל בקיאות בדין המחיצות (כל בו)'. ועוד כתב 'ומי שאין לו כדי צרכו למחיצות, עדיף אז לעשות ג' מחיצות שלמות מד' שאינן שלמות (מהרי"ל)'.²¹

ולכאז' צ"ע איך משמע מזה שיש עניין בד' מחיצות, הרי הרמ"א כתב רק שעדיף ג' מחיצות שלמות מד' שאינן שלמות, אך לא כתב שעדיף ד' מחיצות מג' מחיצות.

וי"ל, שמלשונו משמע שרק כשאין לו כ"צ למחיצות, 'עדיף אז לעשות ג' שלמות', אך אה"נ שבאם יש לו כ"צ למחיצות, אז ודאי שעדיף שיעשה ד' שלמות.

ובפרט, שלאחר שכבר כתב שנהגו לעשות מחיצות שלמות, מה לו להוסיף שעדיף ג' שלמות מד' שאינן שלמות. אלא ע"כ שיש עניין גם בד' מחיצות, ולכן הו"א שאע"פ

ד. עוד אפ"ל, שהקדימה עשיית סוכה לעשיית שופר, כיון שעשיית סוכה היא גופה מצוה²², משא"כ עשיית שופר היא רק הכשר למצות תקיעת שופר.

(באופ"א אחר קצת: הברייתא הקדימה עשיית סוכה כיון שהיא נאמרה במפורש בתורה: 'חג הסוכות תעשה לך'. משא"כ עשיית שופר לא נאמרה בתורה במפורש²³).

שנהגו לעשות מחיצות שלמות, מ"מ עדיף ד' מחיצות אפי' אינם שלמות מג' שלמות, לכן קמ"ל שעדיף ג' שלמות. אך אה"נ שעדיף ד' שלמות מג' שלמות (וכן ד' שאינן שלמות עדיף מג' שאינן שלמות)*.

[והטעם שמ"מ עדיף ג' שלמות מד' שאינם שלמות, כנראה, שכיון שאין הכל בקיאות בדין המחיצות, החשש שיעשה מחיצות שלא כדיון, הוא לא רק על מחיצה א' (שזה פוסל רק בג' מחיצות) אלא גם על ב' מחיצות (או יותר) (שזה פוסל אפי' בד' מחיצות)]
אלא שעדיין לא נתפרש מהו באמת הטעם שעדיף ד' מחיצות.
ואולי זהו כדי לצאת גם לדעת ר"ש (בסוכה ו ע"ב) דס"ל דבעינן ד' מחיצות (ג' כהלכתן ורביעית אפי' טפח).

או אולי י"ל שהטעם הוא משום דהוי יותר 'כעין תדורו', כנ"ל.
ולפ"ז אפ"ל טעם נוסף לכך שעדיף לעשות מחיצות שלמות (ולא מצד לבוד או צורה פ), דא"ז רק משום שאין הכל בקיאות בדין המחיצות, אלא גם משום דהוי יותר 'כעין תדורו' שכשהמחיצות שלמות באמת זה יותר דומה לבית.
ולהעיר שבהלכות של ר' יצחק גיאות (הובא במ"ב סקכ"ח) כתב 'דלמצוה מן המובחר בעינן שיהיו ג' דפנות הסוכה סתומות מכל רוחותיה'. מבואר שא"ז רק מצד שאין הכל בקיאות, אלא גם שזו מצוה מן המובחר. ואפ"ל שזהו מצד דהוי יותר 'כעין תדורו', כנ"ל.

* ולהעיר שאכן המנהג לעשות ד' דפנות אינו נהוג בשאר הקהילות ישראל, אפי' בין האשכנזים ההולכים לפי פסקי הרמ"א. ואפשר שזהו מפני שלא מבואר ברמ"א להדיא שיש עדיפות לד' מחיצות. ועצ"ע.

²² רק שיש אחריה עשיה נוספת (הישיבה בסוכה). כ"כ כמה אחרונים והוכיחו כן (גם) ממש"כ בסוכה מו, א שהעושה סוכה לעצמו מברך שהחינו, וכן מלשון רש"י במכות ח, א ד"ה השתא: 'אין החטיבה מצוה **אלא עשיית הסוכה**'. ואף כתבו שמקרא מלא הוא 'חג הסוכות תעשה לך' (דברים טז, יג). אמנם החת"ס (שו"ת חת"ס ח"ב ו"ד) סי' רעא בסופו) כתב שכונת הפס' לעשיית החג עצמו ולא לסוכה. וראה ג"כ בלקו"ש חי"ז אחרי שיחה ב הע' 56.

ה. אולי אפ"ל, דכיון ש'ששואלין ודורשין הלכות הרגל' ל' יום קודם הרגל', נמצא שדיני עשיית סוכה יש לדרוש בהם כבר מי"ד אלול²⁴, משא"כ ר"ה אינו רגל ולגביו לא נאמר שדורשין בדיניו כבר ל' יום לפניו, וא"כ אפשר שידרשו בדיניו לאחר שיתחילו לדרוש בדיני סוכה.

ו. (קצת בדרך דרוש): הנה, יש שייכות מיוחדת בין הפסוק 'זה א-לי ואנוהו' לסוכה (ולולב), שהרי פסוק זה נאמר בשירת הים - ביצי"מ, וא"כ זה שייך במיוחד למצות סוכה שהיא זכר לסוכות שה' הושיב את בני"י בהוציאם ממצרים²⁵.

בסגנון אחר קצת: בשירת הים הודו לה' על הצלתם מהמצרים שהייתה גם ע"י עמוד הענן (כמ"ש 'ויסע עמוד הענן' וגו'²⁶) ולכן הפס' 'זה א-לי ואנוהו' שייך במיוחד לסוכה שהיא זכר לענני הכבוד²⁷.

²³ שהרי לא הוזכר בתורה כלל שבר"ה תוקעים בשופר, רק נאמר 'זכרון תרועה' (ויקרא כג, כה), 'יום תרועה' (במדבר כט, א). ולמדו חז"ל שהכוונה לתקיעה בשופר מהפס' שנאמר לגבי יוה"כ דיובל 'והעברת שופר תרועה' (ויקרא כה, ט) כדאיתא בר"ה לג, ב. ²⁴ ונוגע ג"כ להלכה. כגון בפסח - שהיוצא מביתו בתוך ל' יום לפני פסח חל עליו חיוב בדיק"ח מחמת שאז כבר שואלין ודורשין בהל' פסח (שוע"ר סי' תלו ס"א). ובסוכות - שאם עשה סוכה בתוך ל' יום לפני סוכות, אף שלא עשאה לשם חג, א"צ לחדש בה דבר (כך משמע משוע"ר סי' תרלו ס"א).

²⁵ ויש לבאר את הקשר בין דין נוי מצוה ליצי"מ בפנימיות העניינים: דהנה, נוי מצוה בא מכך שהאדם עושה את המצוה מתוך אהבת ה', ולכן הוא מקיים את המצוה לא רק לצאת י"ח, אלא באופן של חיוב המצוה ולכן הוא מייפה את חפץ המצוה. ולכן זה שייך ליצי"מ שאז היה גילוי אהבה של הקב"ה לישראל שהוציאם ממצרים, וממילא זה פעל עליהם כמים הפנים לפנים אהבה אליו (ראה תניא פמ"ו), ובמיוחד בקרי"ס (שהיא גמר יצי"מ) שאז אמרו שירת הים שבה אמרו את הפס' 'זה א-לי ואנוהו'.

²⁶ שמות יד, יט.

²⁷ להעיר שבתנחומא בשלח כתוב שהיו ז' ענני כבוד, והענן שהיה מהלך לפניהם היה הורג את הנחשים והעקרבים. הרי שגם הענן שתפקידו היה להגנה נקרא ענן כבוד, וא"כ י"ל שזה שהסוכה היא זכר לענני הכבוד, הכוונה גם לענן ששמר עליהם מהמצרים.

ועפ"ז י"ל שלכן הקדימה סוכה לשופר.

ז. בדרך דרוש: חג הסוכות הוא זמן שמחה משא"כ ר"ה הוא מהימים הנוראים. ולכן העניין של נוי מצוה שנובע מתנועה של שמחה במצוה שייך יותר בחה"ס (בסוכה ולולב) מאשר בר"ה (בשופר)²⁸.

ועדיין צ"ב מה שהקדימה מצוות אלו לציצית, והרי ציצית נוהגת אצל כל אחד ובכל יום, ותדיר קודם. ואולי אפ"ל שכיון שהברייתא רצתה להקדים סוכה (ולולב), כפי הביאורים דלעיל - ראה בהע'²⁹, לכן הביאה גם שופר שדמו להדדי שהם מצוות שבאים בחגים, ואח"כ הביאה ציצית³⁰.

שוב הראוני שבלקו"ש חי"ח שיחת חוקת ג' מבואר לא כך. אלא היו עננים שהם רק לכבוד, והיו עננים שהיה להם תפקיד להראות להם הדרך ולידע מתי לנסוע ומתי לחנות ולהרוג המזיקין, והסוכה היא זכר רק לענני הכבוד ולא לעננים שהיו לצורך מסויים של עמ"י.

אלא שלכאז' המדרשים שגרסו 'ז' ענני כבוד היו' (נסמנו שם בהע' 42) קוראים גם לענן שהיה מסלק המזיקין בשם ענן כבוד. והביאור בלקו"ש הוא למדרשים שגרסו 'ז' עננים היו' ובפרש"י עה"ת (ולא על הנ"ך, כמ"ש 'ם בהע' 43).

²⁸ וראה ג"כ הע' 17 שרואים זאת גם במנהג ישראל.

²⁹ לביאור הא': דין הנוי שבסוכה הוא גם מצד 'תשבו כעין תדורו' ואינו שייך בציצית.

לביאור הב': הסוכה היא גדולה ויש בה ריבוי נוי שאין בציצית.

ל'אופ"א קצת' בביאור ד' שהקדמת סוכה לשופר היא מצד שעשיית סוכה הוזכרה בתורה ושופר לא הוזכר בתורה, עד"ז י"ל שסוכה הוקדמה לציצית, כיון שסוכה נאמרה בתורה (בספר ויקרא) לפני ציצית (בספר במדבר). ועפ"ז יתורץ גם מה שכתובת ס"ת הוזכרה בסוף - כיון שנאמרה בתורה לאחר ציצית - בספר דברים (לא, יט) - 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת' (והיא גם המצוה האחרונה המוזכרת בתורה כפי שרואים במניין המצוות של ספר החינוך).

לביאור הו': סוכה שייכת ליצי"מ ביותר כמ"ש 'למען ידעו' גו', משא"כ ציצית היא 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי' (במדבר טו, מ) ולא זכר ליצי"מ [אף שגם לה יש קשר ליצי"מ שהרי נאמר בפס' אח"כ 'אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', וראה גם ברש"י שם (בשם ר"מ הדרשן) שכנפות הציצית הם כנגד 'ואשא אתכם על כנפי נשרים',

או י"ל שהקדימה סוכה וכו' לציצית, מפני שציצית אינה חובה, רק שאם יש לו בגד של ד' כנפות חייב להטיל בו ציצית³¹.

ומה שהקדימה מצוות אלו לס"ת, אף שכ"א צריך לכתוב ס"ת³² ויש חובה³³ ללמוד בו כל יום³⁴, י"ל שזהו מפני שרצתה להאריך ולהוסיף בו פרטים: 'וכתוב בו לשמו' וכו' - ולכן כתבתו בסוף.

וד' כנפות כנגד ד' לשונות של גאולה, ותכלת ע"ש שכול בכורות, וח' חוטין כנגד ח' ימים מיצי"מ לשירת הים].

לביאור הד': בחה"ס מודגש ענין השמחה ונוי מצוה ולא בציצית.

אך לאופ"א קצת' בביאור ב' שהקדימה סוכה כי סוכה ניכרת לכל, הרי גם הציצית ניכרת לכל – עב"פ הטלית גדול.

וכן לביאור הג' שסוכה קודמת לשופר כיון שכ"א עושה סוכה לעצמו, א"כ גם ציצית כ"א עושה לעצמו.

וכן לביאור הד' שסוכה קודמת לשופר כיון שעשייתה היא מצוה ולא רק הכשר מצוה, לכאול גם עשיית ציצית הוי מצוה כמ"ש 'ועשו להם ציצית' (במדבר טו, לח) רק שיש אחריה עוד מצוה – הלבישה.

וכן לביאור ה' שסוכה קודמת לשופר כיון שזמן לימוד הלכותיה הוא ל' יום לפני החג, א"כ ציצית שהיא בכל יום, יש להקדימה.

ולביאורים אלו צ"ב בהטעם שהקדימה סוכה וכו' לציצית. ויתבאר לקמן בפנים.

³⁰ וראה לקמן בפנים שמתעם זה כתוב 'ושופר' בוא"ו החיבור, ואילו 'ציצית' כתוב בלי וא"ו החיבור.

³¹ משא"כ סוכה היא חובה. לא מיבעיא שבליה הראשון חייב לאכול כזית פת בסוכה, הרי הוא גם מחוייב לדור בה כמו בביתו, וכמ"ש אדה"ז שבהע" 16.

³² שיש מצוה על כ"א לכתוב ס"ת. אמנם בזה"ז שהס"ת רק מונח בביהכנ"ס לקרוא בו ולא ללמוד בו יוצאים י"ח בקניית ספרי קודש ללמוד בהם, אך בזמן הברייתא המצוה הייתה כפשוטה כיון שכ"א היה כותב ס"ת ללמוד מתוכו. כ"כ הרא"ש בהלכות קטנות ריש הל' ספר תורה. וראה בכ"ז לקו"ש חלק כ"ד שיחה לפ' וילך.

³³ כנ"ל בהערה קודמת מהרא"ש שמצות כתיבת ס"ת בזמנם היא בשביל ללמוד בו, והרי מצות לימוד תורה היא בכל יום. ולהוסיף, שגם בביהכנ"ס קוראים בו באופן תדיר – בימים ב' וה' ובשבת.

³⁴ ראה הע' 24. ולפי חלק מהביאורים דלעיל הדבר מובן:

לביאורים א', ב' וג' יש חידוש בסוכה שאינו בס"ת.

עו"ל: מפני שכתובת ס"ת הוא עסק גדול שאין עושים אותו כל יום³⁵.

והשתא דאתינן להכי, שאף שס"ת מצוותו תדירה, מ"מ כיון שאין עושים אותו כל יום, הוזכר בסוף, אולי אפ"ל שזהו ג"כ הטעם שהברייתא הקדימה סוכה לשופר, כי סוכה בד"כ בונים כל שנה מחדש³⁶, משא"כ שופר אין דרך לעשותו כל שנה מחדש. ועפ"ז יובן ג"כ מה שכתבה ציצית לאחר סוכה, כיון שגם ציצית אין דרך לעשותה כל יום מחדש (אלא שהקדימה שופר לציצית, כיון שרצתה להסמיכו לסוכה ולולב דדמו זל"ז שהם מצוות של החגים, כנ"ל).

וכן לסגנון אחר שבביאור ה', א"ש, שמצוות כתיבת ס"ת הוזכרה בתורה בסוף, כנ"ל בהע' שם. אך לשאר הביאורים, צ"ב.

³⁵ והנה רש"י בסוכה יא ע"ב על דברי הגמ' התנאה לפניו במצות, הביא ג' דוגמאות: סוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאה. והשמיט שופר וס"ת נאה.

ואולי י"ל הטעם לזה, דרש"י רצה להביא בעיקר לולב נאה, כי בגמ' שם איירי לגבי לולב, אך אגב זה הביא גם סוכה ששייכא ללולב. אך כדי להבהיר שדין זה שייך לא רק במצוות של חה"ס אלא גם במצוות אחרות, כתב 'ציצית נאה'. ומה שלא הזכיר 'שופר' שהוזכר בברייתא לפני ציצית, י"ל כמשנ"ת בפנים בביאור הד' - כיון שאין כ"א עושה לעצמו שופר, משא"כ ציצית שכ"א עושה לעצמו. ועפ"ז גם מובן מה שלא הזכיר ס"ת, שהרי בזמנו של רש"י כבר לא הייתה המצוה על כ"א לכתוב ס"ת ממש, רק שיהיה לאדם ספרי קודש שילמד בהם, כנ"ל בהע' 27 מהרא"ש, א"כ לא כ"א היה כותב ס"ת.

³⁶ שאין דרך להשאיר את כל הסוכה משנה לשנה שמא הסכך יתקלקל מהגשמים או מהשמש, ולכן גם מי שמשאיר סוכה משנה לשנה, מניח במשך השנה תקרה אחרת, וכשמגיע החג, מניח את הסכך מחדש.

ב.

מה שנקטה הברייתא 'לולב (נאה)', נראה שהכוונה לא רק ללולב, אלא לכל הד' מינים, שהרי כל הד' מינים צ"ל נאים, ולולב ומיניו קאמר³⁷.

(וכתב תוס'³⁸ שאף שבאתרוג נאמר בתורה להדיא 'פרי עץ הדר', וכן שאר המינים נלמדים מאתרוג³⁹ שצריך בהם הדר⁴⁰ ומדוע צריך ללימוד נוסף מ'זה קלי ואנוהו'. אלא, שהדברים הנכללים בדין 'הדר' הוא לעיכובא (כגון יבש פסול), משא"כ הדברים המוגדרים כנוי מצוה גרידא הם רק לכתחילה ולא לעיכובא⁴¹).

ג.

מש"כ 'ציצית נאה, ס"ת נאה' ולא כתוב 'וציצית, 'וס"ת' בוא"ו החיבור כברישא - 'ולולב', 'ושופר', 'ו"ל, מפני דסוכה, לולב ושופר דמו להדדי שהם מצוות הבאות רק במועדים, משא"כ ציצית וכן ס"ת אינם רק במועדים.

³⁷ וראה לשון הרמב"ם פ"ז מהל' לולב ה"ה: 'וכולן נקראים מצות לולב'. (וראה ג"כ לשון הרמב"ם הל' מע"ש פ"י ה"י): 'הנוטע למצוה כגון שנטע אתרוג ללולב', כלומר אתרוג שכוונתו לקיים בו מצות לולב).

ו"ל שזו גם הכוונה בדברי הגמ' בסוכה לז, ב שמה שמברכים 'על נטילת לולב' דוקא, זה מפני שהלולב גבוה במינו מכל המינים, שי"ל שהכוונה שלכן כל המינים כשהם יחד נקראים 'לולב' הואיל והוא גבוה מהם והם טפלים לו.

³⁸ בסוכה כ"ט ע"א. וע"ש שחולק בזה על רש"י ועי' במפרשים שם מש"כ לבאר בדעת רש"י.

³⁹ כדאיתא בסוכה לא, א דלדעת רבנן ילפינן דין הדר מהאתרוג ללולב בהיקש, ולכן לולב היבש פסול. וכתבו הפוסקים דה"ה לשאר המינים, שהרי גם שאר המינים פסולים כשהם יבשים.

⁴⁰ ומ"מ, מכיון שרק באתרוג נאמר 'הדר' להדיא לכן מנהג ישראל להקפיד על יופיו יותר משאר המינים.

⁴¹ כגון דין אגידת הלולב עם ההדס והערבה שהוא רק לכתחילה וילפינן ליה מזה א-לי ואנוהו (לדעת רבנן בסוכה יא ע"ב).

ומה שלא נקטה 'וס"ת' בוא"ו החיבור, י"ל: כיון שס"ת אינו דומה לציצית, שהרי ציצית היא מלבוש, וס"ת הוא ספר⁴².
(עוד אפ"ל שכיון שס"ת קדושתו גדולה ביותר⁴³, לכן יש לו חשיבות שהזכירו בפ"ע ולא להסמיכו לציצית⁴⁴).
עוי"ל: שהברייתא באה להאריך ולכתוב לגבי ס"ת פרטים נוספים, לכן 'ס"ת' אינו נסמך לציצית.

ד.

מש"כ 'ס"ת נאה', לכאוף זהו הכלל, ואח"כ הברייתא מפרטת כיצד יעשה ס"ת נאה - ע"י שיכתוב בדיו נאה וכו'. או י"ל ש'ס"ת נאה' הכוונה שהקלף⁴⁵ (או הגויל) יהיה נאה.

ה.

מש"כ 'וכתוב בו' לכאוף אין הכוונה שהוא עצמו יכתוב, שהרי בהמשך נאמר 'בלבלר נאה', אלא שכיון ששוכר את הבלבלר שיכתוב לו נחשב כאילו הוא כתבו (ולפ"ז הכוונה שבפועל הבלבלר יכתוב בדיו נאה וכו'). או י"ל שבתחילה מיירי על האדם שכותב בעצמו ואח"כ מיירי כשאינו כותב בעצמו אלא ששוכר לבלר.

⁴² ואכן ברמב"ם הלכות ס"ת באים ביחד עם תפלין ומזוזה מפני שהם דומים זל"ז, שצריך לכתבם על קלף וכד'. ולא עם ציצית שאין בה כתיבה.

⁴³ ראה רמב"ם הל' ס"ת פ"י ה"ב: 'ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול וכו'.

⁴⁴ בפרט שציצית היא מצוה שאינה חובה.

⁴⁵ ראה רש"י בסוטה יז, ב: 'בספר. קלף'.

1.

מש"כ 'וכתוב בו לשמו', צ"ע, הרי כתיבה לשמה הוא מעיקר הדין ואף לעיכובא, ומהו שהברייתא מביאה זאת לעניין 'זה א-לי ואנוהו'? ואולי בדרך אגב נקטה זאת, ועיקר כוונת הברייתא היא 'כתוב בו בדיו נאה'.
(ואולי אפ"ל עוד, דרמז יש כאן, שכשאדם עושה את הנוי של הס"ת, שלא יעשה זאת בשביל להתייאר אלא **לשמו** של הקב"ה⁴⁶).

2.

מש"כ 'דיו . . קולמוס . . לבלר', צ"ב בסדר שנקטה. דלכאו' הסדר הוא הפוך, שבתחילה יש את הבלבר, והוא לוקח את הקולמוס ומטבילו בדיו וכותב. וא"כ הול"ל 'בלבלר אומן, בקולמוס נאה, בדיו נאה'. ולפי הביאור הב' שכתבנו באות ד' שבתחילה מייירי במי שכותב בעצמו א"ש מה שלא הקדימה תיבת 'בלבלר' (ועדיין צ"ע למה הקדימה דיו לקולמוס).
אך לפי הביאור הא' שם צ"ב. ואולי י"ל דבא לומר שהאדם עצמו ששוכר את הבלבר לכתוב לו, לא יסמוך רק ע"ז שהבלבר הוא אומן וא"כ ודאי הוא ידאג לדיו וקולמוס נאה אלא האדם עצמו ידאג הוא לדיו וקולמוס נאים וגם לבלבר.

⁴⁶ וי"ל שזה רמוז גם בלשון הפס': 'זה א-לי ואנוהו', היינו שה'ואנוהו' – הנוי מצוה יהיה לשם א-לי. וי"ל שזה רמוז גם בתחילת לשון הברייתא: התנאה לפניו במצוות - היינו שה'התנאה' תהיה לפניו - לשמו ית'.

⁴⁷ להעיר מהמובא בספרים ש'אתרג' הוא ר"ת 'אל תבואני רגל גאוה' (תהלים לו, יב), שכיון שיש עניין להשיג אתרוג הדור ונאה, מבקשים מהקב"ה שלא יגרום לאדם גאוה. ולהוסיף שגם סיום הפס' הוא ר"ת אתרוג (בסדר אחר): '...גאוה, ויד רשעים אל תנידני'. וי"ל בדרך הצחות: הרישא של הפס' היא הבקשה של האדם שהאתרוג לא יגרום לו לגאוה (וי"ל ש'רגל גאוה' הכוונה לכל גופו ונקט רגל ע"ש שהיא המעמידה את כל הגוף). ואילו הסיפא של הפס' היא הבקשה של האתרוג שהוא לא יגיע ליד של בעל גאוה ואיש רשע, וז"ש: ויד רשעים אל תנידני – לא תנענע אותי לקיים בה מצות אתרוג.

ומה שמקדימה דיו לקולמוס, אולי י"ל כיון שיותר חשוב להקפיד שהדיו יהיה נאה מאשר שהקולמוס, כיון שדיו נאה פועל גם שהכתב יהיה נאה משא"כ הנוי של הקולמוס לא משפיע על נוי הכתב (אא"כ נימא שכוונת הברייתא שהקולמוס יהיה מחודד היטב שהכתב יהיה נאה).

ח.

מש"כ 'וכורכו בשיראין נאים', יל"ע מה שנקט 'וכורכו' בלשון נסתר ולא נקט 'וכרוך אותו' (או 'וכרכהו') בלשון נוכח (ולשון ציווי) כמו ברישא 'וכתוב בו'. ואולי 'כורכו' הוא כמו 'כרכהו' שהוא לשון ציווי. ויותר נ"ל ש'כורכו' הוא בלשון עתיד, אלא שברישא שמיירי על כתיבת הספר, שהיא פעולה חד פעמית, לכן נקט בלשון ציווי. משא"כ כריכת השיראין היא פעולה שעושים כל הזמן – לאחר כל פעם שסוגרים את הס"ת, לכן נקטה בלשון 'וכורכו' בלשון עתיד שמשמע שכל הזמן כורכו. ובפרט: י"ל שבא לומר שבאם השיראין התבלו, יש להחליפם בשיראין נאים, ולכן נקטה 'וכורכו' - גם בעתיד. (משא"כ בדיו לא מצוי כ"כ שהדיו התבלה⁴⁸. ובוודאי שא"ז שייך כלל בקולמוס, דהיינו שאף אם הקולמוס התבלה, אך חידושו לא יפעול שינוי בכתב שכבר נכתב בו).

⁴⁸ ואף אם מתבלה, יותר נאה לכתוב ס"ת אחר מאשר לחדש את הכתב ע"י העברת דיו נוסף, שאז יהיה ניכר שיש כאן כתב ע"ג כתב.

הבדלי לשון ברכת הדלקת נש"ק ונר חנוכה

ר' יוסף שיחי' לוי

אברך בכולל

שאלה: מדוע בברכה על נרות שבת אומרים 'להדליק נר של שבת קודש', ואילו בנ"ח מברכים 'להדליק נר חנוכה', ולא נר של חנוכה?

(כ"ה נוסח אדה"ז וכנוסח הספרדים. ואמנם נוסח האשכנזים (אשכנז וספרד) לומר גם בנ"ח 'נר של חנוכה').

והנה, ע"פ הקבלה, מובא בספרים ש'להדליק נר חנוכה' הוא ר"ת נח"ל, אך עדיין ראוי ליתן טעם גם ע"ד הפשט.

ויש לבאר זה בכמה אופנים:

1. נ"ש מדליקים (לא בשבת עצמה, ח"ו) אלא לפני שבת, ולכן יש צורך להדגיש יותר שהנר הוא של שבת ולא לצורך יום שישי. משא"כ נ"ח מדליקים לכתחילה בשקיעה, שכבר נכנס חנוכה, וא"צ להדגיש כ"כ שזהו נר של חנוכה.

2. ע"י ההדלקה האדם מקבל ע"ע את השבת, וזוהי ההדגשה 'של שבת' - שע"י נר זה באה השבת, משא"כ בחנוכה, אין ההדלקה פועלת את כניסת החג ולכן אין צורך להדגיש שנר זה הוא של חנוכה.

3. כיון שבשבת מסיימים '(שבת) קדש', יכולים לטעות ולחשוב שתיבת 'קדש' מוסבת על תיבת 'נר' - נר (שבת שהוא נר) קודש, ועי"ז יכולים

לטעות שהנר הוא קדוש שאסור להשתמש לאורו. וזה אינו, שהרי מותר להשתמש לאור נר שבת¹ ולכן מוסיפים תיבת 'של', שע"ז ברור שתיבת קודש מוסבת על שבת - נר של שבת קדש². (משא"כ בחנוכה שלא אומרים 'קדש', א"צ להוסיף תיבת 'של').

4. הדלקת נר שבת נועדה בשביל שיהנו לאורו (שלא יכשל בעץ ואבן, וכן לאכול באור) ולכן מדגישים שאף שאנו משתמשים בנר זה, מ"מ זה הוא נר של שבת, משא"כ נר חנוכה אסור להשתמש בו ולכן א"צ להדגיש שהוא של חנוכה.

5. הדלקת נש"ק נתקנה ע"י חכמים לאחר שכבר הייתה קיימת מצות שבת מה"ת, ולכן משייכים את הנר למצוה שכבר הייתה - 'של שבת'. משא"כ בחנוכה, התקנה להדליק נ"ח באה ביחד עם התקנה לקבוע את ימי החנוכה לימי הלל והודאה, ולכן אומרים 'נר חנוכה'.

בסגנון אחר: הלשון 'של שבת' משמעו שהעיקר הוא השבת, והנר טפל לשבת, וזה משום ששבת היא מצוה מה"ת והנר נתקן מד"ס. משא"כ בחנוכה, שהתקנה לחגוג את חג החנוכה והתקנה להדליק בו נר שניהם מתקנת חכמים, ושניהם באותה תקנה, לכן לא אומרים 'של'. שאין כאן עיקר ונספח, אלא שניהם באותה דרגה.

6. 'נר חנוכה' פירושו (לא רק נר של חג החנוכה, אלא) גם נר שנחנך (חנוכת המזבח), והכוונה לנרות המנורה בביהמ"ק שהדליקו החשמונאים

¹ ומה שאסור לקרוא לאור הנר מחשש שמא יטה - זה ענין נוסף על המבואר בפנים, כפשוטו.

² אך טעם זה לא שייך ביו"ט וכן בר"ה ויוהכ"פ, ואעפ"כ מוסיפים תיבת 'של', אך י"ל שכיון שיו"ט דומה לשבת (ששניהם אסורים במלאכה ויש בהם ענייני שמחה), לא חילקו בנוסח של ההדלקה.

שע"ז חנכו את עבודת ביהמ"ק (לאחר ביטול עבודתו ע"י היוונים) ונר חנוכה הוא זכר לנרות המנורה, משא"כ בשבת, הנר הוא רק של שבת (ולא שהנר עצמו שובת).

7. בדרך הצחות י"ל: נר שבת מוטל בעיקר על האשה, ונשים דברניות³, לכן הוסיפו להם לומר תיבה נוספת, משא"כ נ"ח שבד"כ מדליק האיש.

³ אין הכוונה לגנות הנשים, ח"ו, אלא זו תכונה של הנשים מצד טבע בריאתם (וכידוע שאשה היא מספירת המלכות, ומלכות היא דיבור).

ביאור בלשון אדה"ז בהל' שבת (סימן רנג סעי' כ"א)

ר' יוסף שיחי' לוי
אברך בכולל

בגדר מקום שהיס"ב

הקדמה א': דעת המ' דיש בישול אחר בישול בתבשיל לח שנצטנן. ואפי' לא נצטנן לגמרי, רק שאין היס"ב¹. אך הרמ"א² כתב דנהגו להקל שאם לא נצטנן לגמרי, אין בו בישול. ואדה"ז (הביא³ את דעת המ' אך) כתב⁴ שנהגו להקל כרמ"א.

הקדמה ב': הב"י⁵ כתב שזה שאסור בשבת להניח קיתון של מים כנגד המדורה במקום שיכול להגיע ליס"ב (משום דהוי מבשל), הפירוש הוא⁶, שהמים יגיעו ליס"ב. ולא שהיד סולדת במקום זה⁷.

(וזו קולא, כי אפשר שהמקום יס"ב, ואילו המים לא יוכלו להגיע ליס"ב).

וכתב שם הב"י דה"ה לדבר לח שהתבשל כ"צ אלא שהצטנן.

¹ כמ"ש בב"י (עמ' תב): 'ומשמע לי שכל שהיס"ב מקרי רותח'. מבואר שאם אין היס"ב יש בו בישול. וכ"כ המשנ"ב בסי' שי"ח סקב"ד.

² בסי' שי"ח סט"ו.

³ בסי' שי"ח ס"ט.

⁴ שם. ובסעי' כ"ד. ובסי' רנ"ג סי"ט.

⁵ בסי' שי"ח (עמ' תטז) ד"ה וכתב עוד הר"ן.

⁶ כמפורש ברא"ש.

⁷ כפי שמשמע מר' ירוחם.

וכך פסק גם המג"א⁸, שאסור לסמוך בשבת תבשיל צונן אצל התנור במקום שהתבשיל יוכל להגיע ליס"ב. אך מותר לסמוך במקום שהתבשיל לא יגיע ליס"ב. ומשמע שאפי' אם הי"ס במקום, מותר, כיון שהתבשיל לא יגיע ליס"ב.

וכתב שם המג"א, שאם התבשיל לא נצטנן לגמרי, מותר לסמכו, דאין בו משום בישול. והיינו כרמ"א. ואמנם לדעת המ' גם בכה"ג יש בו משום בישול, ולכן אסור להניחו אם יוכל להגיע ליס"ב.

לאחר הקדמות אלו נבוא לבאר דברי אדה"ז בסי' רנ"ג:

אדה"ז מביא בסעי' כ' מח' האם מותר בשבת להניח תבשיל שאין בו משום איסור בישול - היינו תבשיל לח אלא שעדיין היס"ב, או אפי' חם רק קצת, לפי מה שנהגו להקל (כרמ"א). או אפי' צונן לגמרי אלא שהוא דבר יבש - סמוך לכירה שאינה גרופה וקטומה.

לדעה א' מותר (אפי' להניח בתחילה), שאין חשש לחיתוי כשמניח חוץ לכירה (וגם לא מיחזי כמבשל). ולדעה ב' אסור (אפי' להחזיר) (דאף שאין בזה משום איסור בישול, אך אסור מדרבנן) דחיישינן לחיתוי. דאף שבמניח מע"ש לא חיישינן לחיתוי כיון שמניח חוץ לכירה, אך במניח בשבת החמירו יותר וחששו לחיתוי. וכתב אדה"ז: 'והמנהג כסברא הראשונה. ומ"מ במקום שאין שם צורך כ"כ טוב לחוש לדבריהם'⁹.

⁸ בסוף סי' רנ"ט בדיני שהיה והטמנה בקיצור.

⁹ אך המג"א הנ"ל (שבהע' 8) סתם בדעה הא', שמותר לסמוך תבשיל חם אצל כירה שאינה גו"ק. ולא חיישינן לחיתוי.

ובסעיף כ"א כתב אדה"ז שכל המח' היא רק כשמניח¹⁰ התבשיל במקום שהיס"ב. אך אם אין היס"ב, לכו"ע מותר לסמוך שם (אפי' בתחילה).

ומבאר במוסגר מה נחשב מקום שהיס"ב: 'דהיינו שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן היה יכול להתחמם שם כ"כ עד שהיס"ב'.

והיינו, שאדה"ז בא לשלול שלא נפרש כפשוטו שיש לבדוק אם המקום יס"ב, אלא שיש לשער אם התבשיל יגיע ליס"ב. וכדברי הב"י והמג"א הנ"ל (וכמו שציין אדה"ז בעצמו).

אלא שעל זה הוקשה לאדה"ז, דבשלמא בתבשיל צונן¹¹, שייך לומר בו ש(י"א ש)אסור להניחו אם יגיע ליס"ב. אך כאן (לענין חשש חיתוי) הרי מיירי אפי' בתבשיל שהיס"ב, ומה שייך לומר בו שיגיע ליס"ב¹²? ולכן מבאר שמשערים שאם התבשיל היה צונן – שלא הייתה היס"ב, אם היה יכול להגיע ליס"ב, אז אסור להניח (לפי הי"א).

אמנם בקו"א (סק"ד) אדה"ז חזר בו ממש"כ במוסגר, וכתב שכאן שהנידון (אינו מצד בישול, אלא) מצד חשש חיתוי, יש להחמיר ולשער שאם המקום יס"ב, אסור (להי"א), אפי' אם התבשיל לא יוכל להגיע ליס"ב, וכדלקמן.

¹⁰ אדה"ז כתב: 'כשמחזיר'*. ונראה שכתב כן (ולא כתב לסמוך (-בתחילה)) כיון שכאן מדבר על כך שיש אוסרים לסמוך במקום שהיס"ב, והרי הם אוסרים אפי' להחזיר. אך בסיפא - באין היס"ב, כתב שמותר לסמוך (ולא כתב להחזיר) שהרי בזה מותר אפי' לסמוך בתחילה.

* וכן כתב בקו"א סק"ד: 'לענין חזרה בסמיכה. (ולא כתב סמיכה (-בתחילה)).

¹¹ כמו בנידון של הב"י והמג"א – באיסור בישול.

¹² והב"י והמג"א לא דיברו על תבשיל זה. שהרי אין בו איסור בישול ומותר לסמכו. (דס"ל כהדעה הא' שאין חשש חיתוי. כנ"ל בהע' 9).

*

והנה, בהגהות וציונים¹³ כתב לבאר מש"כ אדה"ז במוסגר '(דהיינו שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן היה יכול להתחמם שם כ"כ עד שהיס"ב)', וז"ל: 'כלומר אף אם מדובר בתבשיל שהוא חם קצת משערים בו כאילו היה צונן, והוא שיעור גדול יותר' (כלומר – זו קולא).

ובביאור דברי שלום¹⁴ הוסיף: 'והוא כעין האמור לקמן סעיף הבא (שאם היתה הקדרה צוננת לא היה אפשר להרתיחה)'.
והנה, בהגהות וציונים¹³ כתב לבאר מש"כ אדה"ז במוסגר '(דהיינו שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן היה יכול להתחמם שם כ"כ עד שהיס"ב)', וז"ל: 'כלומר אף אם מדובר בתבשיל שהוא חם קצת משערים בו כאילו היה צונן, והוא שיעור גדול יותר' (כלומר – זו קולא).

ובביאור דברי שלום¹⁴ הוסיף: 'והוא כעין האמור לקמן סעיף הבא (שאם היתה הקדרה צוננת לא היה אפשר להרתיחה)'.
ולכאן הכוונה, שאדה"ז בא לומר שזה שאסור להחזיר (לי"א) למקום שהיס"ב, יש לשער זאת לפי תבשיל צונן, שבמקום שתבשיל צונן לגמרי היה מגיע בו ליס"ב – אסור להחזיר לשם אפי' תבשיל חם קצת. אך מקום שאינו חם כ"כ, שתבשיל צונן לא יוכל להגיע לי"ס, מותר להחזיר לשם תבשיל חם קצת אע"פ שתבשיל זה יוכל להגיע לי"ס.

ותמוה טובא: א. פשוט שאדה"ז במוסגר בא לחדש שלא משערים במקום אלא משערים בתבשיל. וכמו שמבואר מהב"י והמג"א שציין אליהם. (וזה מודגש יותר בב"י שכתב להדיא שלא משערים במקום אלא בתבשיל). ובאמת בקו"א חזר בו וכתב שמשערים במקום, ולכן כתב שצריך למחוק את המוסגר).

ומה הכריחו לבאר שאדה"ז בא לחדש שלא משערים לפי תבשיל חם קצת אלא לפי תבשיל צונן גמור.

¹³ בשו"ע מהדורה חדשה. אות ריז.

¹⁴ להרשד"ב לוין.

ב. בגוף הדברים, שביאר שמותר להחזיר תבשיל חם קצת למקום שיכול להגיע ליס"ב, כיון שבאם התבשיל היה צונן לא יוכל להגיע ליס"ב, אינו מחזור כלל.

שהסברא הפשוטה נותנת שזה לא שייך בכלל במציאות. שבאם המקום אינו כ"כ חם שיוכל לגרום לתבשיל צונן להתחמם ליס"ב, אזי גם לא יוכל לגרום לתבשיל חם קצת להגיע ליס"ב.

וגם את"ל ששייכת מציאות כזו, שנימא שתבשיל חם קצת אינו צריך חום רב בשביל להגיע ליס"ב, ולכן יתכן שיש מקום שהוא חם קצת שיכול להביאו ליס"ב, אך לא יוכל להביא צונן גמור לי"ס.

אזי באמת קשה מה הסברא והמקור לחידוש של אדה"ז (לפי פירושם) שמקילים להחזיר תבשיל חם קצת אף שיגיע ליס"ב, כיון שבאם התבשיל היה צונן לא היה מגיע לי"ס.

דהסברא הפשוטה נותנת שכיון שהתבשיל הזה יגיע לי"ס יש לאסור¹⁵.

וגם אין לזה שום מקור. לא מהב"י ולא מהמג"א.

מהב"י ודאי שלא, שהרי לדידיה תבשיל חם קצת שייך בו בישול וודאי שאסור להחזירו למקום שהיס"ב¹⁶.

¹⁵ ואין להקשות, שלפ"ז יוצא שתבשיל חם קצת יותר חמור מתבשיל צונן גמור. שיהיה מותר להניח צונן גמור במקום שלא יוכל להגיע ליס"ב, וחם קצת יהיה אסור להניחו שם (אם יוכל להגיע ליס"ב). והרי הסברא נותנת להחמיר יותר בצונן גמור. זה אינו, דהסברא להחמיר בצונן גמור, היא שיותר שייך לומר שיש איסור בישול בצונן גמור. אך כאשר דנים מי מתחמם יותר בקל, הרי שדבר חם קצת חמור יותר, שהוא יכול להגיע ליס"ב אף במקום חם קצת (לפי ההבנה הנ"ל. וכבר כתבנו בפנים שמסתבר שאין כזו מציאות).

וגם המג"א שסובר שמותר לסמוך תבשיל חם קצת למקום שיגיע ל"ס, הרי זה לא מפני שמייירי במקום שאינו יכול להביא תבשיל צונן ל"ס. אלא מותר להחזיר אפי' למקום שיכול להביא תבשיל צונן ל"ס. דס"ל שאין בחם קצת איסור בישול, וגם לא חשש לחיתוי (כהדעה הא' כאן).

אך להדעה הב' שחוששת לחיתוי וסוברת שאסור להחזיר למקום שהיס"ב, מסתבר לומר שאם תבשיל זה עצמו יוכל להגיע ל"ס, יהיה אסור להחזירו.

ומה שכתב בדברי שלום שזה כעין מש"כ בסעי' הבא, אינו דומה כלל. דשם החמירו שאפי' תבשיל חם אסור להחזירו בע"ש אלא באופן שמותר להחזירו בשבת. כיון שאם נתיר לו, שמא יבוא להחזיר גם בשבת. וקבעו ששיעור זמן האיסור הוא כל זמן שאם התבשיל היה צונן לא היה מספיק להרתיח. (ליס"ב).

ואין מזה ראייה כלל להקל כאן להחזיר בשבת תבשיל חם קצת למקום שיכול להגיע בו ל"ס, כיון שבאם התבשיל היה צונן לא היה מגיע ל"ס.

ונראה שלשון אדה"ז שכתב כאן 'שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן' הטעתו, שהבין שאדה"ז מתכוון לצונן גמור (ע"פ מש"כ אדה"ז שאם הוא חם קצת דינו כיס"ב ולא כצונן), ומזה משמע שאדה"ז מדבר על חם קצת ועליו כותב '(אם) היה צונן (גמור)!'.

¹⁶ גם יוצא שאדה"ז סתם כאן דלא כהמ'. ואילו בסי' שי"ח הביא את דעתו. אך י"ל שסמך על מש"כ שנהגו להקל.

אך מכח כל מש"כ לעיל מוכח שאדה"ז מדבר כאן על חם שהיס"ב¹⁷, והכי קאמר: שאף שתבשיל זה שמחזיר הוא חם שהיס"ב, אך אם הוא היה צונן שלא הייתה יס"ב, היה יכול להגיע ליס"ב, יש אוסרים להחזירו.

ולכן לדעתי יש לכתוב כך: 'כלומר, לא משערים אם המקום יס"ב, אלא משערים אם התבשיל היה מגיע ליס"ב. (והוא שיעור גדול יותר). ואף אם מדובר בתבשיל שהיס"ב, משערים כאילו היה צונן שאהיס"ב'. ז"א – אף שבתבשיל שהיס"ב, לא שייך לשער שיגיע ליס"ב, וא"כ היה נראה לשער במקום, קמ"ל שמשערים כאילו שהתבשיל לא היה היס"ב, ואומרים שרק אם היה יכול להגיע ליס"ב, אסור (לי"א). (וזו קולא, שהרי שיעור זה גדול יותר מאשר אם נשער שהמקום יס"ב. כי הרי יתכן שהמקום יהא יס"ב, ואילו התבשיל שיהיה מונח שם לא יגיע ליס"ב, כנ"ל).

*

ועתה נבוא לבאר דברי אדה"ז בקו"א סק"ד.

וז"ל שם: 'אף שבב"י ובמג"א מיירי בצונן'.

והיינו שהוקשה לו, שכיון שהב"י והמג"א דיברו על צונן (היינו שאהיס"ב) ובזה אמרו שיש לשער אם התבשיל יגיע ליס"ב (ולא במקום), א"כ מנ"ל לחדש מעצמנו שגם בתבשיל שהוא חם שהיס"ב, יש להקל בו ולשער אם לא היה היס"ב. דשמא אין להמציא שיעור כזה מעצמנו. (וממילא יש להחמיר לשער בו במקום).

¹⁷ ולא על תבשיל חם קצת. דאף שלענין בישול נחשב כיס"ב, אך כאן שהנידון הוא שהתבשיל יגיע ליס"ב, הרי שרק על תבשיל שהיס"ב, צריך לומר את ההגדרה שאם היה צונן היה מגיע ליס"ב. אך על תבשיל חם קצת שאין היס"ב, לא צריך להגדרה זו, אלא ההגדרה היא בפשטות, אם הוא יכול להגיע ליס"ב.

ונראה שגם לפי סברא זו לחלק בין צונן לחם, תבשיל חם קצת אך אין היס"ב, יש לדונו כצונן. ויש לשער בו אם הוא עצמו יגיע ליס"ב ואין לשער ב'אם היה צונן'¹⁸ ¹⁹. וכמשנת"ל שאין סברא לומר שנשער בו באם הוא היה צונן²⁰.

ובציונים לקו"א²¹ ביאר דברי אדה"ז לפי דרכו: 'ומנא לן להקל אף בתבשיל חם קצת מטעם שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן כו'. והיינו שכיון שהב"י והמג"א מיירי בצונן גמור, מנ"ל שיש להקל שאפי' חם קצת מותר להחזיר למקום שיגיע לי"ס, אך באם התבשיל צונן לא היה מגיע לי"ס.

וכבר כתבנו שלא נראה כלל לומר שזו כוונת אדה"ז. דלא מסתבר כלל שתבשיל חם קצת, יהיה מותר לסמכו (לכו"ע) אפי' שיוכל להגיע לי"ס מטעם שאם הוא היה צונן לא היה יכול להגיע ליס"ב.

¹⁸ היינו אפי' את"ל שיתכן שיהיה מקום שיכול לחמם דבר חם קצת לי"ס ואינו יכול לחמם צונן לי"ס. וכ"ש לפי מש"כ שמסתבר שאין כזו מציאות, שלפ"ז אין צורך כלל לשער 'אם היה צונן', כי בין צונן גמור ובין חם קצת יכולים להגיע לי"ס במקום זהה.

¹⁹ וגם לא לשער במקום כמו בחם.

²⁰ ויש להוכיח שזו כוונת אדה"ז, שהרי לדעת הב"י אין חילוק בין חם קצת לצונן גמור, רק בין יס"ב לאהיס"ב. א"כ מש"כ אדה"ז שהב"י מיירי בצונן הכוונה בין בצונן גמור ובין בחם קצת שאהיס"ב.

וגם המג"א שסובר שחם קצת דינו כחם שהיס"ב, ולכן התיר לסמוך תבשיל חם קצת, ואסר רק צונן גמור. הרי הוא סובר שחם קצת מותר לסמכו (דלא כהדעה הב'). וממילא הוא לא הזכיר שבחם קצת יש לשער במקום.

א"כ בנדו"ד שיש אוסרים לסמוך במקום שיכול להגיע ליס"ב, והיינו במקום שהתבשיל יוכל להגיע ליס"ב, י"ל שהוא בין בצונן גמור ובין בחם קצת.

²¹ אות כח.

אלא כך היה ראוי לכתוב: 'ומנא לן להקל אף בתבשיל שהיס"ב'.
ובמשנת"ל²².

*

והנה, לכאורה נראה דלההו"א של אדה"ז לחלק בין צונן לחם, אזי כאן – בדין סמיכה לכירה במקום שהיס"ב, בתבשיל צונן נשער אם התבשיל יוכל להגיע ליס"ב. (כמו שמצינו בב"י והמג"א). משא"כ בתבשיל חם (שהיס"ב) שאין לחדש לומר שמשערים באם התבשיל היה צונן, לכן יש לשער אם המקום היס"ב (שיעור קטן יותר (חומרא)).

איברא, דמסברא לא נראה לומר כן. שמה הטעם לומר שלגבי תבשיל חם שהיס"ב יש להחמיר ולשער במקום, ולגבי תבשיל צונן (שאינן היס"ב) יש להקל ולשער שהתבשיל יגיע ליס"ב²³.

²² גם מש"כ 'ומנא לן להקל' . . מטעם כו', ' לכאורה לא דק כ"כ בתיבת 'מטעם'. (שלשון זו משמעה שאדה"ז הקיל בדין להתיר מטעם מסויים). והרי מזה שסיים "ובו" משמע שנתכוון ללשון אדה"ז: "שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן היה יכול להתחמם שם כ"כ עד שהיס"ב". ועל זה לא שייך לומר שאדה"ז היקל **מטעם** שאם תבשיל שמחזיר כו', שהרי אדה"ז כתב שאם התבשיל היה יכול להגיע ליס"ב – **אסור** לסמכו (לי"א). והיה ראוי לכתוב: 'ומנא לן להקל שאף בתבשיל . . **משערים** שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן'.

או הול"ל: 'ומנא לן להקל' . . לומר **שרק** אם תבשיל זה שמחזיר כו' (-היה יכול להגיע ליס"ב, יש אוסרים). כלומר ולא אומרים שמספיק שהתבשיל הזה עצמו יגיע לי"ס, יש אוסרים. (או לפי דרכנו – ולא אומרים שמספיק שהמקום יס"ב, אפי' שאין התבשיל יכול להגיע ליס"ב, יש אוסרים).

ואולי לא נתכוון להעתיק לשון אדה"ז ממש, אלא כוונתו **שע"פ** דברי אדה"ז יש להקל בתבשיל חם קצת, שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן, **לא** היה יכול להגיע ליס"ב, מותר להחזירו (- התבשיל החם קצת).

²³ ואדרבה, הסברא נותנת להחמיר יותר בצונן מבחם.

ולכן אולי י"ל, שלפי ההו"א של אדה"ז, אזי בנדו"ד לעולם יש לשער במקום – אף בתבשיל צונן (שאהיס"ב). וכוונת אדה"ז היא, שדוקא בב"י ובמג"א איירי בצונן ולא בחם, לכן שיערו בתבשיל, אך כאן שאיירי גם בחם, ממילא יש לשער במקום אפי' בתבשיל צונן.

*

וממשיך אדה"ז: 'מ"מ אפשר דה"ה לחם לענין חזרה בסמיכה לאינו גרוף'.

והיינו שאדה"ז רוצה עכשיו לקיים את מש"כ במוסגר, שגם בנדו"ד יש לשער בתבשיל ולא במקום. וגם תבשיל חם שהיס"ב יש לשער אם היה צונן אם היה יכול להגיע ליס"ב.

ובציונים לקו"א²⁴ כתב: 'ששם [-בסמיכה לאינו גרוף²⁵] החשש הוא משום חיתוי ולא משום בישול, לכן הקילו לומר שחשש חיתוי הוא רק בשיעור גדול כזה".

ולכאן כוונתו, לפי דרכו, שאדה"ז הקל להחזיר תבשיל חם קצת אפי' שיגיע לי"ס, למקום שאם התבשיל היה צונן לא יוכל להגיע לי"ס. וע"ז הקשה אדה"ז שהרי הב"י והמג"א מיירי רק בצונן גמור, ומנ"ל להקל אף בחם קצת.

וע"ז מתרץ אדה"ז, שכאן שאני, שאין כאן משום בישול, שהרי קיי"ל שתבשיל חם קצת, אין בו משום בישול אפי' אם יגיע ליס"ב. ורק שיש

²⁴ אות כט.

²⁵ ולהעיר שתיבת 'ששם', אינה מדוקדקת כ"כ, דיותר היה ראוי לכתוב 'שבזה'. כי זהו נידו"ד. וכך גם נוקט אדה"ז בהמשך - שביחס לדברי הב"י והמג"א כותב: 'דשאני **התם**', ואילו לענין חזרה בסמיכה, כותב: '**הכא** מיירי בשמא יחתה'.

חשש חיתוי ובזה הקילו שמותר להניחו במקום שיגיע לשיעור יס"ב, באם התבשיל היה צונן לא יגיע ליס"ב.

אך הב"י עצמו שסובר שיש בו משום בישול, לכן לדידה אסור להניחו במקום כזה. שהרי עי"ז מבשלו.

ולפי דרכנו אין מקום כלל לדברים אלו. כי מעולם לא עלה על דעת אדה"ז להקל לשער בתבשיל חם קצת כאילו היה צונן. רק בא להקל לשער בתבשיל ולא לשער במקום. ואפי' בתבשיל חם שהיס"ב לשער אם היה צונן.

וע"ז הקשה מנ"ל לחדש להקל בתבשיל חם שהיס"ב לשער אם היה צונן ולא במקום. וע"ז דחה דאפשר דכמו שבצונן משערים בתבשיל ולא במקום, כך בתבשיל חם שהיס"ב אין להחמיר לשער במקום אלא בתבשיל, וממילא יש לשער שאם היה צונן היה יכול להגיע ליס"ב.

(ואין שייך להזכיר כאן כלל שיש להקל בגלל שבאן זה חשש חיתוי. ואדרבה, בהמשך מבאר אדה"ז שדוקא בגלל שכאן החשש הוא משום חיתוי יש להחמיר לשער במקום).

*

אך אח"כ כותב אדה"ז: 'ואפשר דשאני התם דמיירי באיסור בישול . . אבל הכא מיירי בשמא יחתה ותלוי בחום התנור'. היינו שי"ל שכאן יש להחמיר

שאפי' שהתבשיל לא יוכל להגיע ליס"ב, אך אם המקום היס"ב – שייך כאן החשש שמא יחתה (ואסור לסמוך, לפי הי"א בס"כ)²⁶.

ולפ"ז פשוט שגם בתבשיל צונן (בדבר יבש שאין בו משום איסור בישול), ההגדרה של יס"ב לגבי סמיכה, היא שהמקום יס"ב, ולא שהתבשיל יגיע ליס"ב²⁷.

ומסיים אדה"ז: 'וכן עיקר' - שכאן יש להחמיר לשער במקום ולא בתבשיל. ולא כמש"כ בפנים במוסגר.

*

אמנם המ"ב²⁸ כתב: 'כבר נתבאר בפוסקים²⁹ שאין לאסור חזרה א"כ יש חום שהקדרה יהיה רותחת מן החום'.

והיינו שפסק כמ"ש אדה"ז במוסגר שגם לעניין חשש חיתוי משערים בתבשיל ולא במקום.

ונראה שהסברא בזה היא, שאף אם המקום הוא חם שהיס"ב, הרי התועלת של המשהה תבשיל, היא רק אם התבשיל יוכל להגיע לי"ס. וא"כ אם התבשיל לא יגיע לי"ס, אף שהמקום חם, לא יבוא לחתות, דלא יהיה לו מזה שום תועלת.

²⁶ וראה דברי הציונים לקו"א באות ל', ל"ג, ל"ד. ודבריהם נכונים ומתאימים לביאורנו דלעיל בפנים.

²⁷ ולא כפי שמשמע מתחילת לשון אדה"ז בקו"א כאן שיש לחלק בין תבשיל חם לצונן. שבתבשיל חם יש לשער במקום, ובצונן יש לשער בתבשיל.

²⁸ בסקס"ז.

²⁹ המ"ב לא ציין מי הם. ואפשר שכוונתו לבי"ו והמג"א שציין אדה"ז. והמ"ב לא חילק בין שם דהוי לעניין בישול לבין נידו"ד דהוי לעניין חשש חיתוי כמו שחילק אדה"ז בקו"א.

ובאמת צ"ב מהי סברת אדה"ז שחזר בו בקו"א.

ואולי י"ל שס"ל שכשהמקום חם שהי"ס, יש קצת תועלת בחיתוי, שע"י החיתוי יתווסף קצת בחום התבשיל, אף שלא יגיע לי"ס. ולכן חיישינן שיבוא לחתות. משא"כ אם אין י"ס במקום, אין תועלת בחיתוי, שגם אם יחתה לא יתווסף בחום התבשיל כלל, ולא חיישינן לחיתוי.

(או אפ"ל, שאף אם לא יתווסף כלל בחום התבשיל, מ"מ אם התבשיל מונח במקום שהי"ס, האדם סבור שהחיתוי יועיל להוסיף חום בתבשיל, וחיישינן שיחתה. משא"כ אם מונח במקום שאין הי"ס, ודאי שלא יועיל החיתוי לתבשיל ואינו בא לחתות).

הערה ברש"י בפר' לך לך

ר' יוסף שיחי' סט
מאנ"ש דקרית גת

הדמיון בקלסתר הפנים כסיבה לאי-מריבה

על המריבה שפרצה בין רועי מקנה אברהם לרועי מקנה לוט מסופר: בראשית יג, ה-ח: וגם ללוט ההלך את אברם הנה צאן ובקר ואהלים: ולא נשא אתם הארץ לשבת יחדו כי הנה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדו: ויהי ריב בין רעי מקנה אברם ובין רעי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז יושב בארץ: ויאמר אברם אל לוט אל תהי מריבה ביני ובינך ובין רעי ובין רעיו כי אנשים אחים אנחנו". על הביטוי 'אנשים אחים' רש"י מפרש: "קרובים. ומדרש אגדה דומין בקלסתר פנים". לגבי פירושו הראשון קל להבין, מדוע לא כדאי שתהיה מריבה בין השניים; חיכוך בתוך המשפחה הוא אכן דבר לא נאה. ברם; מה פשר ההנמקה בזה שהפנים של שניהם דומים? וכי אנשים דומים לא יכולים להיות אויבים זה לזה? מדוע זה חמור יותר מאשר כל עימות אחר, שבו הניצים אינם דומים איש לרעהו?!

ניתן לפרש בדרך צחות, ע"פ פירוש רש"י בנוגע למריבה אחרת שהייתה לאברהם אבינו, הפעם מול עבדי אבימלך (בראשית כא, ל): "כי חפרתי את הבאר - מריבים היו עליה רועי אבימלך ואומרים אנחנו חפרנוה, אמרו ביניהם כל מי שיתראה על הבאר ויעלו המים לקראתו שלו הוא, ועלו לקראת אברהם". מתוארת פה דרך ליישוב מחלוקת, והיא באמצעות העמדת הפנים של שני היריבים מעל הבאר. כאשר המים עולים לקראת הפנים של אחד מהם, זה סימן שהבאר שייכת לו. זהו שאברהם אומר ללוט: מכיוון ששנינו דומים בקלסתר פנים – לא נוכל לערוך את ה'מבחן'

הזה, **ולא נוכל ליישב את המחלוקת**. לכן באמת לא כדאי שתהיה מריבה בינינו...¹

מעט סיוע לרעיון אפשר להביא מפרשת תולדות (בראשית כו, טו-כא), מהמריבה של עבדי אבימלך מלך גרר עם רועי יצחק. כך כתוב שם: **"ויחפרו עבדי יצחק** בנחל וימצאו שם באר מים חיים. ויריבו רעי גרר עם רעי יצחק לאמר לנו המים ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו. **ויחפרו** באר אחרת ויריבו גם עליה ויקרא שמה שטנה". מדוע רועי אבימלך לא רבו גם על הבארות **"אשר חפרו עבדי אביו** בימי אברהם אביו"? הלא גם אותם יצחק שב וחפר, אחרי שהפלישתים סתמום בעפר, ככתוב: **"וישב יצחק** ויחפר את בארת המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו". מדוע לא היה שום יכוח **בנוגע לבעלות עליהן**, אלא סתם התנכלות מרושעת של סתימתן בעפר? יש לתרץ על פי פירש"י (בראשית כה, יט): "מה עשה הקב"ה? צר קלסתר פניו של **יצחק דומה לאברהם** והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק". מסתבר אפוא, שהמים שבבארות האלה עלו לקראת יצחק, שהרי הוא דומה לאברהם, וממילא – לא יכולה להיות מריבה עליהן. דווקא בבארות שחפרו העבדים שלו – ולא הוא עצמו – התגלעה מריבה.

¹ הערת העורך: הביאור הוא על דרך הצחות. אך על דרך הפשט, המבחן של עליית המים הוא רק כשיש מריבה על המים ולא בכל מריבה, ולא מצינו שהייתה מריבה בין אברהם ללוט על באר מים (רש"י בפס' ז' פירש שהמריבה בין רועי לוט לרועי אברהם הייתה בגלל שרועי לוט הרעו את בהמותיהם בשדות אחרים. (וראה אוה"ח שפי' שמה שאברהם אמר ללוט "אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רועי ובין רועיך" כוונתו, שאם נמשך להיות ביחד, המריבה שבין הרועים שלנו תתפשט ותגרום שגם ביני לבינך תהיה מריבה)).
ועוד, שמסתבר שהמבחן של עליית המים יועיל במריבה על מים, גם כשלשני היריבים יש קלסתר פנים דומה, כי המים יעלו לקראת מי שבאמת המים שייכים לו ולא למי שדומה בקלסתר פניו לבעל המים. (שהרי עליית המים זה דבר ניסי, וודאי הנס יעשה למי שהמים שלו ולא לרמאי).

אפשר להסביר על פי זה, מדוע גם על הבאר שנקראה 'רחובות' לא רבו: "ויעתק משם **וַיִּחַפֵּר** באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". מדוע באמת על הבאר האחרונה רועי אבימלך לא רבו? המענה: כי מפורש שיצחק חפר אותה בעצמו, משא"כ הבארות הקודמות – שם מפורש שהיו אלה **עבדיו**. אולי יש לומר שהמים עלו לקראת יצחק דווקא בבאר האחרונה, משום שהוא בעצמו חפרה, והמים 'זיהו' אותה.

דרך אגב – במדרש מובא שגם משה רבינו נידמה לאברהם (שמו"ר כח, א): "באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה. עשה בו הקב"ה קלסטירין של פניו של **משה דומה לאברהם**. אמר להם הקב"ה אי אתם מתביישין הימנו לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו?!". ומסתבר שמאז ומעולם היו שני האישים דומים, כי לא הגיוני שהקב"ה ישנה לגמרי את פני משה, ויוליך שולל את המלאכים. אלא בוודאי ה' רצה להבליט דמיון שהיה קיים ממילא, בבחינת "שגם בעניין דהשביעין חביבין **ניכר מעלת הראשון**, שהרי כל ענין שביעי הוא שהוא **שביעי לראשון**" (מאמר באתי לגני תשי"א). ואכן גם לגבי משה מובא (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כ): "ויש אומרים כל זמן שהיה משה עומד על שפת הבאר היו **המים צפין ועולין לקראתו** כיון שחזר חזרו המים לאחוריהם". וראה רש"י (שמות ב, כ) בנוגע למשה רבנו: "למה זה עזבתן - הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב, שהמים עולים לקראתו".

הערה בפש"מ בפר' ויחי

ר' יוסף שיחי' סט

מאנ"ש דקרית גת

'חכלילי עינים מיין' – שבח או גנאי?

יעקב אבינו מברך את יהודה (בראשית מט, יב) "חכלילי עינים מיין", ורש"י מפרש: "חכלילי - לשון אודם כתרגומו וכן (משלי כג כט) למי חכלילות עינים, שכן דרך שותי יין עיניהם מאדימין . . . וכן פירוש המקרא אדם עינים יהא מרוב יין" וכו'.

לכאורה לא ברור איך מציאות זו נחשבת **ברכה**, והלא במשלי כג, כט – שלשם רש"י מפנה – כתוב "למי אוי למי אבוי למי (מדונים) מדינים למי שיח למי פצעים חנם למי חכללות עינים", ורש"י מפרש: "למי אוי למי אבוי - לשון צעקה ויללה . . . למי חכלילות עינים - מרוב יין מאדימים עיניו **וגנאי הוא**".

הערת המערכת

אולי י"ל שזהו (גם) טעמו של אונקלוס (הביאו רש"י כפירוש ב') שפירש את הפס' 'חכלילי עינים מיין' שלא כפשוטו, אלא פירש שההרים (או היקבים) יהיו מלאים ביון. ועפ"ז נמצא שהקושיא היא לא מהפס' עצמו, אלא רק לפי פי' הא' ברש"י. (ועפ"ז מובן גם הטעם שרש"י הוצרך להביא פי' ב').

ועוד, דבאמת ברש"י בסנהדרין¹ (ד"ה "ומאן דדריש ליה") כתב (בביאור הגמ' שם) שיש לפרש את הפס' במשלי באופן שרק הרישא היא לגנאי, אך

¹ ע"ע א

הסיפא היא לשבח: "למי שיש לו חכלילות עינים מרוב שומנו ושקיטתו², להם ראוי להיות מאַחרים על היין". ועפ"ז נמצא שהקושיא היא לא על הפס' במשלי, אלא רק לפי פירש"י במשלי.

וע"פ כל הנ"ל, אפ"ל שרש"י כאן בפיו' הא' יסבור כהסוגיא בסנהדרין שחכלילי עינים זה לשבח. ורש"י כאן בפיו' הב' יסבור כפרש"י במשלי שזה לגנאי.

או אולי אפ"ל, שיש חילוק בין שתיית יין במידה שהיא גורמת להאדמת עינים לנוי, וזו הייתה ברכת יעקב, לבין שתיית יין מרובה שהיא גורמת להאדמת עינים יותר מדאי ולגנאי, וע"ז הזהיר שלמה. ומדוויק הוא בלשון רש"י, שבפר' ויחי כתב: "דרך שותי יין עיניהם מאדימים" ובמשלי כתב: "מרוּב יין מאדימים עיניו". היינו שדייק שמירי כאן בריבוי יין.

אי נמי, שיש חילוק במטרת השתייה, אם השתייה היא לשם שיכרות והוללות היא מגונה, ואילו אם השתייה היא להרחיב הלב, היא נאה.

ובאמת שחילוק זה מוכרח הוא במקומות אחרים, שמצד א' מצינו שהיין הוא משקה חשוב והכרחי וכמפורש במקרא "ואספת דגנך, תירושך ויצהרך". ונחשב למשקה חשוב הפוטר כל השמקין ויש לו ברכה מיוחדת וחשובה. וכן מצינו: חמרא (וריא) פקחין³. ומאידך מצינו בכו"כ מקומות שגינו את שתיית היין, הן במשלי שם והן במאמרי חז"ל כגון "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין". אלא ע"כ שזה תלוי בכמות או כוונת השתייה. ומפורש הוא בחז"ל⁴: תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין, יש שותהו וטוב לו, ויש שותהו ורע לו, יש שותהו וטוב לו,

² איני יודע מה הכוונה "שקיטתו".

³ יומא עו ע"ב

⁴ ברכות נז ע"ב

שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, ויש שותהו ורע לו, שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש. אמר ליה רבי יוחנן לתנא, תני תלמיד חכם לעולם טוב לו, שנאמר לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי. וע"פ גמרא זו י"ל ג"כ, שיעקב אמר זאת ליהודה שהיה צדיק ות"ח ולכן בשבילו היין טוב, משא"כ שלמה מזהיר לסתם האנשים שהם עמי הארץ.

וראה ג"כ זוהר⁵: "ומשום זה אמר הכתוב כי טובים דודיך מיין, דהיינו מיין ההוא המשמח, והפנים מאירים והעינים צוחקות ועושה חיבה ורעות, ולא מיין המשכר שעושה רוגז וכעס, ומחשיך הפנים, והעינים לזהטות מיין הרוגז. ועל כן משום שיין זה הוא טוב, והפנים מאירים והעינים שמחות ופועל תשוקת האהבה, מקריבים אותו כל יום על המזבח בשעור כזה, שמי ששותה אותו משמחו ופועל בו נחת רוח, כמו שכתוב ונסכו יין רביעית ההין, ומשום זה נאמר כי טובים דודיך מיין, מאותו היין המעורר אהבה ותשוקה.

וע"פ הנ"ל י"ל ג"כ שאין מח' עקרונית בין פי' הגמ' בסנהדרין שמפרשת שמש"כ חכלילי עינים מיין נאמר במשלי לשבח לבין פירש"י במשלי שמפרש שזה לגנאי, כי י"ל שבגמ' בסנהדרין מדובר על שתיית יין מתוך כוונה טובה כגון להרחיב הדעת, וברש"י במשלי מדובר על שתיית יין לתאוה ובכדי להתנתק ממציאות החיים. רק שנחלקו אם במשלי מדובר על שתיה לשבח או לגנאי.

שוב ראיתי בחומש המבואר 'שימה בפייהם'⁶ שהביא בשם ספר 'לקט בהיר'⁷ שאכן מכח הקושיא הנ"ל יש לפרש שכוונת יעקב הייתה שבאם

⁵ נח רלט.

⁶ להרב פ.ש הלוי סגל (ביתר תשע"ד).

⁷ להרב ישעיה הלוי וייס (ברוקלין תשל"ג).

ירצה אחד מבני יהודה, אזי יהיה 'חכלילי עינים מיין' אבל לא שכך יהיה לבני יהודה, שהרי זה גנאי ולא ברכה.

ונראה שכוונתו, שיעקב בירך את יהודה שיהיה אצלו ריבוי כרמים עושי יין עד שיוכל להיות אצלו 'חכלילי עינים מיין'.

יש להעיר ע"ז: א. א"ז פשטות לשון הפס', דפשטות הלשון הוא שכך יהיה בפועל אצל יהודה. וכך גם פשטות לשון רש"י (ד"ה מחלב): 'אדום עינים יהא מרוב יין'.

ב. לפי דברין יוצא שכל הכוונה ב'חכלילי עינים מיין' זה רק משל לעניין ריבוי יין, וא"כ יל"ע שכבר בפס' הקודם נאמר עניין זה – אוסרי לגפן עירה וגו' כבס ביין לבושו וגו'. משא"כ אם נימא שבא לומר שיהיה בפועל העניין ד'חכלילי עינים מיין' נמצא שבא לומר שגם עיניו יהיו נאות ע"י היין.

ג. מזה שנאמר 'חכלילי עינים מיין' ביחד עם 'לבן שיניים מחלב' נראה שכשם ש'לבן שיניים מחלב' זה שבח – ששיניים לבנות הם יותר נאות, כך גם 'חכלילי עינים מיין' – עיניים אדומות זה נוי.

בן חמש למקרא לומד 'היום יום'

ר' פינחס ברוך שיחי' סטזגובסקי

מאנ"ש דקרית גת

ר"מ במכון הטכנולוגי, צפת*

ב"מעין הקדמה" ליום יום כתובים "תוכנית קובץ זה ומטרתו". עפ"י הנאמר שם ננסה, בעז"ה, להציע מהלך כללי בלימוד "היום יום" באופן של "בן חמש למקרא". ומשם יפרד לשניים:

א. לימוד הפתגם על אתר.

ב. לימוד הפתגם עפ"י השוואה לפתגמים אחרים.

ועוד, חיים את "היום יום" עם הכלים של "בן חמש למקרא".

א. לימוד הפתגם על אתר

לוח "היום יום" מיועד **לכלל** חסידי חב"ד¹ כמו שנאמר בדף השער: "לוח אור זרוע לחסידי חב"ד". נראה שלכן "המלקט בחר בענינים ומאמרים כאלו, שגם אנשים שאין להם אלא ידיעה כל שהיא בתורת החסידות ויכולו להבינם" (ב"מעין הקדמה", הדגשה אינה במקור). הלוח, אפוא, מותאם לכולם.

* תודות: לרה"ח הר"ר מאיר שיחי' מאירי. הדיון אתו עזר לגיבוש ביאור הפתגם לי"ט תשרי.

ולרה"ח הר"ר יוסף שיחי' הלוי לויין על ההערות המועילות.

¹ ראה הפתגם לטו' אדר שני שיש חסידות לסוג חסידים מסוים, ויש חסידות לכלל החסידים.

מכיוון שבעלי "ידיעה כל שהיא בתורת החסידות" אינם יכולים להתבסס על ידע מוקדם, ההבנה יכולה וצריכה לנבוע בעיקר מינייה וביה מהנאמר ב**פתגם עצמו**. דומה לבן חמש למקרא שאין לו ידיעות מוקדמות. לכן ההבנה שלו אינה יכולה להיות על סמך בקיאות מוקדמת, אלא מתוך עיון בפסוק בלבד.

זה "בנה אב" ב"היום יום". ההבנה בפתגמים, בראש ובראשונה ובעיקר, נובעת מהתעמקות בפתגם על אתר. וְכֵן צִוּוּהוּ ה' את הברכה.² כך אכן הלוח מתאים לאנשים "בעלי ידיעה כל שהיא"³ וגם לבעלי ידיעות רחבות, כולם. כמו פירש"י, המתאים ל"בן חמש" ולגדול שבגדולים.

הכלים להבנה והתעמקות בפתגם הם השאלות. כמו ששיחות על רש"י תמיד פותחות בשאלות ודיוקים. לפניכם שתי דוגמאות.

דוגמא א':

הפתגם לט"ו תמוז: "אאמו"ר כותב באחד ממאמריו: בתענוג נפשי על אלוקות יכול להיות מזה שמנונית בגוף. אומרים על ר"נ מטשרנאביל שהי' שמן בגופו מענית אמן יש"ר".

² על פי זה מובן מדוע בד"ב אין מראה מקום לפסוקים, מרז"ל וכו'. כי כאמור ההבנה צריכה להיות ללא עיון במ"מ מחוץ לפתגם. ועוד, נפתח שער להבין ולהתעמק בפתגמים בהם ציון מ"מ, זאת באם צריך עיון במקום נוסף מחוץ לפתגם. על דרך "התלמיד הממולח" שרש"י רומז לו לעיין במקום נוסף.*

^{*}אלא שבזה גופא, יש מראי מקומות עם ציטוט מפורט, לדוגמה הפתגם כ' אדר א', שם מצוינים שם המסכת, דף ועמוד. ויש פתגם עם הפניה למראה מקום סתמי כמו יט' תשרי "איתא", יבואר לקמן, בעז"ה.

³ חסרי ידע, אבל בעלי הבנה טובה, כנראה בחוש עומק הפתגמים, עד שאפילו הבנה פשוטה בחלק מהפתגמים מצריכה התעמקות רבה גם אצל מביני מדע. ע"ד העמקות של בן חמש למקרא.

תוכן שני חלקי הפתגם אחד- מרוחניות נעשית גשמיות. אבל למרות זאת, הסדר מהופך. תחילת הפתגם מלמעלה למטה, "בתענוג נפשי (רוחניות, מעלה) . . יכול להיות מזה שמנונית בגוף (גשמיות, מטה)". וסיום הפתגם מלמטה למעלה, "על הר"נ מטשרנאביל שהיה שמן בגופו (גשמיות, מטה) מענית אמן יש"ר (רוחניות, מעלה)". בסדר הכתיבה, רישא לא סיפא, סיפא לא רישא. אפשר היה לשמור על אחדות, לכתוב בתחילה "שיכול להיות שמנונית בגוף מתענוג אלוקי". ואז כל הפתגם יהיה מסודר מלמטה למעלה. או לחילופין להפוך בסוף, "שמאמן יש"ר היה שמן בגופו". ואז כל הפתגם יהיה מסודר מלמעלה למטה.

הביאור לכאורה פשוט עפ"י הנאמר על אתר. בתחילת הפתגם מדובר בנתינת כח, "יכול להיות". נתינת כח לחבר "תענוג נפשי" עם "שמנונית בגוף". נתינת כח היא מלמעלה למטה. וסוף הפתגם הוא המימוש בפועל של ר"נ, "שהיה", עבודת התחתון מלמטה למעלה. רואים כיצד גְדִיּוֹק הלשון טמון עניין פנימי, לעבודה בפועל מלמטה קדמה נתינת הכח מלמעלה.

דוגמא ב':

הפתגם לוי"ט תשרי: "איתא שכל השנה באומרו בש"ע ואת כל מיני תבואתה לטובה, צריך לכוון לחיטים למצה ואתרוג - במקום אחד⁴ זכר מלבד הנ"ל גם יין לקידוש - ואז במילא תהי' כל התבואה לטובה".

⁴ הנוסח ברשימות, סוכות תרצ"ג: "במקום אחר". ראה באג"ק חלק ט"ו ה'תרפ"ב וז"ל: במ"א זכר מלבד הנ"ל גם יין לקידוש, עכ"ל. הראשי תיבות במ"א הם לכאורה כנ"ל, במקום אחר.

וצלה"ב:

1. מה מיוחד לג' המינים הללו, שדווקא בהם הכוונה פועלת ש"תהיה כל מיני תבואתה לטובה"⁵?
2. אומר "איתא" ו"במקום אחר נזכר", ללא אזכור היכן. ואינו מובן, ממנ"פ, אם מציינים שיש מראה מקום, ראוי לפרט היכן. ואם לא מפרטים, מה טעם לומר סתם "איתא" ו"במקום אחר נזכר"?
3. מסיים "ואז במילא תהיה כל התבואתה לטובה" (הדגשה אינה במקור). מה מוסיפה הלשון "במילא"⁶?

אולי ניתן לבאר: המקום ההגיוני לחפש את הכוונה בברכת השנים, מן הסתם הוא בהלכות תפילה, ספרי הכוונות בתפילה וכדומה.⁷ אבל הלשון "איתא" ו"במקום אחר נזכר" באופן סתמי ללא ציון היכן, שנראית לא לצורך, מכוונת, עכ"פ רומזת ל"תלמיד הממולח" להרחיב את החיפוש מה נאמר על אתרוג, חיטה וענבים **בספרים בכלל** שעשוי להתקשר לברכת השנים.

והנה מפורסם⁸, שהמשותף לחיטים, אתרוג וענבים, שהם שלושתם הפרי של חטא עץ הדעת.⁹ זה **הצד השווה** בינם.

⁵ ראה הפתגם ד' מנ"א, שברכה לפרנסה מקבלים ע"י תומ"צ בכלל ("ערליכער איד...").
⁶ רק בעוד מקום אחד ב"היום יום" מופיע הלשון "במילא", י"ב מנ"א. ראה בשוה"ג - * להערה 15.

⁷ לע"ע לא מצאתי מקום היכן מוזכרת הכוונה הזו בברכת השנים. אומנם בלקו"ש חלק כ"ד עמוד 587 הערה 4 מציין לשו"ע או"ח ר"ס קי"ט, ולברכ"י שם. אבל בהם מדובר על בקשת פרנסה בכלל בברכת השנים. לא מוזכרת הכוונה הפרטית לאתרוג, מצה וקידוש.

⁸ ראה גם היום יום, הערות וציונים. (זעליגסאו) חלק ג'.

⁹ חיטה, גפן ותאנה בברכות מ' ע"א, סנהדרין ע' ע"א, אתרוג מתוסף לג' המינים בבראשית רבה ט"ו, ז'. וראה היום יום כ"ט אדר א': "ועץ הדעת גפן היה". תאנה, הדעה

אם כנים אנחנו, בפתגם אודות חיטה, אתרוג וענבים נמצאו למדים שניים:

א. מקיימים בהם מצוות (מצה, אתרוג למצוות ד' מינים, קידוש).¹⁰

ב. נרמז שהם הפרי של חטא עץ הדעת.

הקשר בין המצוות והחטא מתבקש. כי חטא עץ הדעת היה שימוש בפירות הללו לא כפי רצון ה'. התיקון, איפוא, יהיה ההיפך, שישתמשו בהם במצוות ה' כפי רצונו ית'¹¹. אם כן, אכילת מצה נטילת אתרוג ויין לקידוש לדורות¹² הם תיקון החטא.

הד' בחז"ל שם שהיא פרי עץ הדעת, אשר היא גם פשוטו של מקרא (רש"י, בראשית ג', ז'), לא מוזכרת בפתגם, ראה הערה 12.

¹⁰ בחיטים וביין צריך לפרט שהם למצווה, חיטים למצה, ויין לקידוש. כדי לשלול שימוש בהם לצורך חולין שהוא נפוץ. אבל באתרוג אין צורך לציין שמכוונים למטרת מצוה (נטילת ד' מינים), כי שימוש באתרוג למטרת חולין אינו שכיח במחזורינו.

¹¹ הדגש הוא בקיום מצוות (ולאו דווקא הקירבה לה' בכלל. ראה הערה 15). עפי"ז יומתק מדוע חיטים ואתרוג מובאים יחד ב"איתא", ויין מופסק ע"י המילים "במקום אחר נזכר". כי מכיוון שבמצוות עסקינן. במצוות, חיטים ואתרוג מחולקים מיין. אכילת מצה ונטילת ד' מינים מצוות דאורייתא, ויין מצווה מדרבנן. ראה שו"ע אדה"ז רע"א, ב'. אמנם צריך להבין ענבים מובאים יחד עם המינים האחרים בדברי חז"ל (ראה הערה 9), היכן הם מובאים "במקום אחר"? אולי הכוונה לזוהר (חלק א' ע"ג) שם אכן רק ענבים מובאים, ועדיין צ"ע.

¹² לכן לא מוזכרת בפתגם התאנה, הדעה הד' בחז"ל, מכיוון שאין לנו היום מצות ביבורים. לכן אין מכוונים עליה בברכת השנים. וכן, זו גם הסיבה שתפס בחיטים מצוות מצה, וענבים מצוות קידוש. ולא מצוות חיטים למנחות, יין לניסוך המזבח. מצוות שאינן נוהגות היום. וכך עד"ז, ביין תפס מצוות קידוש השכיח ממצוות ד' כוסות לבילי הסדר. לגבי מצוות בציעת הפת בשבת מחיטים, ראה לקו"ש חלק כ"א עמוד 85 שהפת אינו חייב אכילה מצד עצמו, אלא חלק מעונג שבת, לכן מצטער פטור. ומצוות תרומות ומעשרות יש בכל הפירות, ואינם מיוחדים לפרי מסוים.

(אכן, הפירות שמקיימים בהם מצוות היום, הם חיטים, אתרוג, ענבים.¹³ כולומר עשיית מצוות בפירות היום היא לתקן את חטא עץ הדעת¹⁴)

עפי"ז מובן היטב המשך הפתגם "וממילא תהיה כל מיני תבואתה לטובה". כי בגלל חטא עץ הדעת "ארורה האדמה", "ובזיעת אפיוך תאכל לחם". לכן כשיתוקן ויוסר חטא זה, "ממילא תהיה כל מיני תבואתה לטובה" כמו בתחילת הבריאה.¹⁵

¹³ אומנם בכל חמשת מיני דגן, שד' מהם אינם פרי עץ הדעת, אפשר לקיים מצוות מצה. (שו"ע אדה"ז תנ"ג, א') אבל "מצווה מן המובחר" בחיטים דווקא. "ובן המנהג". (שם, סעיף ב'). ועוד, גם מצוות קידוש אפשר לקיים בחמר מדינה, (שו"ע אדה"ז ער"ב, י'- הדעה הראשונה) שאינו פרי עץ הדעת. אבל "מצווה מן המובחר לקדש לעולם על היין" (שם, י"א).

¹⁴ משא"כ לעתיד לבוא שאז יתוקן חטא עץ הדעת (ראה לקו"ש חלק ו', יו"ד שבט סעיף ג', ובכ"מ), אכן יקיימו מצוות בפירות שאינם פירות עץ הדעת, זיתים - שמן למנורה, שעורים - לקורבן העומר, כל הז' מינים - לביכורים.

¹⁵ אפשר היה להסביר בפשטות כפי הנאמר באג"ק ח"ג תרע"ח: "ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, כשאמרים ואת כל מיני תבואתה לטובה מכוונים שמורה לפסח וד' מינים לסוכות... ולכן אם כל עניני התומ"צ הם כדבעי, אז גם כל הענינים הגשמיים בבריאה הם כדבעי". אמנם נראה שאין זו הכוונה בנוסח הפתגם ב"היום יום", כי להסבר זה הלשון "ממילא" איננו גלאט.

"ממילא" פירושו שהתוצאה נפעלת מעצמה, ללא צורך בפעולה נוספת. כי הנפעל מאוחד עם הפועל*. משא"כ שכר המצוות ברוחניות, צריך אח"כ פעולה נוספת כדי שהברכה תמשך בגשמיות. ואין זה ממילא. ראה הפתגם לד' מנ"א שעיקר הפרנסה באה מברכת ה' כשכר המצוות. אבל, כ"טפל", צריך גם לעבוד בגשמיות.

תדע, כי באג"ק שם:

א. לא כתוב "ממילא".

ב. לא כתוב אתרוג, אלא "ד' מינים" (שג' מהם אינם פרי עץ הדעת).

ג. לא כתוב "איתא" "ובמקום אחר נזכר".

עפי"ז עולה שבפתגם הרבי הריו"צ בברכת השנים שתי נוסחאות ושני ענינים: א. שפע הנמשך מתיקון חטא עץ הדעת. ועוד, ב. המשכה מתומ"צ בכלל. ועל דבר המשכה זו ראה גם הפתגם ד' מנ"א. **

ב. לימוד תוך השוואת הפתגמים

כמו שפירוש רש"י על התורה אינו מקבץ פירושים נפרדים, אלא **ספר אחד** עם **עריכה אחת**. לכן רש"י סומך על פירושו בפסוק אחד שיאיר לנו את פירושו בפסוק אחר. כך "היום יום" איננו אסופת פתגמים בלבד המותאמים לכל יום בלוח השנה, וכל יום נפרד עומד בפני עצמו. אלא הוא ספר אחד מאוחד עם עריכה אחידה לכל הפתגמים.

ראיית היום יום כמכלול אחד נמצאת בדברי הרבי הרי"צ שמכנה את היום יום " . . . היכל גרנדיזי חסידי על 383 חדריו" (אג"ק ח"ז עמוד רלא). כל החדרים מתחברים ל"היכל" אחד, בנין מאוחד.

ביטוי נאמן לזה אפשר למצוא בכך שכמה וכמה מנהגים מובאים לא ביום הראשון שהמנהג נצרך (לדוגמא, ב' סיון- מנהגי שבת. למרות שהשבת הראשונה ב"היום יום" היתה חצי שנה קודם, בי"ט כסלו). כלומר, כבר **מתחילת שנה** צריך לדעת מה כתוב בפתגמים של הימים הבאים. א"כ, מלבד למוד היומי פתגם פתגם בפני עצמו, יש ללמוד את כל "היום יום" ברצף כספר. הגיוני, אפוא, שיש כללי עריכה אחידים בכל "היום יום". ההסתכלות על המכלול מאפשרת לחפש הבנת פתגם אחד ע"י השוואה ולמידה מפתגם אחר כמו בפרש"י.¹⁶

* עד"ז ראה הלשון "ממילא" בפתגם בי"ב מנחם אב. וראה גם לשון חז"ל ב"מ ט"ז ע"א "ירושא ממילא היא, ולא איהו קא טרח אבתרה".

** אג"ק חט"ו ה'תרפ"ב, ובלקו"ש חלק כ"ד עמוד 587 מובא "פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר. שם הנוסח כמו ב"היום יום", ע"ש היטב.

¹⁶ כלפי הטענה שהפתגמים מועתקים ממקורות שונים, לכן אין לדייק בהשוואת לשונותיהם, נציין להקדמה. "הפתגמים אשר במאסף זה.....מלוקטים...ועד כמה שאפשר נעתקו בלשונם כמו שנאמרו או נכתבו"....(הדגשה לא במקור). כלומר לא תמיד היתה הצמדות למקור. אכן רואים שינויים רבים, לעיתים משמעותיים, בין היום יום

דוגמא: הפתגמים י"ז אייר וב' אלול.

י"ז אייר:

"ל"ג בעומר שנת תר"ד - לערך - סיפר הצ"צ תורת הבעש"ט: עס שטעהט
כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות. אט אזוי ווי די גרעסטע חכמים
וועלען אייביג ניט דערגיין די גרויסע, טבעיות'דיגע אוצרות, וועלכע השי"ת
האט טובע געווען בארץ, אז הכל הי' מן העפר, אט אזוי קען קיינער ניט
דערגיין די גרויסע אוצרות וואס ליגען אין אידען, וואס זיי זיינען דעם
אויבערשטענס ב"ה ארץ חפץ. וסיים הבעש"ט: איך וויל מאכען פון אידען,
אז זיי זאלען געבען דעם יבול, וואס דעם אויבערשטענס ב"ה
א ארץ חפץ קען געבען".

תרגום (פ.ס.): ל"ג בעומר שנת תר"ד – לערך - סיפר הצ"צ תורת
הבעש"ט: נאמר כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות. כמו שהחכמים
הגדולים ביותר לעולם לא ישיגו עד תום את האוצרות הגדולים אשר
השי"ת הטביע בארץ. כי הרי הכל היה מן העפר. כך איש אינו יכול להשיג
עד תום את האוצרות הנמצאים ביהודים אשר הם ארץ חפץ של ה' ב"ה.
וסיים הבעש"ט: אני רוצה לפעול ביהודים שהם יתנו את היבול שארץ חפץ
של ה' יכולה לתת.

למקור. (ע"ד השינויים שרש"י עושה בהעתקת מדרשי חז"ל). עב"פ בודאי שיהיה יותר
גישמאק לראות כיצד הכל מדויק.

ב' אלול:

"בני ישראל נקראו ארץ חפץ, יש בהם כמה חפצים יקרים באהבת השי"ת ויראתו ומדות טובות, ואין דבר גילוי המדות הטובות תלוי אלא במעורר. דבר ברור הוא, אשר בכל חלקי האדמה נמצאים מעינות מים חיים, וההבדל הוא רק בקירוב וריחוק, ואם כן הלא הכל תלוי בהחופר וכח סבלנותו ומתינותו. וכיון שהרצון הוא כח עליון הגוזר ומפקד על כל הכחות, ומכריחם לעשות ולפעול כפי הפקודות שלו, א"כ איפוא עיקר העבודה הוא לעורר את הרצון לפעול ולעשות הן בעצמו הן בזולתו".

שני הפתגמים אחד הם, תורה של הבעש"ט אשר בני ישראל נקראים "ארץ חפץ". בהשוואת הפתגמים עולה ומתחדד המיוחד בכל אחד.

י"ז אייר:

ישראל קרויים "ארץ חפץ" בגלל שיש להם כח **להצמיח** "יבול" מכח השי"ת. לכן גם "החכמים הגדולים ביותר" לעולם לא ישיגו את ערכם של אוצרות הללו. כי הכח להצמיח דבר חדש¹⁷ הוא א"ס ואינו מוגבל.

¹⁷ מהו ה"יבול" החדש שישראל מצמיחים? כאן על אתר לא מוסבר. אולי אפשר למצוא את ההסבר לכך בפתגם לכ"ז אלול. "גוי אחד בארץ". ושם, כמו שה' מחדש מרוחניות שתהיה גשמיות. כך ישראל מחדשים מגשמיות רוחניות.

ב' אלול:

ישראל נקראים "ארץ חפץ" לא בגלל יכולת להצמיח פירות חדשים. אלא משום שיש בהם "חפצים יקרים". העבודה היא חפירה בארץ ומציאת טוב שקיים מכבר ("מעינות מים"). ובכוחות הנפש העבודה היא למצוא ו"לעורר" את כוחות הנפש הקיימים, "באהבת השי"ת ויראתו ומדות טובות" וכח הרצון.

מי מעורר את האדם? האדם עצמו. אבל מכיוון שמדובר במציאת כוחות קיימים (אלא שהם מכוסים) אין הכרח שהאדם יעורר את עצמו. אפשר להסתפק בהתעוררות שחברו יעוררו ("תלוי אלא במעורר").

לפניכם שלוש טבלאות של השוואת לשונות:

טבלה 1: מעלת ישראל

ב' אלול	י"ז אייר	
<p>"נקראו ארץ חפץ, יש בהם כמה חפצים יקרים". ("אהבת ה' ויראתו, ומדות טובות") הסבר: ישראל נקראים "ארץ חפץ" בגלל שיש בהם "חפצים יקרים"¹⁸ של <u>נברא</u>. לא מוזכר "ארץ חפץ של ה'".</p>	<p>"דעם אויבערשטענס ב"ה ארץ חפץ". הסבר: ישראל נקראים "ארץ חפץ" כי הם ארץ חפץ של ה' ב"ה.</p>	<p>הסיבה לכינוי "ארץ חפץ".</p>
<p>לא נאמר "לא ישיגו". הסבר: הטוב כאן אלו כוחות הנפש הגלויים, אהבת ה' ויראתו, שאכן ניתנים להשגה.</p>	<p>"לא ישיגו". הסבר: הטוב באדמה ובישראל אינו מושג. כי הטוב המדובר כאן אינו מוגבל.</p>	<p>היכולת להשיג ולשער את הטוב</p>
<p>"חפצים יקרים" הסבר: "חפצים יקרים", א. זה שם <u>לדבר שנשמר</u> באוצר. ב. נותן השערה של הדבר לדוגמא, "חפצים", שולל מזון.</p>	<p>"אוצרות" הסבר: "אוצר" זה שם <u>מקום</u>¹⁹ המטמון. הטמון איננו מתואר. כי כאמור מעלתם אינה ניתנת להגדרה והשגה.</p>	<p>כיצד מכונה הטוב שנמצא באדמה</p>

¹⁸ הרצון הוא "המפקד על כל הכוחות. והוא שם, "עיקר העבודה". בכך יומתק מדוע הטוב שבארץ מכונה "חפצים יקרים", מלשון חפץ ורצון. להעיר שגם "ארץ" מלשון רצון, "שרצתה לעשות קונה, ב"ר, פ"ה, ח'.

¹⁹ לדוגמא: "את הכסף ואת הזהב נתן באוצרות בית ה'", מלכים א'-ז', נ"א.

טבלה 2: העבודה

ב' אלול	י"ז אייר
<p>"לחפור", "לעורר"</p> <p>הסבר: העבודה היא רק למצוא את <u>הקיים</u>.</p>	<p>"לתת את היבול..."</p> <p>הסבר: העבודה היא להצמיח יבול שהוא דבר <u>חדש</u>. כי מדובר במעלה לא מוגבלת, אין סופית. שהביטוי הבלעדי שלה הוא להמציא דבר חדש.</p>
<p>לא מצטט הפסוק "הכל היה מן העפר".</p> <p>הסבר: המדובר על מציאת <u>הקיים</u> בתוך האדמה. לכן אין מתאים להביא את הפסוק שהאדמה "מחדשת".</p>	<p>"הכל היה מן העפר".</p> <p>הסבר: מכיוון שמדובר על העבודה לחדש. לכן מזכיר מעלת העפר שממנו <u>התחדש</u> "הכל".</p>
<p>"תלוי אלא <u>במעורר</u>"</p> <p>הסבר: למצוא כוחות קיימים, גם <u>מעורר</u> <u>חיצוני</u> לבדו יכול "לחפור".</p>	<p>"<u>שהם</u> יתנו את היבול"</p> <p>הסבר: העבודה לחדש, היא עבודה של <u>העובד עצמו</u>.</p>

טבלה 3: הכח לעבודה

ב' אלול	י"ז אייר
<p>לא מוזכר שם ה' בפני עצמו. אלא רק "יש בהם...אהבת השי"ת".</p> <p>הסבר: ה' מוזכר רק עד כמה שמתגלה בנפש, באופן מוגבל. כי לעבודה מוגבלת די בכח מצומצם.</p>	<p>שם ה' מוזכר: "אמר ה' צבאות", השי"ת, "ארץ חפץ של ה'".</p> <p>הסבר: מזכיר שם ה'. כי היכולת של נברא לחדש ולהמציא באה רק <u>מכוחו של ה'</u>.</p>
<p>לא מציין שזו תורת הבעש"ט ולא מוזכר הצ"צ.</p> <p>הסבר: מדובר במציאת כוחות הנפש הגלויים, לכן לא מדגיש שמות הצדיקים. כי מציאה מוגבלת זו אולי אפשרית גם ללא קשר <u>גלוי</u> איתם.</p>	<p>"סיפר הצ"צ תורת הבעש"ט", "וסיים הבעש"ט אני רוצה לעשות מיהודים..."</p> <p>הסבר: מוזכרים שמות הצדיקים. כי רק בכוח הצדיקים וההתקשרות איתם, יכולים בני"י לגלות בתוכם את כח ה' הלא מוגבל ולתת יבול.</p>

למידת נושא שלם:

הראיה כללית של "היום יום" כיצירה אחת מאוחדת מאפשרת לראות כיצד הפתגמים היומיים נארגים "לערכים", והערכים משתבצים לכלל "אנציקלופדיה" שכוללת הכל. ואז מתברר שה"ספר" הזה (י"ט כסלו תשמ"ט) הוא "כרכא דכולא ביה". בבחינת "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותך". הקושי לראות את הפתגמים היומיים כ"ערכים", נעוץ בכך

שהמדובר בנושא אחד זרוע לעיתים בכל מרחבי "היום יום". אומנם בחיפוש ואיסוף שיטתי מתברר שכל אזכור ומראה מקום הוא מילה. וכולם יחד יוצרים משפט. והמשפטים מרכיבים נושא. אכן, שמו של ה"היום יום" לילדים באנגלית שהרבי ערך הוא "...לוח אנציקלופדיה" (Calendar end Encyclopedia...). ראוי לציין שאיסוף הפתגמים ל"ערכים", חורג מהלימוד של בן חמש למקרא. והוא הרחבה של ההסתכלות על "היום יום" כיצירה מאוחדת שלימה.

ערך לדוגמא:

בריאה, בריאת העולמות: ראה עולם, נבראים (בעז"ה בל"נ יבוא).

1. מקור הבריאה: כב' חשון (עצמות).
2. הכוונה בבריאה: ממכתב הרש"ב בהקדמה (גילוי הפנימיות). ז' אדר א (להאיר בתורה ועבודה). טו' אדר א (חזרת ד"ת, הארץ תתבע). כז' אדר שני (הצמצום הראשון בשביל גילוי). כט' אדר שני (אין-יש-אין, כלי לרוחניות). כב' חשון (תכלית ההתהוות-אדם. תכלית האדם-תרי"ג). כח' חשון (תנועה פרטית משלימה הכוונה בבריאה). ז' כסלו ("לגלות...חביון עוזו"). ראה נחת רוח הבורא (בעז"ה בל"נ יבוא).
3. אוֹפְנָה: כב' חשון (בצמצומים אין שיעור). יח' כסלו (רק ביו"ד).
4. מאין לישי: כט' אדר שני (מאין לישי). כט' סיון (מחדש את העולם). ה' תשרי (אין ערוך, מאין לישי).
5. בריאה מתמדת: כט' סיון (בכל רגע, מציאות חיות וקיום הנבראים). ראה גם השגחה פרטית (בעז"ה בל"נ יבוא).

"הבן חמש" חי "יום יום"

אחרי "כמה מעלות טובות", שומה עלינו לזכור, בלשון ק' הרבי הרי"צ, ש"זהו היום יום במובנו האמיתי, שכל יום- יום הוא..." (אג"ק ח"ז ע' רל"א). כלומר בעיקר צריך לחיות את הפתגם. אבל יש פתגמים שלזה צריך להתייגע (לדוגמא פתגמים שהם הגהות). ננסה, בעז"ה, לגייס את הקושיות של הבן חמש למקרא כדי למצוא כיצד הפתגם נוגע לנו, ולחיות את "היום יום".

לדוגמא: יד' תמוז (תרוץ אדה"ז על "קושית התוכנים"):

ז"ל הצ"צ באחד מדרושי: רבינו ז"ל באמרותיו לבניו יום ג' פ' בלק שנת תקס"ב אמר וזה דבריו: להבין קושית התוכנים מאחר שהארץ היא כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלים אותם בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה באמעריקא ... ותירוצם אינו אמת ... ורבינו ז"ל אמר כי התירוץ הוא, דהנה מבואר בע"ח שהתשעה גלגלים מקבלים מבחי' עיגולים, ובהעיגול אין בו מעלה ומטה, ומהאי טעמא הנה אותם בני אדם שהם כנגדנו למטה, הרי הרקיע שעליהם הוא למעלה בהשואה אחת עם הרקיע שעלינו, והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעלי'.

וצלה"ב:

א. מה ענינו של פתגם זה? אם כדי ללמד את גדולת אדה"ז בחכמת התכונה, הנה זה כבר למדנו בפתגם לז' שבט אשר כבר בילדותו "למד חכמת ההנדסה והתכונה", ושם עוד בתוספת הפלאה עד כדי ש"לא מצאו הגאונים... ידיהם ורגליהם".

ב. מדוע חשוב לדחות תרוץ התוכנים ולומר ש"תירוצם אינו אמת"? אפשר לקצר ולומר אחרי השאלה את התשובה האמיתית?

ג. בשאלה מדובר על "בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה באמריקא". מדוע מציין במיוחד את "אמריקא", בשעה שהשאלה היא על כל "בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה"?

בהתבסס על כך שהפתגם זה הוא היחיד בו אמריקה מוזכרת ב"היום יום". מסתבר שיש כאן הוראה כללית להלך רוח שמנשב שם.

ההסבר לכאורה, שאלת התוכנים מבוססת על הנחה שכדור הארץ מחולק מעלה ומטה. על פי זה מתעוררת אצלם שאלה, כיצד לא נופלים אלו שגרים למטה? תשובת התוכנים לא נכתבה בפירוש, אבל היא מדוברת בפתגם, א"כ יש להתייחס אליה. (נמצאת במקור הפתגם, אג"ק הרבי הריי"צ ח"ב ע' תצ"ו). "שתירצו מפני שאדם יסודו מעפר, וכל יסוד מושך את יסודו, לכך מושך הארץ את בני האדם שהם יסודם, ואין מניח להם ליפול".

תירוץ זה משמר את הנחת היסוד שהכדור מחולק, והאנשים בחצי התחתון אכן היו צריכים לדעתם ליפול. אלא שהעפר שם מחזיק אותם. וַיִּז היתה טענת המהגרים מאירופה לאמריקה, שאמריקה, ה"עולם החדש", הוא חצי כדור התחתון, מובדל מהותית מ"הבית הישן", חצי כדור העליון. ורק העפר (הדולר) מחזיקם שם לבל יפלו לתהום.

במילים אחרות, בחצי כדור העליון, ב"בית הישן", הראש היה למעלה והרגלים למטה. אבל כאן זה חצי כדור התחתון. ממילא האנשים מתהפכים, "הלא ראשם הוא כלפי מטה ורגליהם כלפי מעלה" (ממכתב הריי"צ הנ"ל), הרוחניות טפילה והגשמיות מעליה. לכן, בדמיונם הכוזב, אמריקה איז אנדערש.

לכן חשוב להביא את דברי אדה"ז ש"תירוצם אינו אמת". כי השמים "מבחינת עיגולים" שווים בכל. א"כ השמים מעל אמריקה הם אותם שמים שיש מעל אירופה. "והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעליה".

א"כ הנחת היסוד שמחלקת את כדור הארץ שגויה מעיקרא, ומאותה סיבה שלא נופלים באירופה לא נופלים באמריקה. ובכל העולם הראש למעלה, ו"אמריקה איז ניט אנדערש". ה' נמצא בשווה בכל העולם.

אמנם צ"ע לשון אדה"ז, "בני אדם שהם כנגדנו למטה". מדוע הם "למטה". הרי השמים בכל העולם הם אותם שמים. במה הם למטה? נמצינו למדים שאומנם לגבי השמים כל כדור הארץ שווה ללא חילוק עליון תחתון. אבל יש בחינה מסוימת שלגביה אמריקה היא חצי כדור תחתון. אכן במכתב הרבי הרי"צ הנ"ל הדברים מפורשים. שמצד גילויים, הקרבה לארץ ישראל ומקום מתן תורה, יש חילוק מעלה מטה.

סיכום: הדמיון בין פרש"י ו"היום יום".

"היום יום" נכתב כך "שגם אנשים שאין להם אלא ידיעה כל שהיא בתורת החסידות יוכלו להבינם". לכן הלימוד וההבנה צריכים להיות בעיקר ע"י התעמקות ושאלות בנאמר בפתגם עצמו. בדומה לפרש"י שמיועד ל"בן חמש למקרא" אשר כלי זינו העיקריים הם שאלות הגיון על אתר.

בנוסף, כמו שפרש"י אינו אסופת פירושים גרידא, אלא ספר אחד בעריכה מאוחדת אשר פירושים נלמדים אחד מהשני. כך גם "היום יום" "היכל" אחד. מכאן שאפשר וצריך להשוות לשונות הפתגמים וללומדם זה מזה. ועוד, לשוט במרחבי "היום יום" לחפש ולקבץ מכולו נושא שלם כמו אנציקלופדיה.

והעיקר, השאלות על אתר הם כלי מסייע לחיות את "היום יום".

הערה בלקוטי שיחות

ר' מנחם יצחק שיחי' ערנטרוי הכהן
מאנ"ש דקרית גת.

בלקו"ש חלק כ"ה בשיחה לפר' וירא²⁰ מביא הרבי את לשון הרמב"ם²¹ 'גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, שנאמר 'וירא והנה שלשה אנשים'. ומדייק שמכך שהרמב"ם אינו מוסיף 'וגו' (המשך הפסוק 'וירא וירץ לקראתם'), שהרמב"ם סובר שההוכחה היא מארבעת המילים אלו בלבד.

ומקשה מה ההוכחה מזה שאברהם ראה את האנשים, דלכאו' ההוכחה שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה היא רק מזה שהוא רץ לקראתם ועזב את השכינה?

ומתרץ שעצם זה שאברהם אבינו שם ליבו וראה את האנשים באמצע הקבלת פני שכינה, זה כבר נחשב כהכנסת אורחים, כי עניינה של הכנסת אורחים הוא ההתעניינות ותשומת הלב לאורחים, מיד כשרואים אותם.

ועפ"ז מבאר ג"כ שלמרות שלאמיתו של דבר הם היו מלאכים ולא אנשים שלא היה להם צורך באכילה ושתייה, לא חסר דבר בהכנסת אורחים של אברהם, כי עיקר עניינה אינה פעולת החפצא של אכילה ושתייה שמקבל האורח, אלא התעניינות ותשומת הלב של המארח, שזה היה בשלמות אצל אברהם. ובפרט, ששביעות רצון האורח מתשומת הלב של המארח שייכת גם אצל מלאכים.

²⁰ שיחה א'.

²¹ הל' אבל פי"ד ה"ב.

ויש להעיר, שבדפוסים הרמב"ם המדויקים, אכן מופיעה ההוספה 'וגו'²², וידועה דעתו של הרבי בכגון דא, שיש לבדוק בכת"י או דפוסים מדויקים²³.

בפשטות יש ליישב שעיקר הדיוק הוא מהא שמביא את חלקו הראשון של הפסוק, דאם ההוכחה היא מהמילים 'וירא וירץ לקראתם' הו"ל להביא את המילים הללו, ומדוע מביא החצי הראשון של הפסוק? ומזה מוכח כ"ל.

היינו שעיקר הדיוק הוא מהמילים שמצטט, אלא שבזה שהרמב"ם לא כתב 'וגו' הדיוק חזק יותר, אבל גם לפי הדפוסים שכן מובא המילה 'וגו' עיקר הדיוק נשאר.

ומ"מ ודאי צ"ל שגם לפי הנוסחא בלי המילה 'וגו' יש בזה לימוד והוראה, כיון שכבר נתפשט הנוסח דלפנינו שבו לא מופיעה ההוספה 'וגו', יש בכך ענין שיש ללמוד ממנו. במכ"ש מדברי הבעש"ט הידועים שאפשר ללמוד מכל דבר, הוראה בעבודת ה'. דאם כך הוא בענייני העולם, כ"ש כשמדובר בנוסח שנדפס בתורה, ובפרט בספר הרמב"ם שעניינו להורות הלכה למעשה.

וכ"ש בנדו"ד, שע"פ הביאור הנ"ל לומדים הוראה נפלאה בצורת הכנסת אורחים הראויה²⁴.

ואף שלפ"ז יוצא שהרמב"ם עצמו לא נתכוון לזה (ללימוד מהמילים וירא והנה ג' אנשים, אלא להמשך הפס') מ"מ, ידוע הביאור לגבי ריבוי הדיוקים

²² רמב"ם המדויק בהוצאת שילת, רמב"ם הוצאת מקבילי (ע"פ כת"י התימניים). וכן הוא ברמב"ם פרנקל.

²³ ראה בפתח דבר לחומש שי למורא בראשית (נדפס בסוף החומש) שציטט (בעמ' תתע) מכתב מהרבי שכל שירבה בהעתקת שינויי נוסחאות שנמצאו בפרש"י, ה"ז משובח.

²⁴ וכן מובן שבאמת אברהם קיים המצוה בשלמות למרות שהם היו מלאכים, כנ"ל בפנים.

והביאורים שנאמרו ע"י גדולי ישראל ברמב"ם, שאף שקשה לומר (ואולי גם לא יתכן) שהרמב"ם כיוון לכל הביאורים, מ"מ כיון שספרו נכתב בשביל כל ישראל לכל הדורות, ונכתב ברוה"ק²⁵, משמיים סייעו שיהיו רמוזים בו כל הביאורים.

וי"ל דזה נכון גם כאשר כך נדפס ונתפשט בספרי הרמב"ם²⁶.

²⁵ ראה בהיום יום ו' שבת.

²⁶ אך ראה מש"כ בהקדמה לרמב"ם הוצאת חזק (עמ' 34 ואילך) שנוסח דפוסו משנה תורה הפופולריים רצוף בשגיאות.

פטור עיסת סופגנין לדעת הטור והשו"ע

ר' יוסף יצחק שיחי' פרידמן הכהן
בוגר הכולל

א. מקור חיוב חלה

איתא במשנה מסכת חלה¹: חמשה דברים חייבים בחלה החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל והשיפון הרי אלו חייבין בחלה.

ובירושלמי (ריש חלה): כתיב (במדבר טו יט) 'באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' יכול יהו כל הדברים (נ"א הפירות) חייבים בחלה, תלמוד לומר 'מלחם' ולא כל לחם. אם 'מלחם' ולא כל לחם, יכול אין לי אלא חיטין ושעורין בלבד כוסמין ושיבולת שועל ושיפון מניין, תלמוד לומר 'ראשית עריסותיכם' ריבה, ריבה הכל.

ב. פטור הסופגנים

במסכת חלה²: אלו חייבין במעשרות ופטורין מן החלה האורז והדוחן. . הסופגנין והדובשנין והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה.

פירוש הר"ש: סופגנין עשויין כספוג, אי נמי ריקין דקין מלשון 'ריקין מצות' (שמות כט ב) תרגום 'אספוגין'. והדובשנין מטוגנין בדבש. אסקריטין עשויין כצפיחית דמתרגמינן שם (שמות טז לא)

¹ פ"א מ"א

² שם מ"ד

'כאסקריטין', שלשין עיסתן רכה מאוד. וכולן מין לחם. [ובדומה לזה פירש רש"י בפרק כל שעה].

פירוש רע"ב: הדובשנים מטוגנים בדבש אי נמי נילושים בדבש. האסקריטין, תרגום צפיחית אסקריטין, ובלילתן רכה מאוד.

פירוש הרמב"ם (בפיה"מ): וסופגנין . . הם מיני פת אלא שמתחילת לישתן עושין בהם מלאכה אחרת ומערבין בהן שמן או דבש או מתבלין אותן בתבלין, ואופין אותן במינים משונים ממיני האפיה, וקורין להם שמות כפי הדברים המעורבין בהם וכפי מלאכת אפיייתם גם כן.

בגמ' פסחים בפרק כל שעה³: תנן התם הסופגנין . . פטורים מן החלה . . אמר ריש לקיש הללו מעשה אילפס הן. ורבי יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין, והללו שעשאן בחמה . . , קתני מיהת וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה שעשאן באילפס פטור בתנור חייב, תיובתא דרבי יוחנן, אמר לך רבי יוחנן תנאי היא . . תנא קמא סבר מעשה אילפס חייבין ורבי יהודה סבר מעשה אילפס פטורין.

ובירושלמי מסכת חלה⁴: הסופגנין, טריקטא . . רבי יוחנן אמר טריקטא חייבת בחלה אומר עליו המוציא לחם מן הארץ ואדם יוצא ביה ידי חובתו בפסח, רבי שמעון בן לקיש אמר טריקטא אינה חייבת בחלה ואינו אומר עליו המוציא לחם מן הארץ ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח . . אמר ליה רבי יוחנן ובלבד על ידי משקין, מתניתין פליגי על רבי יוחנן פתר לה בסופגנין שנעשו בחמה.

³ ל"ז ע"א

⁴ פ"א ה"ג

ובמסכת חלה⁵: עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה. תחילתה עיסה וסופה סופגנין, תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה.

פירוש הר"ש: פעמים שאדם לש עיסה ונמלך ועושה אותה סופגנין [ירושלמי אמר רבי יוחנן וכו'] משמע בהדיא דרבי יוחנן מודה לריש לקיש דעל ידי האור נמי פטורין היכא דאיכא משקין בהדיא, ומשמע נמי דברכת המוציא תלויה בחלה. וכל דבר שבלילתו קשה אפילו בישלו במשקין היינו בתחלתו עיסה וסופו סופגנין ומברך עליו המוציא וטעון נטילת ידים וברכת המזון וכן תחלת בלילתו רכה וסופו על ידי האור בלא משקה, עד שתהא בלילתו רכה וסופו באור על ידי משקה.

ג. קושיא ותירוץ על הגמ' בבלי ירושלמי

כתוב בפני אריה (על הירושלמי שם): והא דלא משני שנעשו על ידי משקה, נראה לי משום דמתניתין לקמן דתנן (משנה ד) עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה איירי על ידי משקה, ואיכא רבותא בסיפא (משנה ה) דתני תחלתו עיסה וסופה סופגנין חייבת דהיינו אפילו על ידי משקה. . ואם כן על כרחך הא דתני הכא הסופגנין שלא של משקה איירי, דאי לא כן היינו מתניתין דלקמן. ופתר לה שנעשו בחמה.

ד. סיכום

המורם מכל הנזכר לעיל הוא שסופגנין פטורים אם נאפו בחמה או שנתבשלו במשקין (ולדעת ר"ל גם אם נאפו בקדרה בלא משקין).

⁵ שם מ"ה.

ה. טור ושו"ע

בשולחן ערוך יו"ד⁶: אין חיוב חלה אלא בלחם לפיכך הסופגנין דהיינו רכים העשויים כספוג והדובשנין והאיסקריטין והם מטוגנים בדבש פטורים מן החלה. עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור או במחבת . . . חייבת בחלה ובלבד שלא על ידי משקה. עיסה שבלילתה עבה וגילגלה על דעת לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה ועשה כן פטורה.

וצריך להבין, מה הוסיף השו"ע בדבריו 'או לעשותה סופגנין', דהרי הפירושים שהוזכרו לעיל בפטור הסופגנין הינם אפיה בחמה ובישול במשקין, ושניהם נזכרו כאן בפירוש, ואם כן מה הוסיף כאן המחבר כשאומר או סופגנין.

ולכאורה כוונתו משום שאיירי כאן בעיסה עבה, וסתם סופגנין הן בלילה רכה, ורצה לומר שאם הוסיף מים 'לדלל' את העיסה כסופגנין הוא פטור. וכן הוא בשו"ע או"ח⁷: דכל שתחילת העיסה עבה אפילו ריככה אחר כך במים ועשאה סופגנין ובשלם במים או טגנם בשמן מברך עליהן המוציא.

אך עדיין לא יושבה הקושיא לעיל, דהרי שם בא השו"ע להסביר טעם החיוב של בלילה עבה בברכת המוציא, ולכן הוסיף המחבר שאפילו סופגנין חייבים אם בשלם או טגנם בשמן, אך אצלנו בא השו"ע להסביר טעם הפטור בבלילה עבה בבישול וטיגון או בחמה, ואם כן מה מוסיפה לנו הידיעה שגם סופגנין פטורין.

⁶ ריש סי' שכ"ט.

⁷ סי' קסח סי"ג.

ואכן בטור, שהוא מקור הדברים, לא נזכר סופגנין בענין בלילה עבה, ולכאורה הוא מהטעם המובא לעיל שהפטור בסופגנין הוא משום טיגון או בישול במשקין, ורק אותם מזכיר הטור בדבריו.

ו. מי פירות

במסכת חלה⁸: עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה.

ובירושלמי⁹: רבי יוסי בר חנינא אמר דרבי אלעזר בן יהודא איש בירתתא היא . . . רבי חייא בשם רבי יוחנן דברי הכל היא . . . שמי פירות מחווין (נ"א מחברין) לחלה. רבי בא רבי חייא בשם רבי יהושע בן לוי אין לך מחוור (נ"א מחבר) אלא שבעת המשקין בלבד.

בטור הביא מחלוקת בין הרמב"ם שמחייב במי ביצים וכיו"ב, והרא"ש (הלכות חלה סי' ג) שפוטר, ובשולחן ערוך פסק לחייב בחלה, והרמ"א לא השיג, והש"ך כתב להחמיר ולהפריש בלי ברכה.

[וקשה לכאורה על דברי הטור (כקושיית הבית יוסף) שלא מצינו ברמב"ם מי פירות, אלא רק יין ושמן ודבש, וכל אלה הן משבעת המשקין שלכולי עלמא מחייבין בחלה כמו שנאמר בירושלמי].

וזה לשון הרמב"ם¹⁰: עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש או מים רותחים או שנתן לתוכה תבלין או הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו או לשו, אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת והמרחשת . . . כל אלו חייבין בחלה. אבל העושה עיסה ליבשה

⁸ פ"ב מ"ב.

⁹ פ"ב ה"א.

¹⁰ בכורים פ"ו ה"ב.

בחמה בלבד, או לבשלה בקדרה, הרי היא פטורה מן החלה, שאין מעשה חמה לחם, בין שלשה במים בין שלשה בשאר משקין. עיסה שלשה תחלה לעשותה מעשה חמה והשלימה לעשותה פת, או שהתחיל בה לאפות פת והשלימה לעשות מעשה חמה . . . חייבין בחלה.

והנה משמע מהרמב"ם שסופגנין הן מעשה חמה, כי כך הוא מפרש את תחילתו עיסה וסופו סופגנין וכו'. וכוך הרמב"ם דין מעשה חמה בדין בישול במשקין שבשניהם פטורין כי הם אינם בגדר לחם, ומאיך מחייב הרמב"ם בעיסה שנאפתה בסופה בתנור או בקדרה אף אם נילושה תחילה בדבש ושאר משקין [ולדעת הטור וש"ע גם מי פירות] או שנילושה עם תבלין, כי הם אכן בגדר לחם.

ומובן לפי זה בפשטות שלדעת הרמב"ם טעם הפטור בסופגנין הוא משום שאפייתן במעשה חמה, וטעם הפטור בדובשנין ואיסקריטין אינו משום שנילושו בדבש, כי אם משום שאפייתן בטיגון בדבש. ענין זה מודגש ביתר שאת לפי דבריו בפירוש המשנה שאופים אותם במינים משונים ממיני האפיה.

ז. קושיות על סעיף א

א. מדוע חילק הטור את דין סופגנין וכו' משאר בלילה רכה והקדימם בפני עצמם.

ב. הובא לעיל פירוש הר"ש בענין אסקריטין שהיא עיסה רכה מאוד, ולפי פירוש זה צריכה העיסה להתחייב בחלה, שהרי בלילה רכה אינה פטורה אם לא ניטגנה במשקין. ואכן הב"ח כתב שגם האסקריטין ניטגנו בדבש, ולפי זה מיושבת הקושיה, ועל פירוש

הרע"ב הנ"ל (הדובשנים מטוגנים בדבש אי נמי נילושים בדבש) מיישב הפנים מאירות¹¹ שכוונת רע"ב לפרש שני טעמים לכינוי 'דובשנין' שאפשר לפרשו גם מצד שנילוש בדבש וגם מצד שניטגן בדבש, אך אם לא היה מיטגן בדבש לא היה פטור מחלה, ועד"ז אפשר לכאורה ליישב גם את פירוש הר"ש.

ח. תירוץ ערוך השולחן

בערוך השולחן¹² מביא את המשנה של סופגנין ודובשנין וכו' שפטורין, ואת הרמב"ם בפיה"מ על משנה זו, ותמה על הרמב"ם מדוע לא הזכיר משנה זו בחיבורו משנה תורה. ועונה ערוך השולחן: והרמב"ם נראה שדחה משנה זו מהלכה ולפיכך לא כתבה בחבורו. . . וסבירא ליה להרמב"ם דהלכה כרבי יוחנן ולא פטור רק מהנעשה בחמה.

ולפי זה מחדש ערוך השולחן שהטור והשו"ע סוברים כדעת המשנה כפשוטה, שסופגנין ודובשנים אינם בכלל לחם, ולא כהאוקימתא של רבי יוחנן שדחק את דברי המשנה לומר שאיירי במעשה חמה בלבד.

ואף שפסק השו"ע שעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה, מחלק ערוך השולחן בין עיסה שעשויה לשביעה שהיא חייבת בחלה, לבין סופגנין ודובשנין שעשוין רק לפרפרת כגון בשתיית יי"ש וכויו"ב שהיא אינה בכלל לחם. ולכן פוסק ערוך השולחן שכל עיסה שנעשית לפרפרת בלבד (אפילו בלילה עבה) פטורה מחלה וברכתה בורא מיני מזונות אף אם נאפתה בתנור בלי משקין.

¹¹ סי' סח, ציין בפ"ת ב.

¹² שכט ה.

ט. ראייה מהש"ך

בש"ך¹³: אין חיוב חלה אלא בלחם, כלומר בעיסה שראויה לבוא לידי לחם דכתיב 'ראשית עריסותיכם וגו' והיה באכלכם מלחם הארץ' וגו', וסתם לחם אינו אלא העשוי מקמח ומים וכהאי גוונא. ולכאורה קשה על דבריו: א) מהיכן נתמעטו סופגנין, והרי גם הם עשויים מקמח ומים. ב) הרי בהדיא ראינו שפסק השו"ע שגם עיסות של מי פירות, בלי מים, חייבות בחלה. ג) מהפסוק 'מלחם' מיעטו בספרי ובירושלמי שאר פירות שאינם מין דגן ומנ"ל למעט גם עיסת סופגנים וכו'.

ולכאורה משמע שדבריו כדברי ערוך השולחן, שהחילוק הוא בין עיסה שנעשית לשביעה ואשר היא מקמח ומים וכהאי גוונא, ובכלל זה גם מי פירות אם נעשו גם הם לשביעה, לבין עיסה שנעשית לפרפרת בלבד והיא אינה בכלל לחם כלל בין אם היו בה מי פירות ובין אם לאו.

והטעם שנתמעטו סופגנין מהפסוק 'מלחם' היא משום שהיא אינה בכלל לחם כלל, ולכן לענין חלה דינה כשאר פירות, ולפיכך במשנה הזכרה הסופגנים בהמשך לאורז ודוחן וכו'.

י. תירוץ על הקושיא הראשונה

לפי זה מובן שכוונת השו"ע בדבריו 'או לעשותה סופגנין' אינה לטיגון או בישול במשקין אלא שיעשה עיסה שאינה לשביעה כי אם לפרפרת בלבד.

ולכאורה אפשר לבאר על פי דעת השו"ע על דרך דברי הפני אריה שהובאו לעיל (שיש חידוש במשנה הראשונה שפוטרת במעשה חמה על המשנה השניה שפוטרת בבישול במשקין), שהמשנה

¹³ ס"י שבט סק"א.

שאומרת שסופגנין פטורין מחדשת דבר שלא נאמר במשנה (מ"ה) של תחילתו סופגנין וסופו סופגנין פטור. כלומר, המשנה האחרונה אכן דיברה על פטור מצד בישול במשקין, והחידוש של המשנה הראשונה הוא שסופגנין שנעשו לפרפרת בלבד ולא לשביעה פטורין אף אם נאפו בתנור בלי משקין.

ולפי זה מובן אכן כדברי ערוך השולחן שהרמב"ם דחה את משנת פטור סופגנין מהלכה (משנה ד), וקיבל את משנת תחילתו סופגנין וסופו סופגנין (משנה ה) ששם טעם הפטור הוא שנאפה במעשה חמה.

ולפיכך הרמב"ם השמיט בחיבורו את עניין סופגנין דובשנים ואסקריטין, אבל הטור והשו"ע קיבלו משנה זו ולכן הביאו את שני העניינים.

ביאת אליהו הנביא בליל הסדר

ר' שמואל אריה שיחי' רוך

נו"נ בכולל

בשו"ע אדמוה"ז הלכות פסח¹ מביא את מנהג ישראל שנהגו "שלא לנעול החדרים שישינים בהם בליל פסח כי זה ליל שימורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות זה האחרון 'ואם יבוא אליהו ימצא הפתח פתוח ונצא לקראתו במהרה' 'ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול' וכו'.

והנה מקור הלכה זו מביא החק יעקב (בשם ספר פסח מעובין בשם **ספר המנהיג**), וכעין זה מביא המג"א² בשם המהרי"ל שאין לנעול הדלת בברית חזק והטעם 'מצד ליל שימורים שאין מתיראים מהמזיקים' (אך כתב שם שאין לנהוג כן במקום דשכיחי גנבים וכן ציין גם החק יעקב).

ולכאורה יש לתמוה בטעם המנהג שזהו מצד לילה המשומר לגאולה ולביאת אליהו והרי בהלכות שבת מביא אדמוה"ז³ (מהמג"א בשם **ספר המנהיג**) את טעם המנהג לומר אליהו הנביא במוצ"ש אחר הבדלה היות "שמובטח להם לישראל שאין אליהו בא בערבי שבתות⁴ כו' **ובשבת עצמה גם אינו יכול לבוא**⁵ **אם יש תחומין למעלה מעשרה**⁶ לכן עכשיו שכבר יכול

¹ סימן ת"פ ס"ה.

² סי' תפ"א.

³ סי' רצ"ה ס"ה.

⁴ כדאיתא בערובין מג"ב והטעם מפורש שם - מפני הטורח (שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו. רש"י שם).

⁵ הכוונה היא לאליהו כפי שהוא יורד למטה ומתלבש בגוף גשמי, שאז שייכים בו דיני התורה. אך כשהוא למעלה כמלאך ואינו בגוף, לא שייך בו איסור תחומין (והוא פטור

לבוא אנו מתפללים שיבוא ויבשרנו" וא"כ אנו רואים שאדמוה"ז חושש לדברי המג"א בענין תחומין למעלה מעשרה וכמו שנפסק בסימן ת"ד שבתחומין דאורייתא (חוץ ל"ב מיל) חוששים גם למעלה מעשרה, א"כ כיצד בליל הסדר פוסק בפשטות שאלוהו הנביא יכול לבוא בלילה זה וצריך להמתין לו, והרי חשש הנ"ל ישנו גם אז.

ולכאורה יש לתרץ בפשטות שבאמת הספק ישנו בכל שבת ויו"ט רק שתמיד אנו עושים הדבר שיכול לזרז ביאתו, בכל שבת אנו מבקשים מיד בצאת שבת כיון שהסתלק החשש של איסור תחומין במילא כעת יבוא ויבשרנו ובליל הסדר שאז הוא ליל שימורים ועת רצון לגאולה אנו מצפים לביאתו גם במעשה (שאין נועלים את הדלתות) דאולי האמת היא שאין תחומים למעלה מ' ובמילא אין שום מניעה ועיכוב שיכול לבוא כעת.

אבל תירוץ זה אינו מספיק כיון שהלשון בהלכה הוא "שאנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול" היינו שאין זה רק פעולות שנעשות ליתר בטחון

מתומ"צ). וכידוע שאלוהו מגיע לכל ברית, אף ברית המתקיימת בשבת, כיון שאינו בא בגוף.

⁶ נראה שאין הכוונה שאינו יכול לירד מהשמים למטה מצד איסור תחומין, שהרי איסור תחומין נאמר רק על מעבר ממקום למקום בתוך הארץ ולא על הליכה לכיוון השמים (או מהשמים לארץ), שאין דרכם של בני"א לעלות לכיוון השמים. (וממילא גם לאלוהו אין איסור בירידה משמים לארץ, דאף שזה דרכו, מ"מ הדין נקבע לפי דרך בני"א). וכן נראה גם מאג"ק ח"ב עמ' רלד (ראה הע' 16).

אלא נראה שהכוונה שאינו יכול להגיע לכל ישראל לבשר על הגאולה. אך לפ"ד צ"ע, א"כ למה אינו יכול לבוא בשבת, הרי לכא' ביאת אלוהו לבשר על ביאת המשיח אין הכוונה דוקא שיבוא לכל ישראל, אלא יבשר על הגאולה לב"ד הגדול וכדמשמע במס' ערובין שבהע' הקודמת. וכן נראה גם מאג"ק (שם) שרק לגבי משיח ביאר שביאת ב"ד צ"ל לכל ישראל דוקא.

ואולי זו גופא הכוונה, שכיון שאינו יכול לבוא בשבת לכל ישראל, א"כ עכשיו שיצאה שבת יכול הוא להתגלות לכל ישראל ולכן אנו מצפים שיבוא אלינו. וצ"ע.

'אולי' הוא יבוא אלא זו אמונה שבוודאי יקיים הקב"ה הבטחתו לגאול את
בני"ל בליל שימורים וא"כ כיצד אפשר להאמין בוודאות כשקיים ספק הלכתי
הנ"ל?

ואי אפשר לתרץ שהכוונה באמונה זו היא שאנו אומרים שאלוהי הנביא
יודע האמת אם יש תחומין למעלה מי' או לא, ובאם האמת היא שאין
תחומין למעלה מי' הרי שאנו מאמינים שהוא יגיע כעת,⁷

⁷ ראה באג"ק שבעה' הקודמת שכתב שיתכן שאלוהי פתר הספק לקולא בב"ד הגדול.
(וראה לקמן בפנים ביאור בזה).

ויל"ע מדוע אליו צריך לפתור בב"ד הגדול דוקא ולא סגי שיפתור הספק אצל היהודים
שמתגלה אצלם.

ואפשר, דמאחר שכבר נפסק שבדאו' יש תחומין, אף שזה נפסק מחמת הספק של
"תיקו", מ"מ כיון שכבר נפסק כן, הרי שיש לפסק זה כח של דין שכבר נתקבל ע"י ב"ד,
וכדי לבטלו צריך ישיבת ב"ד שיפסקו אחרת, ולכן אפי' שאלוהי יודע שהאמת שאין תחומין
למעלה מי"ט, אסור לו לעבור תחום למעלה מי"ט, כל זמן שלא נפסק פסק חדש להיתיר,
ולכן אליו יצטרך לבוא לב"ד שיפסקו ע"פ דבריו שאין תחומין.

(ולפ"ז צ"ל דאף שאלוהי בא לפני שיחיו המתים, וא"כ כשהוא יבוא יהיו רק הדיינים
שבזמננו, והרי אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד אחר אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין (רמב"ם
ממרים פ"ב ה"ב), אעפ"כ יוכלו ב"ד הגדול שבזמננו לשנות את הפסק שנפסק בב"ד
הגדול שבזמן הגמ' שיש תחומין, אף שאין ב"ד של זמננו גדול בחכמה ובמנין, כיון שכאן
לא באים לבטל איסור שנפסק בודאות, שהרי רק מחמת ספק נאסר הדבר, ובזה יכולים
ב"ד לפשוט הספק גם כשאינם גדולים בחכמה ובמנין. אך ראה בשוה"ג בסוף הע' זו.)

או אפ"ל דא"צ לפסק מחודש, כיון שכל מה שהדבר נאסר הוא רק מחמת הספק, ואלוהי
בא רק לברר את הספק. ומ"ש באג"ק שהוא בא לב"ד הגדול ופותר להם את הספק, י"ל
שנקט כן ע"פ דברי הגמ' בערובין (שבעה' 4) שאלוהי בא לב"ד הגדול לבשר על הגאולה
(אף דבגמ' לא איירי לענין פתירת הספק). וי"ל שהטעם שאלוהי מבשר בתחילה לב"ד
הגדול הוא מפני שהם באי כח כל ישראל (ע"ד מש"כ באג"ק שם לגבי משיח). או י"ל
שכמו שאת שאר הספקות בדיני התורה אליו פותר לב"ד הגדול כדי שהם יפרסמו
הדינים לכל ישראל, כך גם ספק זה.

אך אפי' את"ל שאלוהי יצטרך שב"ד יפסקו כדבריו שאין תחומין, מ"מ אין זה מונע ממנו
לבוא בליל הסדר, שהרי הוא יכול להגיע לעיר שבה נמצאים דייני ישראל (היינו הדיינים

שהרי לגבינו אין ידיעה ברורה בדיון זה (שנסתפקו בו התנאים) ויתכן שהדיון הוא שיש תחומין למעלה מעשרה וא"כ אאפ"ל שאנו מאמינים שיגיע כעת, שהרי זה נוגד את הצד שיש תחומין למעלה מי⁸.

וא"כ עדיין צ"ע כיצד מתיישבות שתי הלכות אלו⁹.

של הדור של עכשיו (ויפתור להם שאין תחומין) (ובעצם זה שירד מהשמים עד למטה, אין איסור תחומין, כנ"ל בהע' הקודמת) וע"פ הידוע שב"ד הגדול עתיד לחזור תחילה לטבריא ואח"כ לביהמ"ק (רמב"ם סנהדרין פי"ד הי"ב. הובא ג"כ באג"ק שם*), א"כ י"ל שאלוהו יתגלה בטבריה. ואע"פ שבליול הסדר דייני ישראל יושבים בבתיהם ולא בב"ד, מ"מ הרי יוכל לקבצם מכל בתיהם בעיר (שהרי בתוך העיר עצמה אין איסור תחומין), ואז יפסקו כהכרעתו שאין תחומין למעלה מי' (שרק דיני ממונות אין דנין בלילה אך הוראה בענייני או"ה מורים אפי' בלילה) ועי"ז יוכל להגיע לכל בתי ישראל שבכ"מ.

* באג"ק שם כתב זאת לגבי משיח שמתגלה לב"ד הגדול שחוזר לטבריא. ומזה משמע שהכוונה לדיינים שבזמננו, ולא לדייני ישראל שיקומו בתחה"מ שהרי אלוהו ומשיח באים לפני תחה"מ. אך צ"ע שפשטות לשון הרמב"ם שב"ד הגדול חוזר לטבריא, הוא, שאותו ב"ד הגדול שהיה בטבריא (בגלות האחרונה שלו, כמ"ש הרמב"ם שם) חוזר לשם. והיינו בתחה"מ. ואולי י"ל שב"ד הגדול הם מהצדיקים שיקומו בתחה"מ שתהיה מיד בזמן ביאת אלוהו. אך לפ"ז אודא ההוכחה שכתבנו לעיל שב"ד שבזמננו יוכל לבטל פסק שנפסק בעבר מחמת הספק.

⁸ אולי אפשר ליישב, שאפי' אם יש תחומין למעלה מי"ט, אלוהו יוכל להגיע למקום אחד ולבשר על הגאולה (כנ"ל בהע' 6) ואח"כ לחזור להיות מלאך* ועי"ז לא חלים עליו דיני תחומין כנ"ל בהע' 5, ועי"ז להגיע למקום אחר חוץ לתחום ושוב להתלבש בגוף ולבשר שם על הגאולה וכך להמשיך ולהגיע לכל ישראל. אך מסתבר יותר לומר שכיון שיש לאלוהו שליחות לבשר לכל ישראל על הגאולה כשהוא בגוף גשמי, עליו לעשות את שליחותו בפעם אחת ולא להפסיק באמצע לחזור להיות מלאך.

אך אולי אפ"ל שהיות ובשביל שיוכל למלאות את שליחותו הוא מוכרח לעשות זאת אי"ז הפסק.

אך עכ"פ לפ"ז יוצא שהוא יכול להגיע בכל שבת לכל ישראל, והרי בהל" שבת כתוב שאינו יכול, א"כ עכצ"ל שאין לומר כן (אולי מהטעם שאינו מפסיק בשליחותו, כנ"ל).

* ויתכן שבשביל לחזור להיות מלאך, עליו לחזור לשמים ולהפקיד גופו תחת גלגל הירח (כך מובא בכ"מ ספרי חסידות (איני זוכר כעת המקום המדויק)) ואז נעשה מלאך.

והנה, הרבי באג"ק¹⁰ מתייחס לשאלה על מה שאומרים 'אני מאמין בביאת המשיח . . בכל יום שיבוא', כיצד ניתן לומר שיכול לבוא 'בכל יום', והרי בגמ'¹¹ כתוב שאין אליהו בא בשבת ויו"ט (מחמת איסור תחומין)¹².

⁹ למעשה, השאלה אינה על המנהג של הזכרת אליהו במוצ"ש, כי ע"ז י"ל שכיון שיש צד שאסור לאליהו לבוא בשבת, ממילא במוצ"ש שהוא בודאי יכול לבוא, אנו מתפללים שיבוא. אלא השאלה היא על המנהג של פתיחת הדלת לבילי הסדר, מתוך אמונה שאליהו יבוא עכשיו, שלכאו' אינו מובן, הרי יש צד שאסור לו לבוא עכשיו. ח"ב עמ' רלג.

¹¹ ערובין מג ע"ב. כך צויין באג"ק. ולהעיר שתחילת הסוגיא היא מג ע"א דשם איתא שהאומר הריני נדיר ביום שב"ד בא מותר לשתות יין בשויו"ט, ובע"ב מבאר הגמ' שזהו מטעם דיש תחומין למעלה מי' (ולמסקנת הגמ' זה מצד הספק). אלא שבע"ב מובאת רוב הסוגיא. (וראה עוד בהע' הבאה).

¹² באג"ק שם כתוב 'ע"פ מר"ל (בערובין מג ע"ב)'. ומזה נראה לכאו' שהכוונה למאמר ר"ל שם 'אין אליהו בא לא בע"ש ולא בעיו"ט מפני הטורח'. אבל נראה שאין זו הכוונה, שהרי מפורש בגמ' שם שרק אליהו לא בא בעשויו"ט, אך משיח יכול לבוא ואין חשש טורח, כי כאשר משיח בא הכל יהיו עבדים לישראל ויכינו להם צרכי שבת. וא"כ לא קשה מזה על הנוסח א"מ בביאת המשיח. אלא נראה שהכוונה לדברי הגמ' שם שמשיח לא יכול לבוא בשבת אם יש תחומין למעלה מי'. ואכן בהמשך האג"ק שם מתייחס רק לבעיה של ביאת משיח בשבת מצד איסור תחומין ולא בע"ש מצד הטורח. (אך להעיר שהלשון באג"ק 'מרז"ל', ואילו בגמ' זה כתוב בדרך שקו"ט ולא בלשון 'מאמר'. ועוד שציון לדף מג ע"ב, אף שתחילת הסוגיא היא בע"א. ומזה משמע קצת שכוונתו למאמר הנ"ל דאין אליהו בא בע"ש. וצע"ק)

שוב התבוננתי, דאכן גם ממאמר ר"ל הנ"ל קשה, שכיון שאליהו לא יכול לבוא בע"ש, א"כ איך יכול לומר בשבת א"מ שיבוא משיח היום, והרי כיון שודאי שאליהו לא בא ביום ו', א"כ משיח לא יכול לבוא היום (משא"כ ביום חול, אף שלא שמע שאליהו בא אתמול, יתכן שאליהו בא רק לב"ד הגדול והוא לא שמע מזה, כמפורש בעירובין שם). ואולי אפ"ל, שיתכן שאליהו בא ביום ה' לב"ד הגדול והוא עדיין לא שמע מזה. אך בגמ' סבורים שאליהו מגיע רק יום א' לפני ביאת משיח משא"כ לדידן אליהו יכול לבוא גם כמה ימים לפני משיח (ראה בלח"מ ברמב"ם נזירות פ"ד ה"א שכתב כן). וראה באג"ק הנ"ל: 'אפשר שכבר בא אליהו לב"ד הגדול ביום ערב שויו"ט או לפני זה'.

או י"ל שבאופן דכזו - אחישנה ומשיח יבוא קודם התגלות אליהו. ראה בלקו"ש ח"ה עמ' 323 שכ"כ בשם כו"פ ואוצר בלום. אך צ"ע מהגמ' הנ"ל שלא העלתה אפשרות זו. ובכל אופן יל"ע למה באג"ק לא התייחס בהדיא למרז"ל הנ"ל.

והרבי מביא את התירוץ שהכוונה בנוסח אני מאמין היא, שבכל יום הוא מחכה שסוכ"ס יבוא, אף שא"א שיבוא היום. אך הרבי כותב, שעדיין צ"ע דלפ"ז הול"ל 'בכל יום אחכה לו שיבוא' כדי שלא יהיה ספק בכוונת הדברים. ומיישב הרבי, שכיון שזה שאין ב"ד בא בשויו"ט הוא ספק ולא ודאי, לכן נסחו א"מ באופן כזה שלא יזכה צד שיפשטו הספק, יתאים הנוסח. וממשיך וכותב באופ"א קצת, שהיות ויש כמה ספקות שאליהו יפתור, א"כ כשאדם עומד בשויו"ט, הרי יתכן שכבר בא אליהו לב"ד הגדול בע"ש (או לפנ"כ) ופתר הספק לקולא, וא"כ יכול ב"ד לבוא היום.

ז.א: אמנם הכוונה בנוסח א"מ, היא, שאני מאמין בכ"י שסוכ"ס יבוא (שהרי האדם האומר את הנוסח אינו יודע אם מותר לב"ד לבוא היום), אך הנוסח הוא 'בכל יום שיבוא' כי זה כולל גם את האפשרות שיבוא היום, כי יתכן שהאמת היא שאין תחומין למעלה מי', ויתירה מזו, שיתכן שבב"ד הגדול כבר נפתר הספק לקולא ע"י אליהו¹⁴.

ולהעיר שבשיחת ז' תשרי תנש"א אמר הרבי שכיון שמשיח יכול לבוא בכ"י, ואליהו הנביא צריך לבשר על ביאתו ביום שלפנ"ז, ודאי שאליהו הנביא בא לטבריא **בפועל ממש בכל יום** ומבשר על ביאת המשיח.

¹³ ואין לתרץ שהכוונה בא"מ, היא, שאם אין תחומין למעלה מי', א"מ שמשיח יכול לבוא היום. כי הלשון 'א"מ בביאת המשיח בכ"י' משמעה **שודאי** שמשיח יכול לבוא היום. ואכן באג"ק הרבי לא מזכיר אפשרות לתירוץ כזה, אלא רק שיתכן שהספק כבר נפתר לקולא, וראה הע' הבאה.

¹⁴ כן נ"ל לבאר בכוונת האג"ק. היינו שמש"כ באופ"א קצת זה רק הוספה לתי' הקודם ולא לתי' חדש, דאלת"ה לא מובן איך זה מתרץ את הקושיא, הרי סו"ס האדם לא יודע שהספק נפתר לקולא ואיך יכול לומר שהוא מאמין שמשיח יכול לבוא היום (שאם נימא שעצם זה שיש צד שמשיח יכול לבוא היום מספיק בשביל לומר א"מ, א"כ ל"צ להגיע לזה שיתכן שהספק כבר נפתר).

וכך גם משמע מזה שכותב זאת באותו סעיף (אך צע"ק שלא כתב 'ולהוסיף' וכיו"ב).

אך תירוץ זה לא מספיק לתרץ קושיא דידן, שהרי כאן הלשון הוא ש'אנו מאמינים בזה' – שאליהו הנביא יבוא בליל הסדר. והרי יש ספק אם מותר לו לבוא אז.

ובאג"ק שם כותב ביאור נוסף, שמ"ש 'אני מאמין בביאת המשיח בכל יום' הכוונה למשיח בן יוסף שא"צ להתגלות בב"א לכל ישראל (בשונה ממשיח בן דוד שיתגלה בב"א לכל ישראל), וא"כ הוא יכול לבוא בשבת למקום אחד בא"י¹⁵ (ולא לכל א"י, מחמת איסור תחומין)¹⁶.

וגם תירוץ זה אינו מספיק בנדו"ד, שהרי כאן מדובר במפורש על ביאת אליהו, וכאן מורים לכל ישראל **בכל מקום בעולם** שיפתחו את הדלת מתוך אמונה שאליהו יבוא לביתם, הרי שאליהו יתגלה לכל ישראל).

ולא נותר לנו אלא לומר (כמו שאמר הרבי במקו"א¹⁷ אודות הקושיא הנ"ל על הנוסח אני מאמין^{18, 19}) שגם קושיא זו יבוא אליהו ויתרץ²⁰.

¹⁵ ואין בעיה בעצם הגעתו מהשמים לעוה"ז, דאין בזה איסור - ראה הע' 6. ועוד, הרי משיח נמצא למטה (בשונה מאליהו שנמצא למעלה), כמש"כ באג"ק שם בסעיף ג' (אלא ששם כתב זאת לגבי משיח ב"ד, ואפשר שזהו גם במשיח ב"י) וא"כ הוא מתגלה במקום שבו הוא נמצא.

¹⁶ בדרך אגב: באג"ק שם כותב עוד (בסעיף ה') שי"ל שכוונת האני מאמין היא על התחלת הגאולה, וא"כ י"ל שקאי על ביאת אליהו שיבשר על ביאת משיח שיבוא בעוד יום או יומיים, ולכן יכול לומר הנוסח גם בשו"י"ט.

ולכא' צ"ב, סו"ס גם אליהו לא יכול לבוא בשו"י"ט אם יש תחומין למעלה מי'. ומכאן מוכח שאין איסור תחומין בירידה מהשמים לארץ, כנ"ל בהע' 6.

¹⁷ התועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 674.

¹⁸ הרבי ענה זאת במענה לשאלה (של רפ"מ אלתר) איך אפ"ל שמשחי יבוא בע"ש והרי אמרו רז"ל שאין אליהו בא בע"ש מפני הטורח.

ולהעיר שבגמ' שם מפורש שמשחי יכול לבוא בע"ש, כנ"ל בהע' 12, ונראה שכוונת השאלה היא שתחילת גילוי משיח דהיינו ביאת אליהו לא יכולה להיות בע"ש. אך ראה בהע' שם שאם זכו, משיח מתגלה לפני אליהו.

שוב התבוננתי, דאולי אפ"ל, שהיות ומותר לאליהו לבוא בליל הסדר למקום אחד (-עיר אחת) בארץ לבשר על הגאולה²¹, לכן אנו פותחים בשבילו הדלת, דאולי הוא יגיע לעיר שלנו.

(משא"כ במוצ"ש, היות ואליהו לא הגיע בשבת (עכ"פ לא הגיע למקום שלנו), אנו מבקשים שעכשיו יגיע גם למקומנו)

אך צ"ע, דבפשטות הכוונה היא שאנו מאמינים שודאי יבוא אלינו, והרי א"א לומר זאת על כל מקום. ועוד, שמסתבר שיגיע לא"י, וא"כ לכאו' מנהג זה לא שייך לחו"ל (אך יתכן שאם רוב בני' נמצאים בחו"ל (כמו שהיה בזמן ספר המנהיג) אליהו יבוא לחו"ל).

הערת המערכת:

אכן ע"פ נגלה, לא נמצא לע"ע ביאור מיישב כל הצורך. אך ברוח החסידות וי"ל, שיהודי תמיד מוצא בכל דבר כיצד זה מביא לביאת אליהו (והמשיח). ולכן, כשעברה שבת ואליהו עדיין לא בא, הרי הוא נתלה בצד שיש תחומין

¹⁹ בדרך אגב: הרבי שם הוסיף, שבודאי לא תהיה לבני' תרעומת על אליהו אם יבוא בע"ש, אע"פ שזה יפריע לבעלת הבית להכין את הקוגל ושאר מאכלים לכבוד שבת. וצ"ע, הרי בגמ' מבואר לא כך, כי אם אליהו יבוא בע"ש ויצטרכו להקביל פניו, זה יגרום לביטול המצוה של הכנת צרכי שבת.

ואולי אפ"ל, שרק בזמן הגמ' שלא היה כ"כ קושי הגלות, אמר' שאליהו לא יבוא בע"ש כדי שיוכלו להכין צרכי שבת. משא"כ בזמננו שנמצאים בקושי העקבתא דמשיחא, א"א להמתין אפי' יום א' ואפי' על חשבון הכנת צרכי שבת. ועוד, שבזמננו מצוי מאכלים שמורים במקרר וכד', כך שיהיה איזה שהם מאכלים בשבת גם באם לא יספיקו להכין כ"כ (ואולי זו ההדגשה בלשון הרבי שלא יספיקו להכין 'קוגל ושאר מאכלים', היינו שמדובר על תוספות בצרכי שבת, אך צרכי השבת ההכרחיים ודאי יהיו).

²⁰ וכך מסופר גם בלקו"ש ח"א עמ' 272 על הצ"צ שפעם הזכיר על ביאת משיח ביום שכתוב עליו שאין משיח יכול לבוא, וכשנשאל על כך, ענה כשמשיח יבוא ויתרץ את כל הקושיות, הוא יתרץ גם קושיא זו.

²¹ כנ"ל בהע' 6.

למעלה מי"ט, ואומר שממילא עכשיו שאליהו יכול לבוא, צריך להתפלל עליו. ומאידיך, לביל הסדר שזהו ליל שמורים להוציא את ישראל מהגלות, הוא נתלה בצד שאין תחומין למעלה מי"ט ופותח דלתו לאליהו שודאי יבוא.

וברוח זו י"ל גם, שמה שאמרו חז"ל שיש זמנים שאליהו ומשיח לא יכולים לבוא (ערבי שו"ט ושבתות ויו"ט), לא באו לייאש ח"ו את היהודי מלבקש על המשיח בזמנים אלו, אלא רק לגרום לו להתעורר יותר שלאחר שעברו זמנים אלו לבקש יותר על הגאולה. (וכן צריך לבקש יותר לפני שיגיעו זמנים שתהיה בהם בעיה לבקש על המשיח²²). ואפשר להוסיף, שיש בזה גם 'המלצה' לאליהו והמשיח עצמם, שלאחר שעברו זמנים אלו, עליהם להזדרז לבוא, שהרי עכשיו כבר אין שום צד לאסור. (וכן לפני שיגיעו זמנים אלו, עליהם להזדרז לבוא לפני שיגיעו זמנים אלו שאז יצטרכו להזדקק להיתרים הלכתיים כדי לבוא).

²² וי"ל גם: להזדרז בע"ש ויו"ט בהכנת צרכי שבת ויו"ט כדי שאם אליהו יבוא ויצטרכו להקביל פניו, יהיה להם צרכי שבת.

הקובץ מוקדש לע"נ
צבי הירש ב"ר אברהם חיים
נלב"ע כ"ג שבט תשס"ה
ואסתר הינדא ב"ר בנימין
ווגל

נלב"ע י"ב טבת תשפ"ד
ת.נ.צ.ב.ה

ויה"ר שיקויים היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר' במהרה
והם בתוכם

הקובץ מוקדש
לע"נ
מרת אילה ב"ר חיים
כהן

נלב"ע ד' אדר ראשון תשפ"ד
ת.נ.צ.ב.ה

ויה"ר שיקויים היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר' במהרה
והיא בתוכם

*

הוקדש ע"י בנה
שיבלט"א
ר' אברהם כהן
לזכותו ולזכות משפ' שיחיו

הקובץ מוקדש
לע"נ
פריחה בת ימנה
גבאי

נלב"ע כ"א טבת תשפ"ד
ת.נ.צ.ב.ה

ויה"ר שיקויים היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר' במהרה
והיא בתוכם

*

הוקדש ע"י בנה
שיבלט"א
ר' מרדכי גבאי
לזכותו ולזכות משפ' שיחיו

הקובץ מוקדש
לע"נ
אלעזר מרדכי בן דוד אלכסנדר זושא
קעניג
נלב"ע ד' אייר תשפ"ג
ת.נ.צ.ב.ה

ויה"ר שיקויים היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר' במהרה
והיא בתוכם

*

הוקדש ע"י בנה
שיבלט"א
ר' מנחם מענדל קעניג
לזכותו ולזכות משפ' שיחיו

הקובץ מוקדש

לזכות

החתן **יוסף יצחק שיחי' אלחרר**

והכלה **דבורה לאה שתחי' לבית צייגר**

לרגל יום נשואיהם בשעתומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות את ביתם

על יסודי התורה והחסידות

לנח"ר כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ

*

הוקדש ע"י אבי החתן

ר' **מנחם מענדל שיחי' אלחרר**

לזכותו ולזכות משפ' שיחיו

הקובץ מוקדש

לזכות

החתן **נדב דוד** שיחי' **מרון**

והכלה **חנה פריידא** שתחי' לבית סטזגובסקי

לרגל יום נשואיהם בשעתומ"צ

יה"ר שיזכו

להקים בית נאמן בישראל

לבנין עדי עד לאורך ימים ושנים טובות

*

הוקדש ע"י אבי הכלה

ר' **פנחס ברוך** שיחי' **סטזגובסקי**

לזכותו ולזכות משפ' שיחיו

הקובץ מוקדש
להצלחת משפ' ישראל
להצלחה בכל העניינים
בני חיי ומזוני ריחי
בגשמיות וברוחניות