



קובץ מאמרים

נשמת שלמה

על חג הפסח

שנערכו מכת"י של
הרה"ג ר' שלמה שלוש זצוק"ל



עיצוב ועימוד:



© כל הזכויות שמורות
יוצא לאור ערב פסח תשפ"ג

"כשם שאי אפשר לבר בלא תבן, כך אי אפשר לספר בלי טעות"
בבל ענייני הקונטרס ניתן לפנות למייל: info@harav.org.il

♦ פתח דבר ♦

ב"ה זכינו להוציא לאור לאחר מאמצים מרובים מספר מאמרים מכתבי יד, שכתב מו"ר אבי על חג הפסח, ב"ה אבא היה כותב כל דבר תורה שנתחדש לו כתב במחברות, ובזכות זה יש לנו כתבי יד רבים של דברי תורתו, אולם הדברים שכתב יועדו עבורו שיזכור את החידושים, ועל מנת להדפיסם בצורה נעימה וברורה נדרשת גייעה עצומה, כאן המקום להודות לרב שמואל שלוש שליט"א שעזר וסייע בהקלדת המאמרים ובפתיחת המראה מקומות, ונקווה שילכו עוד בדרכיו, להוציא לאור את תורתו של מו"ר אבי בבחינת "שפתיו דובבות" שהרי שהתורה שלמד בחייו אין לה הפסק גם לאחר פטירתו.

"אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה - שפתיו דובבות בקבר" - פירוש: כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים, על ידי התורה שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים עד ששפתיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חיבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה וכו'. ואין פירוש 'שפתיו דובבות' הם השפתים מן גוף המת, רק על כח הדבור, וכמו שמוכח בכמה מקומות כי כח הדבור הוא כח הנפש, וכמו שהנפש קיים כך נפש הדבור נשאר קיים'. (חדושי אגדות למהר"ל מפראג - יבמות צו).

וכבר כתב היפה מראה בברכות פ"ב בשם בעל עין יעקב: "דכל שאומרים שמועה מפיו בעולם הזה זוכה לשכר ותענוג נוסף על מה שכבר השיג בחייו ואף על פי שהיום לעשותן ולא למחר מכל מקום אז מוסיפין לו שכר ונפשו מתעלה ביותר".

ונתון אל לבי להקים שם כבוד למו"ר אבי הגאון האמיתי כ"ק רבי שלמה שלוש בן מזל טוב, בן יכבד אב, ושם החבור "נשמת שלמה" - על משקל חיבורו 'משנת שלמה', זה שמו וזה זכר כבוד למר אבינו זצ"ל. ויהי רצון שיהיו אלו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה, ונזכה לביאת גואל צדק אמן!

"בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל".

אלחנן.

◆ מפרתח ◆

הלל בפסח מדין שירה והודאה.....א

חצי שיעור במצוות עשה.....ב

'יין שלנו' אם צריך מזיגה.....ל

'לשמה' במצת מצווה.....לט

בעניין 'ביטול ברוב'.....מט

נאמנות נשים בבדיקת חמץ.....סד



הלל בפסח מדין שירה והודאה

זמן סיפור יציאת מצרים

כתב הרמב"ם (פ"ו מהמין ומצה הלכה א), 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו וכו' בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' עכ"ל.

ואיתא בגמרא (פסחים דף קכ ע"ב) מחלוקת ר"א בן עזריה וחכמים, דלר"א בן עזריה שסובר דאכילת הפסח זמנה עד חצות הוא הדין דסיפור יציאת מצרים חובתו היא עד חצות. וכן כתב בתרומת הדשן (סימן קלו) דחובת סיפור יציאת מצרים וזמן קריאת ההגדה הוא רק בשעה הראויה לאכילת מצה ומרור. וכמו שדרש בעל ההגדה 'זהגדת לבנך וכו' בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והרי אף מבעוד יום יכול להניח לפניו מצה ומרור, אלא על כרחך שהוא דוקא בזמן אכילת מצה, שאז הוא הזמן לספר ולהגיד הניסים שנעשו לאבותינו במצרים.

ויש להסתפק, האם חובת סיפור יציאת מצרים הוא דין התלוי באכילת מצה ומרור, ואם אין לו מצה ומרור פטור מקריאת ההגדה, או

שחובת הסיפור וההגדה היא בזמן אכילת מצה ומרור, אבל המצוה לספר היא מצוה בפני עצמה ואף כשאין לו מצה ומרור.

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת ראשונים, כמבואר

בדברי בעל ההגדה שהביא את דברי המכילתא (פרשת בא) 'זהגדת לבנך יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך'. זוהי לשון המכילתא.

ונוסחה זו שונה מן הכתוב לפנינו בהגדה ומלשון הרמב"ם שהעתיקו 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך'. ותו לא. ולא כתבו על שולחנך.

ונראה שנחלקו בהא גופא. האם חובת קריאת ההגדה וסיפור יציאת מצרים תלויה באכילת מצה, ולכן רק אם מצה ומרור מונחים על שולחנך אז יש חיוב לספר ביציאת מצרים. או שזמנה הוא בזמן אכילת מצה ומרור. והיינו כמו שכתוב בהגדה בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, והיינו ראויים להיות מונחים לפניך.

נשמת הלל בפסח מדין שירה והודאה שלמה

זמן אמירת ההלל

וכתבו התוספות (מגילה דף כא ע"א ד"ה לאתווי), דהלכה כר"א בן עזריה, ושלכן יש לאכול המצה עד חצות, ואפילו מצה של אפיקומן. שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוא דאורייתא. אבל הלל של אחר אפיקומן יכול לומר אחרי חצות שהוא מדרבנן.

ולכאורה צריך ביאור, מאי טעמא הוצרכו לומר שהלל אחר אפיקומן יכול לאומרו אחר חצות כיון שהוא מדרבנן, אפילו אם היה מדאורייתא יכול היה לאומרו אחר חצות, דאמירת ההלל לא מצינו בשום מקום שיהיה תלוי באכילת המצה.

עוד יש לתמוה על מה שכתב הר"ן שם שהביא דברי התוספות הנ"ל וכתב, שהלל של ליל פסח החמירו שלא לאומרו אחר חצות. וזהו היפך מן המפורש בדברי התוספות.

וכמו כן יש לעיין במה שכתב הרמ"א (סימן תעז), ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא לפני חצות. וזה כדעת הר"ן ודלא כשיטת התוספות. וכתב הגר"א, יקדים – בשביל כוס רביעי. היינו דמה שצריך להקדים עד חצות אינו מחמת אמירת ההלל, אלא מחמת כוס רביעי, שמצות ד' כוסות היא עד חצות. וקשה כהנ"ל, דהרי מצות אכילת מצה לר"א בן עזריה היא עד חצות משום דאיתקש לפסח,

אבל ד' כוסות דרבנן ולא הוקשו לפסח, א"כ מאיזה דין צריך להקדימם לקודם חצות.

והנה, לענין קידוש היום כתב מר"ן (או"ח סימן תעב סעיף א) ולא יאמר קידוש עד שתחשך. וכתב מג"א (פ"ק א), כיון דכוס קידוש הוא אחד מד' כוסות שמצותן אך ורק בלילה. היינו דאם היה כוס הקידוש מדין קידוש של כל השנה, הרי קידוש של כל השנה יכול לאומרו מבעוד יום כמבואר בגמרא (ברכות דף כז ע"ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס. אלא ע"כ הטעם שבלייל פסח מקדש אך ורק משתחשך כיון שכוס קידוש הוא מד' כוסות וכולן צריכות להיות בלילה.

העולה מדבריו, דלחובת ד' כוסות ישנו זמן הקבוע בליל הפסח. ושמא מטעם זה כתב הרמ"א ששתייתן היא עד חצות כיון דכולן צריכות להיות בלילה.

אמנם המ"ז כתב טעם אחר בהא דצריך לקדש רק משתחשך, לפי דהקידוש בא להתיר את אכילת המצה שזמנה בלילה. ומבואר מדבריו דמה שצריך להמתין בקידוש עד הלילה הוא רק מדין הקידוש ולא מדין ד' כוסות. ולפי דבריו שפיר אפשר דשאר הכוסות גם כן אינן זמנם דוקא עד חצות. (ועיין עוד בפמ"ג שם שכתב לבאר

דברי המ"ז שהוא משום קידוש במקום סעודה, דצריך להיות על דעת לאכול לאלתר, כמבואר ברמ"א סימן רעג סעיף ג).

אמירת ההלל היא חלק מחובת סיפור יציאת מצרים. וזהו שפסק הרמ"א (סימן תעז) הנ"ל, שיקדים אמירת ההלל קודם חצות.

אמירת ההלל בפסח מדין שיר והודאה

ובאמת יש לנו לבאר דברי הר"ן במגילה הנ"ל שכתב דצריך להקדים אמירת ההלל לחצות, באופן אחר קצת. והוא לפי מה שכתב הרמב"ם (ספר המצוות מצוה קנז), הוא שציוונו לספר ביציאת מצרים בליל חמישה עשר בניסן בתחילת הלילה וכו'. וכל מי שמוסיף במאמר ומאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ד' ומה שעשו לנו המצרים וכו'. ואיך לקח ד' נקמתנו מהם. ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו יהיה יותר טוב. כמו שאמרו כל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח. עכ"ל.

וכעין זה מבואר בגמרא (פסחים דף קמז ע"ב). לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל. ומשמע שאמירת ההלל בליל פסח היא מדין הודאה.

וכן כתב רב האי גאון בתשובה (שע"ת סימן קב) והביאו הר"ן (פסחים דף קיה ע"א). שאין קוראין הלל בליל פסח בתורת קריאה אלא בתורת הודאה ושיר. והיינו דכיון שבלייל פסח חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים והרי שלו עצמו נעשה הנס. ולכן חובת אמירת ההלל וההודאה היא מדאורייתא בתורת שירה. ועל זה אמרה המשנה לפיכך אנו חייבים להודות וכו'.

הרי לן לפי דברי הרמב"ם, שמצות סיפור יציאת מצרים כוללת גם את סיפור הניסים וההודאה לה' יתברך. וממילא דגם אמירת ההלל היא בכלל סיפור יציאת מצרים.

היוצא מן הדברים, שאמירת הלל בליל פסח אינה ככל הלל דכל השנה אלא היא מדין סיפור יציאת מצרים ומדין שירה והודאה לה' יתברך על רב חסדיו.

והשתא לפי דרכו שפיר יש לנו לבאר את דברי הר"ן במגילה הנ"ל, דזמן אמירת ההלל הוא גם כן עד חצות, היינו בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, ולא מדין ההלל אלא מדין סיפור יציאת מצרים, שגם

ולפי זה נתיישבו דברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות הנזכה הלכה ו) 'ולא הלל של חנוכה בלבד הוא מדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את החלל'. ומנה שם הרמב"ם ח"י ימים שבהם אומרים ההלל. ואלו הן, שבעת ימי

נשמת הלל בפסח מדין שירה והודאה שלמה

פסח. שמונת ימי החג. שמונת ימי החנוכה. ושני ימים טובים. ואילו קריאת ההלל שבלייל פסח לא הזכיר בהלכות חנוכה, וכתב זאת רק בהלכות פסח (פ"ה הלכה ה) בהלכות הסדר.

ולפי מה שביארנו הוא פשוט, שבאמת דין אמירת ההלל בלייל פסח הוא שונה מקריאת ההלל של כל השנה. שקריאת הלל בלייל פסח מדאורייתא אינה בתורת קריאה, אלא בתורת שירה והודאה.

ובזה ניישב גם כן לקושיית הראשונים. דהנה הר"ן בערכי פסחים (דף קטז ע"ב) הקשה, מדוע לא מנו את ההלל של ליל פסח במנין הימים שגומרים בהם את ההלל. ולפי המבואר נראה דהלל דליל פסח אינו ככל יום שגומרים בו את ההלל. לפי שאינו מדין קריאת ההלל אלא מדין אמירת שירות ותשבחות.

וכמו שכתב בטורי אבן (מגילה דף יד ע"א ד"ה יציאת מצרים) הטעם שקריאת ההלל בפסח היא בלילה ולא ביום כבכל המועדים, לפי שאין אומרים אותו רק משום הרגל כהלל שאומרים בשאר המועדות, דהלל של ליל פסח אומרים אותו משום הנם שנעשה באותו הלילה. וכמו שנתבאר שהוא מדין שיר והודאה לה'. וכן הוא בברכי יוסף (או"ח סימן תקפז ס"ק ז).

ובזה גם כן יש לבאר דברי הרמב"ם שכתב (פ"ג מהלכות חנוכה הלכה ו) לעולם קריאת הלל דרבנן. משמע שאין מציאות שקריאת ההלל תהיה מדאורייתא. ולפי הנ"ל מבואר היות ומה שחייבין בהלל מדין קריאה אין בנמצא חיוב דאורייתא. וקריאת ההלל בלייל פסח אינה מדין קריאה אלא מדין שירה. ודו"ק.

וכמו כן יש ליישב בזה קושיית הט"ז (סימן תכב ס"ק ד) בהלכות ר"ח על דברי השו"ע דקריאת ההלל מעומד. שהקשה מהלל של ליל פסח ועוד שמחלקין אותו וכו'. ולפי הנ"ל הלל זה מדין שירה ולכך דינו שונה ואינו ראייה.

והנה עיין בהשגות הראב"ד בהלכות חנוכה (הלכה ו שם) על מה שכתב הרמב"ם דלעולם הלל מדרבנן. ותמה הראב"ד דמצאנו עוד הלל מדברי קבלה דכתיב 'השיר יהיה לכם'. ודבריו צריכים ביאור דהלא גם זה אינו אלא דרבנן ומה השגה השיג הראב"ד. וכבר הקשה כן הכסף משנה שם.

אך להנ"ל נראה דהראב"ד אינו משיג אלא מפרש. דאל תתמה על הלל בלייל פסח שבאמת חיובו הוא מדאורייתא, כיון דדין ההלל שבו הוא מדברי קבלה כנאמר 'השיר יהיה לכם' בלייל התקדש חג,

שאמרנו דהשיר יהיה לכם ליל התקדש
החג. וכמושנ"ת.

אמנם לפי כל דברינו הנ"ל הרי לנו
ביאור אחר במחלוקתם
דרש"י ורבינו חננאל. ונבאר בזה
שנחלקו האם קריאת ההלל בליל פסח
היא בכלל סיפור יציאת מצרים או לא.

שבדברי הר"ח שכתב אומרים עליו
ההגדה והשמיט את
אמירת ההלל. מבואר דדוקא ההגדה
היא סיפור יציאת מצרים ואילו קריאת
ההלל אינה בכלל ספר יציאת מצרים.
ואילו בדעת רש"י שכתב דגם הלל הוא
בכלל דברים הרבה, הרי דהלל הוא
חלק מחובת סיפור יציאת מצרים.

והנה, המאירי כתב כרש"י בשינוי
קצת. שכתב אומרים עליו
דברים הרבה, הגדה והתחלת ההלל.
מבואר מדבריו דרק התחלת ההלל
היא סיפור יציאת מצרים. וצריך
לבאר טעמו דהלל שלפני אמירת
ההגדה הוא מדין ספור יציאת מצרים
וכמו שאומרים שם 'הללו עבדי ה' וכן
'בצאת ישראל ממצרים' משא"כ חלקו
השני של ההלל שאומרים אחר
אכילת האפיקומן אינו עוסק ביציאת
מצרים דוקא.

ומיהו כו"ע מודו דדין אמירת
ההלל בליל פסח אינו ככל
הלל במועדים, אלא או נאמר דבפסח
יש לו דין מיוחד של סיפור יציאת

רק דקריאתו היא מדאורייתא כיון
דהלל הוא חלק מסיפור יציאת
מצרים.

שנחלקו הראשונים אם הלל הוא סיפור יציאת מצרים

ובגמרא אמר שמואל (פסחים דף לו
ע"א) לחם עוני לחם
שעונים עליו דברים הרבה.

ופירש רש"י שגומרין עליו את
ההלל ואומרים עליו הגדה.
וכ"כ המאירי אומרים עליו הגדה
והתחלת ההלל. אבל רבינו חננאל
כתב אומר עליו הגדה מצה זו שאנו
אוכלים וכו'. והשמיט את אמירת
ההלל.

נמצא, שנחלקו רש"י ורבינו חננאל
האם דברים הרבה כולל גם
את אמירת ההלל או לא. וכתבו
האחרונים דרש"י ורבינו חננאל נחלקו
במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם
אמירת ההלל ביו"ט דאורייתא או
דרבנן. דרבינו חננאל ס"ל כהרמב"ם
דאין הלל מדאורייתא ואי אפשר לכלול
גם אמירת ההלל בלחם עוני, אבל
רש"י ס"ל כהרמב"ן עונים אחריו הגדה
והלל וכו'.

אך לפי דרכינו למדנו דיש לדחות
ביאור זה, דלעולם גם הרמב"ם
סבירא ליה דאמירת הלל בליל פסח
היא דאורייתא, והוא מחמת הטעם

נשמת הלל בפסח מדין שירה והודאה שלמה

דהמרור הוא על שום שמררו את חייהם בעבודה קשה. וכן ד' כוסות זכר לד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. היינו, שסיפור יציאת מצרים מקויים במעשה על ידי המצוות דפסח מצה ומרור.

וממילא יתבאר לנו מנא ליה להגר"א לומר דד' כוסות צריכים להיות קודם חצות. דלפי הנ"ל כל מצוות הלילה כיון שהם חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, זמנם קודם חצות.

מצוות הפסח כחלק מסיפור יציאת מצרים

ולפי זה יש לנו ליישב שיטת הרמב"ם בחובת סיפור יציאת מצרים בליל פסח. דהנה הרמב"ם כתב (פ"ז מהמין ומצה הלכה א) 'מצות עשה לספר בסיפור יציאת מצרים בליל פסח וכו'. והקשה עליו המנחת חינוך (מצוה כא) דהרי חובה היא בכל השנה לזכור יציאת מצרים. כמו שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות קריאת שמע (פ"א הלכה ג). א"כ מה מצוה מיוחדת יש לספר ביציאת מצרים בליל פסח.

ונאמר בזה כמה וכמה ביאורים הארכנו בהם במקום אחר, וכמו שכתב בזוהר הרקיע לרשב"ץ (מצוה כו) דמצות זכירת יציאת מצרים וסיפור יציאת מצרים הם שתי מצוות נפרדות, דמצות

מצרים או נאמר דנשתנה דין הלל בפסח שאמירתו היא גם כן מדין שיר והודאה.

וראיה לדבר, מהא דנשים פטורות בכל המועדים מאמירת ההלל. וכמו שכתבו התוספות בסוכה (דף ל ע"א) גבי מי שהיה עבד ואשה מקרין אותו, דמשמע דנשים פטורות מקריאת ההלל, ומשום דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא.

ואילו בליל פסח על כרחנו לומר דאף נשים חייבות בקריאת ההלל. כיון דחייבות בד' כוסות כמבואר בגמרא, וד' כוסות נתקנו על הסדר ובכללו גם כן אמירת ההלל. ועל כרחנו לומר דבליל פסח ישנו דין אחר באמירת ההלל. או משום סיפור יציאת מצרים או מדין שיר והודאה לה' יתברך.

זמן חובת ד' כוסות

וכבר הבאנו לעיל דברי הרמ"א (סימן תעז) שכתב ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא לפני חצות. וכתב הגר"א, יקדים – בשביל כוס רביעי. ולכאורה הא גופא מנא ליה שגם ד' כוסות צריך להיות לפני חצות.

ונראה לומר דאף שבליל פסח מצות ד' כוסות ואכילת מרור הם מדרבנן. מ"מ ע"י מרור וד' כוסות מקיימים מצות סיפור יציאת מצרים.

זכירה היא כל השנה ומצות סיפור והגדה זה רק בליל פסח.

וכן דיבר בזה הגר"ח הלוי (פטנסיל) וכתב שם לבאר. דהמצוה בליל פסח היא לספר שהיום הזה יצאנו ממצרים ואם לא סיפר היום הזה לא יצא. וכן מוכח בלשון ההגדה 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו' 'ואותנו הוציא משם שלא את אבותינו לבד גאל הקב"ה אלא אותנו וכו'. וכל שלא אמר ולא הזכיר דין סיפור יציאת מצרים לא יצא דכתיב 'והגדת' היינו דמצות סיפור יציאת מצרים היא על ידי דיבור. וכמו כן יש שכתבו לבאר דבכל השנה די בזכירה ואילו בליל פסח חיוב הוא לספר בדרך שאלה ותשובה.

אמנם, לפי דברינו עד כה יש לנו לומר דבאמת חלוק הדין בין זכירת יציאת מצרים כל השנה לבין ספור יציאת מצרים בליל פסח. דבכל השנה די בזכירה ואילו בליל פסח צריך מעשה. דמצוות הסיפור היא על ידי מעשה באכילת המצה ומרור שתיית ד' כוסות והסיבה דרך חירות ואמירת ההלל.

ונפקא מינה לפי דברינו. לענין אילם האם יכול לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח. דלפי מה שכתבו האחרונים הרי המצווה בפסח רק על ידי סיפור

בדיבור. אך לפי דברינו על ידי קיום מצוות הפסח יוצאים ידי חובה במצוות סיפור יציאת מצרים. ובאמת שבמנחת חינוך (מצוה כא) מסתפק בזה. עיין שם.

ומעתה, יש לנו לומר דמה שאמר רבן גמליאל (פסחים דף קטז ע"ב) דכל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. כוונתו שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצריים ע"י מעשה המחוייבת בלילה הזה, כיון דודאי בשביל לקיים מצוות והגדת לבנד, חייב לבאר לו מדוע אוכל ג' גברים אלו.

וראה בזה בספר בני ציון (סימן ל) שכבר דן בזה דאיך אפשר לומר דמי שלא אמר פסח ומצה ומרור לא יצא ידי חובתו. הרי הוא אוכל המצה והמרור. ושעל כרחק הכוונה דלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. אך ידי חובת אכילת מצה ומרור יצא ידי חובה.

וכן מבואר ברמב"ן במלחמות ה', דלא שייך לומר דלא יצא ידי חובתו באכילה ושנחייב אותו לאכול שוב.

וממילא, כיון דנתבאר דיצא ידי חובת אכילת מצה ומרור. ולפי דרכנו הנ"ל הרי שעל ידי קיום מצוות הפסח באכילת מצה ומרור גם כן יוצאים ידי חובה בסיפור

יציאת מצרים. אם כן שפיר יש לנו לבאר דברי הר"ן הנזכרים דעכ"פ לא יצא ידי מצוותו כראוי היינו מצוות סיפור יציאת מצרים שישנה במצוות אכילת מצה ומרור. אך ידי חובת המצווה יצא.

בשעת הדחק יקדים אכילת מרור קודם הצות לפני ההגדה

ובזה יש לבאר דברי הדגול מרבבה. שכתב על דברי מרן בשולחן ערוך (סימן תעז סעיף א) שפסק, ויהא זהיר לאכול האפיקומן לפני הצות וכו'. וכתב בדגול מרבבה דאם אירע לו אונס שלא יכול לאכול פרוסת המצה עד הצות לא יברך על אכילת מצה, דספק ברכות להקל. ואם החשיך לו עד סמוך לחצות יקדש וישתה חכום ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל ויאמר ההגדה. אלא שעל אכילת מרור אומר לפני ההגדה. ע"ש.

ומשמע מדבריו דאם אינו יכול להספיק קודם יאכל המרור ואחר כך יאמר ההגדה ואע"פ שיהיה אחר הצות. וקשה לכאורה דהרי אמירת ההגדה היא דאורייתא ואכילת מרור דרבנן בזמן הזה, ולמה יקדים אכילת מרור לפני אמירת ההגדה.

ולפי דברינו הנ"ל ניהא. דבליל פסח מצות סיפור יציאת

מצרים היא ע"י מעשה היינו אכילת מצה ומרור וכוזה כבר יצא עיקר חובת סיפור יציאת מצרים. ומה שאומר ההגדה הוא מדין כל המרבה לספר הרי זה משובח. ולכך עדיף שיאכל המצה והמרור קודם הצות ויקיים בזה גם חובת הסיפור קודם הצות. ואח"כ יוכל להמשיך ולהרבות ויהיה משובח.

הטעם שאין מברכין על ההלל אחר ההגדה

והנה לעניין קריאת ההלל בליל פסח, כתב מרן בשו"ע (סימן תפז סעיף ד) בליל ראשון של פסח גומרין הלל בציבור בנעימה בתחילה וסוף. וכתב הרמ"א וכל זה אין אנו נוהגין כן שאין אנו אומרים הלל בלילה בבית הכנסת כלל.

ומשמע מדברי מרן השולחן ערוך, שרק על הלל של בית הכנסת מברכין ולא על מה שקוראין בבית לאחר אמירת ההגדה. ויוצא ידי חובתו במה שברך בבית הכנסת.

וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"ה) ובהלכה י' כתב שצריך לגמור ההלל באמצע הסדר ולא הזכיר שיש לברך עליו.

ומקור לדברים כבר נמצא בדברי רבותינו הראשונים. עיין

בחידושי הרמב"ן (פסחים דף ק"ו) שהביא בזה מחלוקת הגאונים וכתב בזה"ל, קיבלתי מרבתי רבי יהודה ז"ל שקיבל מרבו רבי יצחק בן אברהם הצרפתי ז"ל שהלל בלילי פסחים טעון ברכה לגמור את ההלל. אבל הגאונים הזכירו בשם ר' צמח שאין מברכין עליו מפני שהולקין אותו בסעודה וקשו בעצמן שהרי מברך לאחריו וקיימא לן שכל מי שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ע"ש.

והביא שם ראיה לרבי יצחק ממסכת סופרין דתני התם ר"ש בן יהוצדק אומר שמונה עשר יום ולילה אחד גומרין בהלל וי"ט ראשון של פסח ולילו ומצוה לקרא ההלל בבית הכנסת ולברך עליה וכו' ובבית לא יברך שכבר בירך ברבים וכו'.

ולכאורה משמע מדבריו דכל הטעם שאין מברכים הוא לפי שכבר יצא ידי חובת הברכה בבית הכנסת. ואילו זה פשוט דמי שלא בירך על ההלל בבית הכנסת שמברך בבית.

אמנם רב האי גאון כתב (כתשובה שע"ת סימן קב) שאין מברכין על ההלל שאחר ההגדה. משמע מדבריו שאין זה משום ההלל שבירכו עליו בבית הכנסת. וטעמו משום דאמירת ההלל בליל פסח אינה מדין קריאה

אלא מדין שיר. וכמו שכתב הר"ן בערבי פסחים (דף קה ע"ב) בשם רב האי גאון והבאנו דבריו לעיל. ולכן לא מברכין על ההלל בקריאת ההגדה כיון דלא מברכין רק על הלל בתורת חיוב ולא על הלל בתורת שיר.

ועדיין צריך להבין. מה לי אם קוראים את ההלל בתורת קריאה או בתורת שיר והודאה. וכבר העיר בזה במשנת יעב"ץ (סימן יט) דמאי שנא הלל שקוראין בתורת קריאה שמברכין עליו מהלל שאומרים בתורת שירה שאין מברכין עליו.

ויש לבאר בזה לפי מה שכתב המהר"ל בספר גבורות ה' (פ"ב ?). עיין בדבריו שם שכתב להקשות מדוע אין מברכין על קריאת ההגדה שהרי יוצא בה ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

וכתב שם המהר"ל לבאר. היות והוכתנו במצוות סיפור יציאת מצרים היא הבנת הלב, דהיינו להבין הניסים שעשה ה' לעמו ולהשתבח בהם. ולא תיקנו לנו רבותינו ברכה על מחשבה אלא על מעשה, ע"כ תוכן דבריו בקיצור.

והנה כתב מרן בשולחן ערוך (או"ח סימן סב סעיף ב) לגבי קריאת שמע. יכול לקרותה בכל לשון. וכתב המגן אברהם (פ"ק א) 'דוקא כשמבין הלשון והוא הדין בתפילה וברכת

נשמת הלל בפסח מדין שירה והודאה **שלמה**

י

אפשר שיברכו לאחריו ולא לפניו
שהרי שנינו כל הטעון ברכה לאחריו
מעון ברכה לפניו, כדאיתא בפרק בא
סימן (נדה דף נא ע"ב).

ועיין עוד שם שהביא ראייה לדבר
ממסכת סופרים (פרק כ הלכה ט)
ר' שמעון בן יהוצדק אומר שמנה עשר
יום ולילה אחד יחיד גומר בהן את
ההלל. ואלו הן וכו' ויום טוב הראשון
של פסח ולילו. ומסיים שם וכשהוא
קורא אותו בביתו אינו צריך לברך
שכבר בירך ברבים.

וכתב הר"ן הא משמע דכשהוא קורא
אותו טעון ברכה שהוא בכלל
ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל,
אלא שאם קדם בבית הכנסת אינו
צריך לברך בביתו עוד שכבר בירך
ברבים. (ושוב הביא דברי הגמרא בערכין דהתם
השמיטו את ליל פסח, וע"ש מה שכתב).

וממילא כתב שם הר"ן דלדברי רב
האי גאון נצטרך לומר
דמה שמברכין על כוס רביעי יהללוך
אין זה ברכה על ההלל אלא ברכה על
הכוס, עיין שם בכל דבריו.

וכן יש לדקדק מדברי הגמרא
שהבאנו לעיל. דכוס ד'
אומרים עליו ברכת השיר ומאי ברכת
השיר יהללוך. משמע שברכת יהללוך
אינה מדין ההלל אלא ברכה נפרדת
על כוס רביעי. והיינו אפילו שברכת
יהללוך אומרים רק בימים שגומרים

המזון. אבל קידוש וברכת הפירות
וברכת המצוות והלל יוצא אפילו אינו
מבין הלשון עכ"ל. וכן הוא בתוספות
(סוטה דף לב ע"א ד"ה קריאת שמע).

ומעתה, היות ונתבאר דהלל
שקוראין ב"ח הימים
שיש בהם הלל אין צריך להבין הקריאה,
שפיר שייך לברך על קריאת שהרי זה
מצווה במעשה, היינו קריאת ההלל.

אבל הלל של ליל פסח שאומרים
אותו בתורת שיר והודאה,
ובכדי להודות צריך להבין, אם כן תלוי
הדבר במחשבה, ועל כגון דא נתבאר
לן בדברי המהר"ל הנזכרים דאין
מברכין על כך. ואם כן נמצאנו למדים
טעם ברור לדברי רב האי גאון שאין
מברכין על הלל של ליל פסח לפי
שהוא שיר והודאה.

ברכת יהללוך אינה כחתימה להלל

ובגמרא (פסחים דף ק"ח ע"א) על כוס
רביעי גומר עליו את
ההלל ואומר עליו ברכת השיר מאי
ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה'
אלוקינו. ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי.

וכתב הר"ן, מדמברכין בלילי
פסחים לאחר קריאת ההלל
יהללוך משמע שמברכין לפניו לגמור
את ההלל כדרך שמברכין לפניו לגמור
ההלל בכל הימים שגומרים אותו, שאי

בקרבתיה לימא. לא איקרי מועד. ראש חודש דאיברי מועד לימא. לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב (ישעיה פרק ל פסוק כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' לילה המקודש לחג מעון שירה ושאיין מקודש לחג איין מעון שירה. ועיין שם עוד בגמרא לגבי ראש השנה ויום הכיפורים, ולבסוף פריך בגמרא שם הא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר. ומשני, משום ניסא.

הרי דיש לפנינו שני סוגי קריאות הלל אחד מדין קדושת היום וילפינן ליה מקרא 'השיר יהיה לכם כליל התקדש החג' ואילו יש עוד הלל והוא זה שאומרים אותו בחנוכה הוא הלל מדין שירה ומשום ניסא.

וכן נראה מדברי הגמרא (פסחים דף קיז) והלל זה מי אמרו נביאים שביניהם תקנו להן לישראל שיהיו אומריין אותו על כל פרק ופרק ועל כל עת צרה שלא תבא עליהן. וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ופירש רש"י שם על כל צרה היינו חנוכה. הרי לנו דהלל של חנוכה שהוא משום ניסא אינו ככל הלל שאומרים במועדים.

החילוקים לדינא בין הלל זה להלל דשאר הימים

ולכן כל הדינים שישנם בהלל לא נוהגים בהלל של ליל פסח. וכפי שביארנו לעיל.

את הלל ובר"ה ובמקום שנהגו לברך וכפי שכתב הרמב"ם (פ"ג חנוכה הלכה י), ככל זאת מברכין אותה בליל זה על כום רביעי.

וכן יש לבאר בדברי הרמב"ם (פ"ח מחמין ומצה הלכה י) שכתב, 'ואחר כך מוזג כום רביעי וגומר עליו את הלל ואומר ברכת השיר והיא יהלוד'. משמע שברכת השיר אינה מדין ההלל. שהרי כתב וגומר עליו את הלל. ואומר ברכת השיר. היינו לומר שאפילו במקום שלא גומרים את ההלל בליל פסח, על כום רביעי מברכין ברכת השיר כיון שאין זה מדין ההלל אלא מדין שירה.

ראיות שהלל דליל פסח מדין שירה

נמצא אם כן מסקנת הדברים דהלל של ליל פסח שאומרים אותו אינו ככל מקום שאומרים בו הלל, אלא דבהלל זה ישנו דין חדש לגמרי והוא להודות ולהלל להקב"ה על הנסים ועל הנפלאות.

וראיה לדבר, מדברי הגמרא בערכין (דף י ע"א) שדנה שם הגמרא גבי באיזה ימים אומרים בהם הלל. דמאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא. ומשני, דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח איין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה

דהלל של כל השנה אומרים אותו בעמידה. כנאמר 'הללו עבדי ה' העומדים בבית ד'". ואילו הלל זה של ליל פסח שאומרו אחר ההגדה אומר אותו בישיבה.

חדא, הלל דכל השנה אומרו אפילו שאינו מבין ואילו בהלל של ליל פסח שהוא מדין הודאה צריך להבין. ותו, הלל אין מחלקין אותו ואילו בליל פסח מחלקין אותו. ועוד,

חצי שיעור במצוות עשה

ומשני שם בברייתא דילפינן ליה מקרא ד'כל חלב', דאפילו פחות מכשיעור הוא בכלל האזהרה ואף שאינו בעונש. וקשה לר"ל דס"ל שחצי שיעור מותר מן התורה. ומשני ר"ל שם, דהתם מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ע"ש.

איתא בגמרא ביומא (דף עג ע"ב), איתמר חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה. וקיימא לן להלכה כר"י דחצי שיעור אסור מן התורה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב משביתת עשור ה"ג).

ובגמרא (שם דף עד ע"א) מפרש, דלר"י חצי שיעור אסור כיוון דחזי לאיצטרופי. ולר"ל מותר דאכילה אמר רחמנא וליכא, שהרי שיעור אכילה הוא בכזית.

גדר האיסור

והקרו בזה הפוסקים בגדר האיסור של חצי שיעור, האם מה דילפינן מקרא לאסור אכילה ושיעור אכילה הוא בכזית, ופחות מכן אין זה אכילה, ולזה ילפינן מקרא ד'כל חלב' דבפחות מכזית גם כן יש איסור, ושיעור האכילה נאמר רק למלקות וברת. או דבאיסור שאמרה תורה ד'כל חלב וכו' לא תאכלו' נאמר איסור אכילה גם על פחות מכזית, והלכה למשה מסיני היא דאין עונשין אלא מכזית.

המקור לחצי שיעור אסור מן התורה

ופריך שם ר"י לריש לקיש מברייתא דתניא אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה. והיינו, דגבי חלב קאי דעונשו ואזהרתו סמוכים זה לזה בקראי, דכתיב בקרא 'כל חלב שור וכשב או עז לא תאכלו' הרי אזהרה, וסמך ליה 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה וגו' הרי עונש, ולכך פריך בברייתא דחצי שיעור שאינו בעונש יכול אינו באזהרה.

והנה, לעניין אכילת חמץ בפסח, פסק הרמב"ם (פ"א מהמץ ומצה ה"ז) האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא, הרי זה אסור מן התורה,

חצי שיעור במצוות עשה

ומעתה יש להסתפק, במי שיש בידו רק חצי כזית מצה בליל

פסח, האם כשיאכל אותו מקיים מצוות אכילת מצה. או דכמו שבאיסורים אם אכל חצי שיעור איסור, יש לו עבירה רק פטור ממלקות, הכא נמי האוכל חצי כזית אין הדבר עולה לו כמי שקיים מצוות אכילת מצה.

ראיה מדברי התוספות שיש מצווה בחצי שיעור

ולכאורה יש להביא ראיה מן התוספות דבחצי שיעור

במצוות עשה איכא מצווה, דאיתא בגמרא בקידושין (דף לח ע"א) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח', ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר אכול.

והקשו התוספות בשם הירושלמי

מ"ט לא אכלו מצה מתבואה חדשה, שהרי עשה דוחה לא תעשה, ויבא עשה של 'בערב תאכלו מצות' וידחה לא תעשה דחדש. וכתבו התוספות בשם הירושלמי דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור. ועוד כתבו לתרץ דאח"נ אך גזרו גזרה כזית ראשון אתו כזית שני שאין בו עשה.

ולכאורה הרי שיש להוכיח מקושייתם שיש מצווה

שנאמר 'לא יאכל חמץ', ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, עכ"ל.

והקשה הכסף משנה (שם), מאי

טעמא הוצרך הרמב"ם ללמוד זאת מקרא ד'לא יאכל חמץ', הא בכל איסורים ילפינן לאסור חצי שיעור מקרא ד'כל חלב וגו', וכמו שנתבאר לעיל מדברי הגמרא.

וכתב הרב צל"ח (פסחים דף מד ע"א)

ליישב, שהרי אמרו בגמרא דטעמא דר"י דחצי שיעור אסור מן התורה, הוא משום דחזי לאיצטרופי, ואם כן הרי שבאיסור התלוי בזמן ייתכן שיאכל חצי שיעור בלא שיוכל להצטרף, וכגון חמץ בפסח שאכל חצי שיעור ביום השביעי של חג, באופן שאין שהות עוד ביום להשלימו לשיעור שלם, דזה אינו בכלל מה שאמר ר"י דילפינן מקרא ד'כל חלב' דחצי שיעור אסור מן התורה, דהתם הוא רק מן הטעם דחזי לאיצטרופי.

ולכך הוצרך הרמב"ם כאן להביא

קרא ד'לא יאכל חמץ', דבאיסור חמץ יש איסור בכל שהוא, ואף בלא חזי לאיצטרופי. והניף ידו שנית בתשובה (נודע ביהודה תניינא או"ח סימן נג). וכן כתב ליישב החתם סופר (בתשובה ח"ו ליקוטים סימן סח).

וכתב הרב שאגת אריה (שם) ליישב, דאי לאו קרא הוא אמינא, דיבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דטבל, ואין כאן משום מצווה הבאה בעבירה, דאדרבה משום עשה דוחה לא תעשה הוי מצווה גמורה בלא לאו.

והרב דבר משה (תאומים, סימן יט) כתב לדחות דברי השאגת אריה, דלא שייך לומר כאן עשה דוחה ללא תעשה מחמת הסברא שהזכרנו לעיל, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן בתחילת אכילתו כשעדיין לא אכל כשיעור עבר אלאו ועשה אכתי לא מקיים, ובעשה דוחה ללא תעשה הא כתבו התוספות (בבא בתרא דף יג ע"א ד"ה כופין ובגישין דף מא ע"א, ועוד) דבעינן דוקא דבעידנא דמיעקר ללאו מקיים לעשה.

אך לפי הנ"ל אין כאן קושיא, דיש לומר דכיון שלבסוף יאכל כשיעור, נתברר למפרע דגם בתחילת אכילתו הוא מקיים להעשה, ולכך שפיר חשיב בעידנא וידחה העשה ללא תעשה. ולכאורה דברי הדבר משה צ"ע.

גדר בעידנא דמיעקר ליה ללאו מקיים לעשה

ולכאורה יש בזה מחלוקת ראשונים, בכהאי גוונא שאין אפשרות לקיים את העשה

בחצי שיעור, דאם לאו איך יבא העשה וידחה ללא תעשה, הרי מיד כשמתחיל לאכול חדש עובר אאיסורא, דהלא חצי שיעור אסור מן התורה, ואילו מצות עשה אכתי אין כאן, ואיך ידחה בשעת תחילת האכילה. אלא ע"כ דגם בחצי שיעור יש מצוה, ולכן שפיר אפשר להקשות דיבא עשה וידחה ל"ת. (ועיין בזה להרב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ג) שכתב להוכיח מתירוץ הירושלמי להיפך).

ומיהו, אי משום הא יש לדחות דלאו ראייה היא, דכיון שלבסוף אכלו כשיעור, נתברר למפרע שמשעת תחילת האכילה הרי הם עסוקים במצווה, ושפיר ידחה העשה ללא תעשה.

ולפי זה יש ליישב מה שכתב הרב שאגת אריה (סימן צו), ע"ש שהביא קושיית התוספות בסוכה (דף ל ע"א ד"ה מצווה) על הא דאיתא בגמרא בפסחים (דף לה ע"ב), דתניא אין יוצאין ידי מצוה בטבל, ודריש ליה מקרא דכתיב, 'לא תאכל עליו חמץ' מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל.

והקשו התוספות, מאי טעמא הוצרך לקרא דילא תאכל עליו חמץ, הא בלאו הכי כיון דהוה ליה מצווה הבאה בעבירה, אין זה מברך אלא מנאץ ולא יצא ידי חובתו.

בשעת דחיית הלאו, האם אמרינן בזה דעשה דוחה לא תעשה או לא.

דהנה, מקור הדברים הבאנו לעיל מן התוספות (כ"ב דף יג ע"א וגיטין דף מא ע"א), שהקשו התוספות בהא דתניא, מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. ב"ש אומרים תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול לישא בת חורין אינו יכול, יבטל – והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה, שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'.

והקשו התוספות, מאי טעמא אינו יכול לישא שפחה, דליתיה עשה דפריה ורביה וידחה ללא תעשה ד'לא יהיה קדש'. וכתבו התוספות לתרין דאינו בעידנא, לפי דמשעת העראה קא עקר ללאו, ועשה לא מקיים רק עד גמר ביאה שאז ראוייה להתעבר.

והתם הרי לא שייך לקיים את העשה אם לא בכה"ג, ובכל זאת כתבו התוספות דכיוון שאין זה בעידנא אינו דוחה ללא תעשה.

אך יש להביא ראיה מדברי הנימוקי יוסף (בבא מציעא דף ל ע"א) דבכה"ג אין צריך דוקא שיהיה בעידנא, דאיתא שם בגמרא 'זהתעלמת' פעמים שאתה מתעלם, כגון אם היה כהן והיא בבית

הקברות או זקן ואינה לפי כבודו. ופריך למה לי קרא, אילימא לכהן והיא בבית הקברות, פשיטא דלא אתי עשה דהשבת אבידה ודחי ללא תעשה ועשה של כהונה.

וכתב הנימוקי יוסף להקשות, מ"ט הוצרכה הגמרא להא דהוי עשה ולא תעשה, הא בלאו הכי אין ראוי ללא תעשה דכהונה להידחות, שהרי אין זה בעידנא, דאלאו קא עבר משעה שנכנס לבית הקברות, ואפילו האבידה בפתח בית הקברות הרי להעשה אינו מקיים עד שיחזור לבעלים, ואין זה בעידנא.

ולכך כתב הנימוקי יוסף די"ל דלרווחא דמילתא אמר הכי. ושוב הביא בשם רבינו נסים דתירין, דהכא חשיב בעידנא, וכמילה בצרעת דחשיב ליה בעידנא, שהרי מתעסק הוא במצוות השבת אבידה בשעת עקירת הלאו דטומאה, ואע"פ שלא נגמרה מה בכך, הרי גם מצוות מילה אינה נגמרת עד הפריעה, ע"ש.

ולפי דרכו הוא הדין בנידו"ד, דאף בשעת עקירת הלאו דחדש או דטבל אכתי לא נגמרה המצווה ולא מקיים להעשה, מכל מקום כיון שעסק הוא בקיום העשה חשוב בעידנא, וכה"ג עשה דוחה לא תעשה.

נמצא אם כן, דלפי דברי הנימוקי יוסף יש לדחות מה שכתב

בחצי שיעור מצוות עשה מהא דהקשו גבי לאו דחדש, וכמו שנתבאר לעיל.

חצי שיעור במצוות פריה ורבייה

והנה, לכאורה יש עוד להוכיח באופן אחר מדברי התוספות בבבא

בתרא הנ"ל דיש מצווה בחצי שיעור. עיין שם מה שתירצו התוספות, דבחצי עבד וחצי בן חורין אין עשה דפו"ר דוחה ללאו דלא יהיה קדש, משום דאין זה בעידנא, לפי שבשעת העראה עקר ללאו ועשה לא מקיים עד גמר ביאה.

והקשה המנחת חינוך (מצווה א אות ב) על דבריהם, מה חילוק יש בין העראה לגמר ביאה, הא גם בגמר ביאה לא קיים המצווה עד שתתעבר. וכתב דאי אפשר לומר דבגמר ביאה סומכין על הא דרוב נשים מתעברות ויולדות והוי כאילו ילדה, כיון שהרי קיום המצווה הוא דוקא בזכר ונקיבה, ואין זה שכיח כלל שתלד תאומים זכר ונקיבה.

ובקובץ הערות להגר"א וסרמן הי"ד (סימן סט אות כו),

כתב ליישב קושיית המנחת חנוך, לפי מה דמוכח מדברי הגמרא ביבמות (דף ה ע"א), דהגמרא שם בעי למילף דעשה דוחה ללא תעשה, מהא דמצורע דכתיב ביה 'גלח כל שערו את ראשו וגו'', ותניא ראשו מה

הרב דבר משה הנ"ל לדחות את תירוץ השאגת אריה על קושיית התוספות, וכמו שנתבאר לעיל. ואם כן הרי שלדברי הנימוקי יוסף נדחית גם הראיה שהבאנו לעיל מקושיית התוספות בקידושין, שיבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ללאו דחדש.

ואף שגם הנימוקי יוסף עצמו (שם) כתב לדחות לדברי רבינו נסים, וכתב ששאר המפרשים לא ס"ל כרבי נסים.

אך מכל מקום הא טעמו שם הוא, לפי שי"ל דלא דמי למילה בצרעת, שבמילה כל מה שנעשה בה הוא גוף המצווה עצמה ואם לא נגמרה לא נעשית אלא חצי מצווה, משא"כ בהשבת אבדה דקיום המצווה הוא רק בתכליתה כשהאבדה מגיעה לבעלים, לכך אין זה חשוב בעידנא, ולפי זה הרי דאכילת מצה דמיא למילה בצרעת, שעוסק הוא בקיום גוף המצווה, ולכן גם באכילת מצה שייך לומר דעשה ידחה ללא תעשה לשיטת הנימוקי יוסף, וכמו שנתבאר.

אך להתוספות לשיטתם דאף בכה"ג שהוא עוסק בקיום המצווה כל זמן שלא נתקיים העשה אי אפשר לדחות את הלאו, וכמו שהוכחנו לעיל מדבריהם לגבי חצי עבד וחצי בן חורין, שפיר איכא ראייה דיש מצווה

ת"ל, לפי שנאמר בנזיר 'תער לא יעבור על ראשו' יכול אף מצורע כן, ת"ל 'ראשו'.

וכתב הגר"א וסרמן, דהא נזיר חייב על גילוח ב' שערות ולתגלחת מצורע בעי לגלח כל גופו, ובכל זאת חזינן מהתם דכה"ג שייך עשה דוחה ללא תעשה וחשיב בעידנא, ועל כרחך משום שכל שיער ושיער הוא חלק מן התגלחת, והכא נמי לידת הבן או הבת שתלד עכשיו ע"י ביאה זו הרי זה חלק ממצוות פריה ורביה, ושפיר יש להחשיבה כקיום עשה בעידנא דמיעקר ללאו.

ואף שלכאורה יש להעיר על דבריו, דדוקא בתגלחת נחשב הדבר כחלק מן המצווה ודוחה ללאו, לפי שבידו לגמור כל המצווה ע"י שיגלח כל גופו, משא"כ בעשה דפריה ורביה אין זה בידו שיוכל לגמור המצווה, ושמא יש לומר דהתם אין זה מהני להחשיב להעשה בעידנא דמיעקר הלאו.

מכל מקום בנידו"ד גם כן יש לומר דאכילת חצי זית מצה היא חלק מקיום המצווה השלימה, וכיוון שבידו לגמור ולאכול עד כזית דמי ממש לתגלחת מצורע, ולפי המבואר שם בגמרא הרי דבכה"ג אמרינן עשה דוחה לא תעשה. ולכך לפי דברי הגר"א וסרמן הנ"ל, שפיר יש להביא ראיה דיש מצווה בחצי שיעור מצוות

עשה, ומהני גם לדחות ללא תעשה, וכמו שנתבאר.

ובעין זה כתב הרב חקרי לב בספרו מערכי לב (דרוש סד דף קמד עמוד ד) ע"ש וז"ל, ואף שהרביתי להוכיח בראיות שאין מצוה בחצי שיעור, מכל מקום נראה שבמצוות פו"ר דבעינן בן ובת שאין קיום העשה בא כולו כאחד כי אם חצי מצות עשה בכך וחצי מצות עשה בבת, לכו"ע יש בחצי שיעור קיום מצוות עשה הואיל והוי לאיצטרופי, ע"ש.

חצי שיעור בשבועה

ועיין בשו"ת שכות יעקב (ח"ב סוף סימן י"ח) שנשאל על נידו"ד, אודות מי שאין לו מצה אלא פחות מכזית האם חייב לאכול אותה בליל פסח או שמא כיון שהוא פחות מכשיעור אין לו בזה קיום מצוה כלל. והשיב, שאין כאן חיוב כלל דאכילה בכזית משמע ופחות מכאן לא עשה ולא כלום.

וכתב שם להביא ראיה לזה, ממה שכתבו הפוסק וש"ע או"ח (סימן תפ"ה סעיף א) דהנשבע שלא לאכול מצה כל השנה אסור לאכול בליל פסח, ולפי מה דקיימא לן דהנשבע שבועה שלא אוכל, היינו בכזית דשיעור אכילה בכזית, א"כ מ"מ פסק השו"ע לגבי שבועה שלא אוכל מצה כל השנה שאינו אוכל גם

וכתב שם לתמוה על הרמב"ם שכתב שאם אכל פחות מכזית הרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות ומרפות.

אך גם הר"ן עצמו הדר תבריה לגזיזיה בחידושו על הרי"ף (פ"ג

דשבועות), ולאחר שהביא דברי הרמב"ם (פ"ד משבועות ה"א) כתב, וכדבריו נראה לי אע"פ שלא כתבתי כן בחידושי, כיון דטעמא דחצי שיעור אסור מן התורה אינו אלא משום דחזי לאיצטרופי, ולכך גם באיסור שבועה אע"פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם הנ"מ למלקות ולקרבן, אבל איסורא מהתורה איכא כיון דחזי לאיצטרופי.

ולפ"ן נדחית ראיתו של השבות יעקב, דלעולם גם חצי שיעור אסור בשבועה, ולכך פסק השו"ע דהנשבע שלא יאכל מצה כל השנה לא יאכל גם בליל פסח, אבל בעלמא יש לומר דאיכא מצוה גם בחצי שיעור.

איברא, דדעת הרמב"ן בחידושו לשבועות (דף כב ע"א), דליכא איסור בחצי שיעור בשבועה, ע"ש שכתב דמה דלא מחית איניש אדעתיה למיסר בשבועה, היתר גמור הוא, ולכן שרי באכילה פחות מכזית.

וכיון שכן אין כאן מקום לקושיא על דברי השבות יעקב הנ"ל, דשפיר י"ל דאיהו סבירא ליה כדעת הרמב"ן. אך מכל מקום לעניין הלכה, כדעת הרמב"ם פסקו גם הרא"ש

בלילי פסחים, ולמה לא יאכל פחות מכזית כדי לקיים המצוה, ולכך רצה לומר דמוכח משם דבפחות מכשיעור אין בו מצוה כלל, ולכך פסק לו השו"ע שלא יאכל.

ודבריו תמוהים, שהרי אף על פי שהנשבע שלא יאכל ואכל

פחות מכזית פטור ממלקות ומקרבן משום שאין אכילה פחות מכזית, מ"מ אסור לאכול מן התורה אפילו כל שהוא דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ד משבועות ה"א) ונפסק כן גם בטור ובשו"ע (יו"ד סימן רל"ח סעיף א) דנשבע שלא יאכל סתם אסור בכל שהוא, אבל אינו חייב רק על כזית. וכתבו הש"ך והט"ז הטעם לזה משום דחצי שיעור אסור מן התורה, ורק לעניין לחייבו קרבן או מלקות בעינן לשיעורא דכזית. וכן תמה עליו בחיים שאל (ה"א סימן ג), ע"ש.

ואף שהר"ן בחידושו לשבועות (דף כב ע"א ד"ה ולענין פסק הלכה) כתב, ומסתברא דמי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור, ולא דמי לשאר איסורים שבתורה דקיימא לן כר' יוחנן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה ואפילו לר"ל אסור מיהא מדרבנן, לפי דהני מילי באיסורים שאסרה תורה, אבל איסור הבא מעצמו כגון הכא בנשבע שלא יאכל, כיון שלא נתכוון אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא,

איסור לאו יש דין חצי שיעור שאסור מן התורה, הוא הדין במצוות עשה דאכילת מצה התלויה באיסור לאו, דבחצי שיעור נמי מקיים המצווה, דהעשה הוקש ללאו.

והביא ראייה מהא דאיתא בגמרא מכות (דף י ע"א) 'אז יבדיל משה שלוש ערים בעבר הירדן, ודריש שם בגמרא 'אוהב כסף לא ישבע כסף' זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלוש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלוש בארץ כנען, ואמר מצווה שבאה לידי אקיימנה. ומבואר דישי מצווה בחצי שיעור.

וכתב שם לבאר בטוב טעם, דהרי שיעורין התחדשו מהלכה למשה מסיני, ובמצות מצה שנצטוו בני ישראל לפני מתן תורה מצותה בכל שהוא, ואף שאח"כ נתחדשה הלכה למשה מסיני דבעינן כזית, אבל המצוה העיקרית היתה דבכל שהוא מקיים מצוה, ולכן יש מצוה בחצי שיעור.

חצי שיעור בלחם הפנים

והגאון בני חיי (על טור או"ח סימן תע"ה) הביא ראייה שאין מצווה בחצי שיעור, מדברי הריטב"א ביומא (דף לט ע"א) דאיתא שם בסוגיא, דצנועים מושכין ידיהם מלחם הפנים כשהיה מגיעם כפול.

והריטב"א (שבועות דף כא ע"ב). והטור ושו"ע (יו"ד סימן רלח סעיף א) וכן כתב הריב"ש בתשובה (סימן רפו) ורוב ככל הפוסקים. ומ"מ אנן בתר מרן השו"ע גרירן, ולדידן ליכא לראיית השבות יעקב הנ"ל. (ועיין להרב החיד"א במחזיק ברכה סימן תפ"ה אות ה שכתב בדעת הריטב"א דס"ל כהרמב"ן, דחצי שיעור בשבועה מותר, ויל"ע).

וראה מה שכתב בכלי חמדה (פרשת פקודי אות ד) לדחות דברי השבות יעקב, דאין להביא ראייה מחצי שיעור בשבועה לעניין אכילת מצה, דאפילו נאמר דבעלמא יש מצוה בחצי שיעור, הטעם הוא משום דחזי לאיצטרופי, אבל בשבועה שלא אוכל מצה, הרי שאם אוכל חצי כזית לא שייך שיקיים בזה מצוה, כיון דלא חזי לאיצטרופי דאם יצטרף לעוד חצי הרי זה אסור באיסור שבועה שלו והוי מצוה הבאה בעבירה, לכן באופן זה למעשה אין לו לאכול אפילו חצי כזית, וזהו שפסק המחבר שלא יאכל מצה, אך אין ראייה מכאן לנידו"ד בעלמא.

וכתב עוד לחלק דאף דבכל המצוות אין חצי שיעור במצות עשה, מ"מ במצה לכאורה יש מצוה, והטעם דבמצה אמרה תורה 'שבעת ימים תאכל מצוות לא תאכל עליו חמץ' כל שישנו בלא תאכל חמץ שישנו באכילת מצה, ומטעם זה נשים חייבות באכילת מצה, ומעתה כיון דלעניין

דמצווה זו לאו אקרפתא דגברא מנה, הוה ליה מצווה שיכולה להתקיים ע"י אחרים ואין צריך להדר אחריה.

וכעין זה כתב בשו"ת בית הלוי (ה"א סימן ב אות ז), עיין שם שהביא מה שחקר הצ"ח בספרו דורש ציון (דרוש א) האם במצות אכילת קדשים בעינן בזית או לא, והביא הצ"ח ראייה מסוגיא הנ"ל דמבואר שם שבחלוקת לחם הפנים היה מגיעם כפול, אלמא שאין צריך בזית.

וכתב הבית הלוי דליכא ראייה, לפי שיש לחלק בין אכילת קדשים לחיוב אכילת פסח וכדו', דבחיוב אכילת פסח חיובא אקרפתא דגברא מנה, שעל כל אחד ואחד מצווה לאכול בזית. משא"כ באכילת קדשים, הא לא הוי מצווה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרפתא דגברא, רק המצווה דבשר קדשים יהיו נאכלין, ומי שיש בידו בשר קודש יכול ליתן לאחר לאוכלו וגם כן מקויים מצווה זו, ואם כן הרי גם באכל כל אחד פחו מכזית הא הקדשים נתאכלו.

וביאר שם לפי זה דברי הרמב"ם בספר המצוות, שבקרבן פסח מנה בו שתי מצוות שחיטתו ואכילתו, ואילו בשאר הקרבנות לא מנה רק מצוות שחיטה, והקשה בספר מעייני החכמה מאי שנא קרבן פסח משאר הקרבנות.

וכתב הריטב"א, דדוקא כהן שמגיעו כפול, אבל מגיעו כזית שיש בו מצות אכילה לא היו מושכין ידיהם, אבל כפול לא הייתה בו מצות אכילה כיון שאין בו שביעה וכו'. ומשמע מדבריו דאין מצוה באכילת חצי שיעור, דאם יש מצוה למה היו מושכין ידיהם. ועל כרחק לדבריו דאע"ג דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה, הנ"מ לעניין איסורים, אבל גבי מצות עשה אין מצווה בחצי שיעור.

וכן כתב בתוספות הרא"ש (שם), דאם היה מגיע להם כזית לא היו מושכין את ידיהם, כי היו רוצים לקיים מצות אכילת קדשים, כדכתיב 'ואכלו אותם', אבל בכפול לא הוה מצות אכילה כלל כיון שאין בו כזית וגם לא היו שבעין. הרי לן להדיא מדבריו גם כן דסבירא ליה דאין מצווה בחצי שיעור.

איברא, שבשו"ת בנין עולם (או"ח סימן יט אות י) הביא ראייה זו מהא דהצנועין היו מושכין ידיהם מלחם הפנים כשהיה מגיעם כפול. וכתב לדחות ראייה זו, דשאני לחם הפנים כיון דבקרא נזכר בלשון רבים 'ואכלוהו במקום קדוש', ומשמע דעיקר המצוה שיאכלוהו, ר"ל שיהיה שיעור אכילה ע"י צירוף כולם, ולא בעינן שיעור אכילה לכל אחד. ומה שהיו מושכין ידיהם ע"ש שביאר דכיון

אך לפי הנ"ל הדברים מחוורים היטב, דשאני קרבן פסח שיש באכילתו מצווה על כל אחד ואחד מישראל, וחיובא אקרפתא דגברא לאכול בו כזית, משא"כ בשאר הקרבנות דליכא בהם מצוות אכילה על כאו"א, רק צריך שיהיה בשר הקדשים נאכל, ולכן מנה בהם הרמב"ם רק מצווה אחת בשחיטתם.

וכבר קדמו בחילוק זה מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן תע"ה) ובשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ד) שחילק בין אכילת קדשים לאכילת מצה, דבאכילת מצה איכא מצווה דרמיא אקרפתא דגברא לאכול כזית, משא"כ באכילת קדשים שאין זה מצווה המוטל על כל כהן בפרטות, ע"ש.

ועוד כתב שם לדחות, דשמא יש לומר דלעולם איכא מצווה בחצי שיעור, ומה דהצנועין היו פורשין ידיהם מלחם הפנים כשהיה מגיעם כפול, ע"ש שהביא מחד מקמאי שפירש הטעם שהוא מפני המחלוקת, וכתב שם החיד"א דכן יש לפרש גם בדעת הריטב"א, ע"ש. ולא זכר שר את דברי התוספות הרא"ש הנ"ל דמפורש בדבריו דביעור כפול לא היה מצוות אכילה כלל.

חצי שיעור בפדיון הבן

והנה, המתרי"ט אלגאזי (הלכות בכורות פ"ח דף סה ע"א) כתב בדעת התוספות בסוגיא דבכורות (דף מח ע"ב)

דיש מצווה בחצי שיעור, דתנן התם מת האב עד שלא פדה את בנו הבכור והבנים קיימים, רבי מאיר אומר אם לא נתנו עד שחלקו פטורים ורבי יהודה אומר נתחייבו נכסים.

ואיתא בגמרא, דכו"ע ס"ל האחים שחלקו מחצה ומחצה לקוחות, ומלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמיא, ומלוה ע"פ גובה מן היררשים ואינו גובה מן הלקוחות, ומיירי דליכא אלא ה' שקלים ובחמש ולא חצי חמש קמיפלגי, דר"מ סבר חמש ולא חצי חמש ורבי יהודה סבר חמש ואפילו חצי חמש.

וכתבו התוספות, דלא דמי למה דאמרינן בב"ק (דף עא ע"ב) חמשה בקר ואפילו חמשה חצאי בקר, דהתם תשלומין נינהו ויש לו לשלם מה שהוא חייב, אבל הכא מצות חמשה סלעים רמי רחמנא עליה ולא מקיימא בפחות מחמשה, ואע"פ שיכול לשלם לעשרה כהנים בזה אחר זה לא דמי הכא דלא משתעבד אלא בחצי חמש, ע"כ דברי התוספות.

ועיין שם בדבריו שהעיר, דלכאורה קשה מאי קשיא להו להתוספות מעשרה כהנים בזה אחר זה, הא יש לומר בפשיטות דהא דאמרו חמש ולא חצי חמש היינו דוקא בשאינו נותן אלא חצי חמש, אבל לעולם אם יתן את כל החמשה סלעים אפילו בזה אחר זה הינו.

ולכך כתב שם המהרי"ט אלגאזי לפרש דברי התוספות, דהתוספות אזלו לשיטתם בסוכה (דף לד ע"ב) שכתבו שם דכל דבר שהוא מצווה אחת ומעכבין זה את זה אינו בזה אחר זה, ולכך כשאמרו בגמרא לגבי פדיון הבן דחמש סלעים אמר רחמנא ולא חצי חמש, הוקשה להתוספות דכיון שהוא מצווה אחת ומעכבין זה את זה, מאי טעמא מהני בעשרה כהנים בזה אחר זה.

וכתב שם לפרש דעל זה תירצו התוספות דכוונת הגמרא דחמש ולא חצי חמש, היינו לומר שצריך להשתעבד על כל החמשה סלעים מתחילה, אבל לעולם אינו צריך ליתנם לכהן בבת אחת, שאם הוא עני ואין לו אלא חצי חמש לא אמרינן שייבטל מן המצווה, אלא ייתן החצי לכהן ואם יזכה ישלים ואם לאו הרי מקצת שכר המצווה בידו.

ועל זה הקשה המהרי"ט אלגאזי, דלכאורה קשה מאי טעמא הוצרכו התוספות לומר דאם נשתעבד בכל מהני אפילו חצי חמש, הא שפיר יש לומר דבפדיון הבן כשנותן לבסוף הכל לעולם אין זה חצי חמש, שאין הכהן זוכה בכסף עד שייתן לו כל החמשה סלעים ואז הרי קיים כל המצווה.

ולכך כתב, דמוכח מדבריהם דפשיטא להו דחמשה סלעים אינם מעכבין זה את זה, ואם נתן לכהן חצי חמש מקיים מקצת המצווה, ולכך קמא קמא שנתן לכהן זכה בו הכהן, וכמו דקיימא לן כרבי יוחנן דחצי שיעור באיסורים אסור מן התורה הו"ה למצות עשה דבחצי שיעור יש קצת מצווה, ולכן אם אין לו אלא חצי כזית מצה כליל פסח מחוייב לאוכלה, וכתב שם שהוא הדין לעניין פדיון הבן, דאע"ג דמפורש בתורה דבעינן חמש סלעים, גם בפחות מחמש סלעים מקיים מקצת מן המצווה, ולכך הוצרכו התוספות לומר דאם משתעבד על כל החמשה יכול ליתנם בזה אחר זה.

חולה שיכול לאכול פחות מכזית

וראיתי בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סימן לב) שדן בחולה אשר אסרו עליו הרופאים לאכול כזית מצה פן יבא לידי סכנה, אבל התירו לו לאכול חצי שיעור, וכתב שהחיד"א בברכי יוסף הנ"ל הביא דברי השבות יעקב הנ"ל דסבירא ליה דליכא מצווה בחצי שיעור ושכן כתב ברב בני חיי, ודחה החיד"א לראיותיהם ואף הביא ראיה דיש מצווה בחצי שיעור מדברי התוספות

אם חלוק דיין כזית מצה

הנה כמו כן נסתפק בספר יד המלך פ"ו מחמץ ומצה ה"א, אם יש מצווה בחצי שיעור אם לאו, והעלה שם דיש מצוה בחצי שיעור, רק שחידש שם מדנפשיה דבעשה של אכילת מצה ליכא מצווה בחצי שיעור, משום דבחובת אכילת מצה כתיב 'לא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל מצות' (דברים טו, ג).

ודריש בגמרא (פסחים דף לה ע"ב) דאינו יוצא ידי חובת מצה רק עם דבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ, והרי מצינו (שם) דאינו יוצא במצה של טבל ומשום דאין איסורו משום בל תאכל חמץ רק משום בל תאכל טבל, ופירשו הטעם משום דאין איסור חמץ חל על איסור טבל, ואף דבטבל לכי מתקני שפיר חל עליו איסור חמץ מ"מ אינו יוצא בו, ומשום דבעינן דבאכילה זו גופא אשר יוצא ידי חובת מצה יהיה יכול לבוא באכילה זו לידי איסור חמץ.

ומכל שכן דאם אינו אוכל מצה רק חצי שיעור דאינו יוצא בו ידי חובת עשה דמצה, דהא בשום אופן אינו יכול לבוא באכילה זו לידי לאו דבל תאכל חמץ, דכל איסור לאו אינו רק על שיעור שלם אבל לא על פחות משיעור.

הלכך בעשה דאכילת מצה לצאת בו ידי חובת מצות עשה גמורה

ישנים בבכורות שם לגבי פדיון הבן, שכתבו להקשות דכשהיה מגיע להם כפול היכי מיקיימא מצוות אכילה, וכתבו שם דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה, עכ"ל, הרי דסבירא להו דיש מצווה בחצי שיעור.

והביא הרב פעלים שם שמהרי"ט אלגאזי בספרו קהילות יעקב (תוספות דרבנן מערכת הח' אות קלו) כתב דאין מצוה בחצי שיעור, ושהוכיח כן מדברי המשנה למלך. וכתב עוד שכ"כ הרב חקרי לב (או"ח סימן ז) דאין מצוה בחצי שיעור. ושהחיד"א בפתח עיניים דחה דברי החקרי לב ועמד בדעתו הרמה דיש מצווה בחצי שיעור, ושהרב חקרי לב חזר ושנה פרקו בכונן לחקר (בסוף ח"א מו"ד) והביא שם דברי החיד"א והשיב עליהם.

וכתב הרב פעלים שבשו"ת תורה לשמה (פימן קלו) הוכיח שיש מצוה בחצי שיעור מצוות עשה בכל מידי דחזי לאצטרופי, ושלכן בחולה שגזרו עליו הרופאים שלא יאכל יותר מחצי כזית מצה הרי שמקיים בזה מצווה, דהא המצה מצויה לפניו וגברא מצה אכיל רק הרופא מונע בעדו ואם לא יחוש לדבריו הרי יכול לאכול שיעור, ועוד שגם הרופא אם רואהו אוכל בליל פסח יכול להיות שיהזור מדעתו כי החולי והבריאות טבען להשתנות.

שפיר בעינן כזית, בכדי שיהיה יכול לבוא באכילה זו לידי אוזרת לאו גמור, אבל בפחות מכזית כיון דאם היה חמוץ לא היה באכילתו עבירת לאו גמור לכן אינו יוצא באכילה זו גם ידי חובת מצה, עכת"ד וחידוש הם.

חצי שיעור במצוות מילה

וכתב עוד הרב פעלים (שם) להוכיח דיש מצוה בחצי שיעור, מהא דאמרו בגמרא בשבת (דף קלג ע"ב), ת"ר מהלקטין את המילה ואם לא הלקט ענוש כרת, ובעי רב כהנא שם לפרש דהאומן ענוש כרת, ומתקיף לה רב פפא אומן לימא להו אנא עבדי פלגא דמצוה אתון עבידו פלתא דמצוה, ולכך פירש שם רב פפא באופן אחר, נמצא דיש חצי שיעור במצות עשה, דאם לא כן איך יאמר להם האומן אנא עבדי פלגא דמצווה.

ויש לדחות ראיה זו לפי מה שכתב בים של שלמה (יבמות פ"ה סי"ג) בשם קובץ ישן, דיכול להיות אחד מוהל ואחד פורע בשבת.

והביא שם דבתשובת מהר"י מברונא (סימן מב) העלה, דאין נכון לעשות כן דראשון חייב על הילול שבת, כיוון דמל ולא פרע כאלו לא מל (כדאיתא בשבת דף קלו ע"ב), אך דעת מהר"י מברונא דמ"מ ליכא חיוב כרת.

והמהרש"ל עצמו שם כתב לחלוק על דבריו דגם חיוב כרת איכא, וכתב דלא דמי להא דאמרינן בשבת (דף קלג ע"ב) אנא פלגא דמצוה עבדי, דשאני התם שהרי מל כדרכו רק שנשאר במילה דבר המעכב, כה"ג אמרינן שפיר ברשות התחיל וחצי מצוה קעביד, אבל מל ולא פרע, דהוי כאילו לא מל לגמרי, ואפילו חצי מצוה לא קעביד, אשתכח דעשה חבורה בשבת.

ודייק שם דכן הוא מדאמרו בגמרא (שם דף קלו ע"א) אלו הן ציצין המעכבין המילה, בשר החופה רוב העטרה כו', מל ולא פרע את המילה, כאילו לא מל. ומדנקט גבי ציצין לשון עיכוב, וגבי פריעה כאלו לא מל, משמע דלא נקרא מילה כל עיקר בלא פריעה.

הרי דלפי דבריו נדחית גם ראיית הרב פעלים הנ"ל, שהרי הא דאמר שם אנא פלגא דמצווה עבדי, אין זה משום שעשה חצי שיעור במצוות עשה, אלא משום שעשה מצוות מילה רק שחסר בה דבר המעכב, ואע"פ שהוא מעכב הרי מל כדרכו, אך לעולם אפשר לומר דליכא מצווה בחצי שיעור.

וראה להרב נודע ביהודה (תנינא או"ח סימן כב) שהביא את דברי המהרש"ל הנזכר ותמה עליו, דא"כ על הינם מלו דור המדבר שהרי לא

עשו פריעה, כמבואר בפרקי דר"א (פרק כט) ובתוספות ביבמות (דף עא ע"ב), ולדברי המהרש"ל נמצא דלא עשו בכך שום מצווה.

ואין מכאן קושיא או ראייה].

חצי שיעור במצוות כתיבת ספר תורה

עוד כתב הרב פעלים להוכיח ממצוות כתיבת ספר תורה, דהנה הר"ן (פ"ב דמגילה) גבי ס"ת שהוא חסר או יתר, כתב שנפסל לענין שלא קיים מצוות כתיבת ס"ת עד שיתקן. וכ"כ מרן בב"י (יו"ד סימן רעט) בשם הגאון מוהר"י בי רב זצ"ל, ושכן הוא בתשובת הר"ש בן הרשב"ץ (סימן יא) בשם הר"ן.

ותימה על הרב נודע ביהודה דכל רז לא אנים ליה, דהרי שם במדבר לא נצטוו על הפריעה והמצוה היתה רק מילה בלא פריעה, ולכך חשוב מצווה רבה גם לדעת המהרש"ל. ואחר מתן תורה התורה חידשה פריעה, וזוה אמרינן מל ולא פרע כאילו לא מל, ועל זה כתב המהרש"ל דלא עשה בזה כלל מעשה מצווה. וכ"כ בה"ג יד שאול יו"ד ס' רס"ז ס"ק י"ג.

ולפי"ז תיקשי איך משמע מקמאי ובתראי דבכתיבת ספר תורה מקיים מצוות עשה, כיון דלא עביד מצוה שלימה. אלא על כרחינו לומר דגם אם תהיה חסירה יש בידו פלגא מן מצוות עשה, וע"כ דיש מצווה בחצי שיעור.

[עיין בתוספות ביבמות (דף עא ב ד"ה מאי מעמא לא מהול), דמפורש בדבריהם שנצטוו דור המדבר על הפריעה וכן הוא בתוספות הרא"ש (שם). ועיין להרמב"ן (שם) שכתב שלא נצטוו על הפריעה עד מתן תורה. ועיין להמקנה (קידושין דף לו ע"ב) שכתב שנצטוו על הפריעה אחר חטא המרגלים. ובקרבן אורה ביבמות (דף עא ע"ב) כתב שנצטוו על הפריעה רק בימי יהושע, ועיין גם בפנים יפות (כמדבר פ"ט פסוק א) שכתב דבשנה ראשונה שהיו במדבר לא נצטוו. ומכל מקום הדבר שנוי במחלוקת הראשונים

וכתב בשאגת אריה (סימן לו), דהיום אין אנו מקפידים על מצוות כתיבת ספר תורה, כיוון שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות. ועיין להרב חקרי לב (יו"ד ח"ג סימן קי"ט) שהאריך בעניין ספר תורה חסר או יתר אם מקיימים בו להעשה דכתיבת ספר תורה או לאו, והביא דברי הר"ן ודברי מרן הנ"ל, והאריך בזה.

חצי שיעור בספירת העומר

ועוד הוכיח ברב פעלים (שם) ממצוות ספירת העומר, שנחלקו הראשונים אי כל לילה מצוה בפני עצמה או כל הלילות מצוה אחת, (עיין בטור סימן תפט בשם בה"ג ור"י).

וקשה דאם נאמר דאין מצווה כלל בחצי שיעור, א"כ לדעת בה"ג (תוספות מנחות דף סו ע"א ד"ה זכר) שכל הלילות הם מצווה אחת, איך תיקנו חכמים לברך בלילה ראשונה, ניחוש שמא ישכח לילה אחד ויהיו ברכותיו לבטלה.

והוכיח מזה דעל כרחק דגם בחצי שיעור מקיים מקצת מצווה, ולכך לא חשיב ברכות לבטלה, ואף דאכתי אין לברך לכתחילה משום החצי מצווה, וכמו שאם שכח יום אחד שוב סופר בלא ברכה, מ"מ בדיעבד מיהא לא חשוב ברכה לבטלה.

ומרן החיד"א בספרו מורה באצבע (סימן ז אות ר"ז) כתב, יש להודרו בימי הספירה לעשות סימנים שלא ישכח לילה אחד מלספור ספירת העומר, כי אפשר שישכח לספור גם ביום ולא יוכל לספור עוד בברכה, וגם כל הברכות שבירך על ספירת העומר עד לאותו יום יהיו ברכות לבטלה על ידי זה.

ולכאורה קשה, כיון שבירך על דעת לברך כל הימים, ורק דלבסוף נאנס ולא בירך, מ"מ נאמר שכל ברכותיו שעד אותו יום ששכח הן ברכות לבטלה, ומאי שנא מזה דכתב הריטב"א (חולין דף קו ע"ב) שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נטילת ידים ואח"כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבים אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה מברך, וההיא שעתא היתה דעתו לאכול. ומאי טעמא הכא אינו כן.

אך החיד"א עצמו במקום אחר, והוא במחזיק ברכה (קונטרס אהרן סימן קנ"ח) הביא שם את דברי הריטב"א. ועל כרחק לומר דדוקא התם שהנטילה היא מצווה שלימה, לכן כל שנמל ידיו התקיימה המצווה בשלמותה, אבל כאן בברכת ספירת העומר לדעת בה"ג והשו"ע דבעינן תמימות אם חסר בברכה הוי ברכה לבטלה, כיון דגם מה שחשב לעשות לא גמר לעשות. [וכן כתב בחזון עובדיה יו"ט עמוד רט"ז].

שניים שהיו במדבר ובידם**כזית אחד**

ועיין עוד בשו"ת בית יהודה (עייאש,

כהבית יהודה הנ"ל, ועל כרחך דאף שיש מצווה בחצי שיעור, מכל מקום נסתפק הרב בית יהודה האם אחד מהם יוכל לתבוע לקיים המצווה כתיקונה.

חצי שיעור בברכת המזון

והנה, בספר פתח הדביר (סימן צד"ק אות א) הביא את דברי המג"א (שם סק"ג) שכתב, לעניין שלשה שאכלו יחד וכל אחד מהם אינו יודע רק ברכה אחת מברכת המזון, וכתב המג"א דמשמע בגמרא וברי"ף שלא יברכו דברכות מעכבות זו את זו. וכתב שם המג"א שמדברי הרמב"ן במלחמות נראה, שאין ברכות של ברכת המזון מעכבות זו את זו, ולכך בכה"ג שכל אחד יודע ברכה אחת מברכת המזון יוכלו לחלק הברכה ביניהם ויצאו ידי חובה מדין שומע כעונה.

וכתב בפתח הדביר שמדברי המג"א יש להעיר על מה שכתב עמ"ר מורינו הרב חקרי לב ז"ל (או"ח סימן צ) שעמד שם על הספק דידן, דלמאי דקיימא לן כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מדאורייתא, אי קיימא לן הכי גם לעניין חצי שיעור במצוות עשה, או דכל שלא קיים כל המצוה בשלמות לא קיים המצוה.

והעיר דלפי דברי המג"א הרי שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת, דלדעת הרי"ף שאינם יכולים לברך, הרי דליכא מצווה בחצי שיעור,

האו"ח סימן נח) שכתב, לדון לעניין שנים שהיו בספינה או במדבר בליל הפסח, ואין בידם כי אם כזית אחד מצה בצמצום, מי מהם קודם לאוכלה. ודן שם האם לפסוק הדין יחלוקו, ועל ידי כך כל אחד יאכל חצי שיעור. והעלה שם שהדין כל דאלים גבר.

ולכאורה נראה מדבריו דאין מצוה בחצי שיעור, דאם לא כן מאי טעמא הוצרך לפסוק להם דכל דאלים גבר, נימא שיחלוקו ועל ידי כך כל אחד מהם יקיים משהו מן המצווה.

ועיין בספר עיקרי הד"ט (סימן יט אות יג) הביאו מרן החבי"ץ בספר ראה חיים (ח"א דף יד) שכתב, דכיון דיש מצוה בחצי שיעור, יחלוקו. אך מרן החבי"ץ שם חולק על דבריו וכתב דכיון שאם אחד יאכל הכזית השלם הרי הוא מקיים מצוה שלימה כדינה, ואם יחלקו נמצא שאף אחד מהם לא קיים המצוה השלימה כדינה, ולכך פסק שם שדינו של הרב בית יהודה שריר וקיים, ויעשו כל דאלים גבר, עכ"ד.

ומבואר מדברי הרב ראה חיים, דאין ראייה מדברי הרב בית יהודה שאין מצווה בחצי שיעור, דאע"פ שכתב שאם יחלקו לכזית בין שניהם לא יעלה ביד אחד מהם המצווה כתיקונה, ומבואר דעכ"פ יש בזה מצווה רק שאין זה מצווה שלימה, ובכל זאת פסק

חצי שיעור בתקיעות שופר

ולכאורה יש להביא ראיה מדברי המחבר בשו"ע (או"ח סימן תקצ"ג), שפסק שם דתקיעות דראש השנה מעכבות זו את זו, ואם אינו יודע כולם לא יתקע גם מה שיודע. וכ"כ הר"ן בסוגיא שם. הרי דלא אמרינן חצי שיעור במצוות עשה. וכמו כן נמצא גם לעניין ברכות העמידה של תפילות ראש השנה ויום הכיפורים, שפסק שם המחבר דמי שאינו יודע את כולם אינו מברך לחלק מהם.

אך יש לדחות, דשאני התם דכיון דרחמנא אמר לעשות המצווה, הרי המצווה השלימה היא בכל התקיעות וכשעושה חלק מן התקיעות לא חשיב בכלל מצוה. והוא הדין נמי לגבי ארבע פרשיות של תפילין, וד' מינים בלולב, שאם יש לו רק ב' לא שייך לעשות המצוה עם ב' פרשיות דאין כאן מצוה, כיון דהתורה גילתה דד' פרשיות וד' מינים מעכבים זה את זה, הרי שצורת המצוה היא עם ד' מינים וד' פרשיות ופחות מזה ליכא מצוה כלל, ודו"ק.

ובזה אפשר ליישב סברת הרי"ף שהבאנו לעיל שנחלק על הרמב"ן, דאם יודע אחת משלוש ברכות דברכת המזון שלא יברך, הביאם המג"א (סימן קצ"ד ס"ק ד).

דאל"כ מאי טעמא לא נאמר שכל אחד מהם יברך לכל הפחות לאותה הברכה שבידו. ולדעת הרמב"ן נראה שיש מצווה בחצי שיעור, ע"ש בדבריו.

חצי שיעור בהפרשת חלה

ולכאורה, היה מקום להביא ראיה מהא דאין מפרישים חלה מפחות ממ"ג ביצים, ואי יש מצווה בחצי שיעור מאי טעמא אין מפרישין חלה גם על פחות מכך מדין חצי שיעור.

אך האמת יש לומר, דבחלה כל שעיסתו פחותה ממ"ג ביצים אין זה חצי שיעור אלא פטור גמור, והוא שהתורה אמרה דמי שעיסתו בשיעור מ"ג ביצים מתחייב להפריש חלה, ובפחות מכך לא חייבה תורה כלל.

ויש שכתבו דכל הספק הנ"ל אם יש חצי שיעור במצות עשה, הוא רק לעניין מצוות אכילה. ויש להביא ראיה לדבריהם מדברי הרב ברוך טעם (שער התערובות דין ב פ"ט) שכתב דאם יש חצי כזית נותר, אין חייבים לשורפו, כיון דחויב נותר הוא בכזית וכיון שאם ישרוף חצי זית ועוד חצי זית לא קיים כלל להחויב דשריפת נותר, ממילא לא שייך בזה חזי לאיצטרופי, וכל הספק הנ"ל היה מן הטעם דחזי לאיצטרופי, כמו שנתבאר בתחילת הדברים.

והיינו, דכיון דצורת הברכה היא בג' ברכות דכך ציוותה תורה, לא שייך לחלקה ולומר ברכה אחת, ולכן ס"ל להרי"ף דלא יברך ברכה אחת שיודע שאין בה מצוה כלל, כמו שנתבאר גבי ד' פרשיות וד' מינים של לולב ותקיעות דר"ה.

אם מברכים על חצי שיעור

והנה אף להשימות שיש מצווה בחצי שיעור וכמו שנתבאר עד כה, אכתי יש מקום לדון האם לשימתם יש לברך על קיום מצווה בחצי שיעור אם לאו.

ובשאת אריה (סימן ק) כתב בפשיטות דיש מצווה בחצי שיעור במצות עשה, ולא עוד אלא דמברך לכתחילה כיון דחזי לאיצטרופי.

ועיין גם בשו"ת יהודה יעלה (אסאה, או"ח סימן קלז) שכתב, דאם אין לו שיעור שלם לברך על אכילת מצה יברך על חצי זית על מצות מצה, ע"ש.

ומ"מ לעניין דינא קשה הדבר לומר שיברך, מאחר והדבר שנוי במחלוקת ודעת רבים מן הפוסקים דאין מצווה בחצי שיעור, ועל כגון דא אמרו ספק ברכות להקל. ובפרט לפי דעת הרמב"ם שבברכה שאינה צריכה יש לאו

דאורייתא של 'לא תשא' כפי שכתב מרן בשמו (סוף סימן רמ"ז).

מסקנא דדינא

נמצאנו למדים, דנחלקו הפוסקים בדבר זה אם יש מצווה בחצי שיעור אם לאו, ויש להביא לכך ראיות להכא ולהכא.

וכיוון שדעת רבים מן הפוסקים ראשונים ואחרונים סבירא להו שאין מצווה בחצי שיעור. וכמו שנתבאר לעיל בראיות מדברי תוספות הרא"ש (יומא דף לט ע"א), ושכן דעת הריטב"א שם כמו שכתב בספר בני חיי (סימן תעה) וכן כתב בפתח הדביר (סימן צ אות א) בדעת הרי"ף, וכן דעת מוהרי"ט אלגאזי (קהלות יעקב - תוספות דרבנן מערכת הח' אות קלז), וכן דעת הרב הקרי לב בתשובה (סימן צ) ובמערכי לב (דרוש סד), וכן פסק בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן יח). וכמו שהבאנו שכך נראה פשמות הדברים מהא דתקיעות ותפילות ר"ה מעכבות זו את זו, ושכן נראה מהא דאין חצי שיעור בחלה.

ואף להדיעות דיש מצווה בחצי שיעור, כתב יד המלך (פ"ז מחמץ ומצה ה"א) דלעניין מצה מודו דאין מצווה בחצי שיעור, דלא חזי לאיצטרופי, כמו שנתבאר לעיל. – ומה גם שאף להדיעות דיש מצווה בחצי

שיעור מצה, יש לו לאוכלו בליל פסח, אבל לא יברך עליו דספק ברכות להקל. והשי"ת יעזרנו שנזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים.

שיעור יש להסתפק אי ברוכי נמי מברכינן או לא.

ולכך, אף שאין בדבר הכרע, העיקר לדינא דמי שיש בידו חצי

יין שלנו אם צריך מזיגה

ואנן מלא בעינן, עכ"ל.

והיינו, דכיון דמזיגה בעינן אחד על שלוש, הרי דלפי דברי הרי"ף בתחילת הברכה צריך ליקח כוס עם רבע יין ושלושת רבעי מהכוס חסר ומוזג בברכת הארץ, ועל זה הקשה שהרי בעינן כוס מלאה מתחילת הברכה. וכן כתבו להקשות תלמידי רבינו יונה (שם).

ותירצו הרא"ש ורבינו יונה, דהפירוש חי היינו שהיה מוזג קצת אך לא נתקן על חד תלת מיא, וכשמגיע לברכת הארץ משלים מזיגתו לשיעור זה. והביאו ראיה מהגמרא בסנהדרין (דף ע"א) לגבי בן סורר ומורה שאינו חייב עד שיאכל תרמיטר בשר וישתה רביעית יין חי, ומוקי לה בגמרא שם שחי פירושו מוזג ולא מוזג. ומבואר מדבריהם דגם יין מוזג, אם אינו בשיעור של שלושה רבעים מים עדיין מיקרי יין חי.

וכן מצינו בהא דאיתא בפסחים (דף ק"א ע"א) לעניין ארבעה כוסות, דאמר רבא שתאן חי ידי יין יצא ידי

תנן במשנה בברכות (דף נ"א) אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים מברכין. ובגמרא שם אמר רבי יוסי ברבי חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, מ"ט – אמר רבי אושעיא מצוה מן המובהר בעינן.

הגדרת יין חי

וכתב הרא"ש (שם סימן ל"ה) להקשות על הא דאמר רבי זירא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ומהם שלא מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים ושלא יוצאין ביין חי.

יין"ל שם, וא"ת הא אמרינן לעיל הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ורב אלפס ז"ל כתב חי עד ברכת הארץ, ואז מוזגו להודיע שבח ארץ ישראל שהיינות חזקות וצריך לערבן במים רבים. ולשון אין מברכים עליו עד שיתן לתוכו מים משמע שמתחלת הברכה אין מברכין, ועוד אם אין בכוס אלא רובע רביעית נמצא חסר הרבה

חירות לא יצא. וכתבו התוספות, דמוכה מדברי רבא דלכתחילה ודאי צריך שיהיה היין מזוג, והביאו שכן מבואר בברכות (דף נ ע"ב) דהכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. והקשו התוספות מהא דאיתא שם (דף נא ע"א) דעשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וצריך חי.

ולכך כתבו התוספות לתרין כדברי ר"ת, דמה שאמרו שם בגמרא דכוס של ברכה צריך שיהיה חי, היינו מזוכ ולא מזוג, אך אין הכוונה חי לגמרי, והביאו שם לראיה הנ"ל מבן סורר.

דעות הראשונים אם יין שלנו צריך מזיגה

והנה, מצאנו כמה מן הראשונים שכתבו לחלק בין יינות שהיו בזמן הגמרא ליינות שלנו, דדוקא בזמנם כשהיו היינות חזקים כל כך ואינם ראויים לשתייה בלא מזיגה, אז הוצרכו למזוגם וכשיעור המוזכר בגמרא של רבע יין ושלושה רבעים מים, אך היינות שלנו חלשים הם ואם יבא למזוגם לא יהיה זה יין כלל.

ומכלל אותם ראשונים הוא הרשב"ם בפסחים (דף קה ע"א בד"ה ידי חירות לא יצא) שכתב לבאר הא דאמר רבא ששתאן חי לא יצא ידי חירות, שאין זו מצווה שלימה, שאין

חשיבות אלא ביין מזוג, והני מילי ביינות שלהם דדרו על חד תלת מיא אבל יינות שלנו לא בעי מזיגה, עכ"ל.

וכ"כ הטור (או"ח סימן קפ"ג) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, מעון הדחה שטיפה חי וכו'. ופירש הטור דחי אין פירושו חי ממש בלא מזיגה, דהא תנן מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ופירש רב אלפס שמניחו חי עד ברכת הארץ ואז מזוגו להודיע שבחה של ארץ ישראל וכו', ור"ת פירש חי מזוג ולא מזוג, ויין שלנו אין צריך מזיגה.

וכתב הבית יוסף (שם), דמ"ש הטור דיין שלנו אין צריך מזיגה. כלומר אף על פי שמודים חכמים בכוס של ברכה שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים, הני מילי ביינות שלהם שהיו חזקים ולא היה השבח ניכר בהם עד שיתן לתוכו מים, אבל ביינות דידן מברכין עליהן בלא מזיגה, ומיהו בברכת הארץ נותן לתוכו מים, וכדאמרינן חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ.

וכתב דמפרש כן כיון שמנהג העולם למזוג גם ביינות שלנו בברכת הארץ, אף על פי שמפשט דברי הגמרא לא משמע שצריך למזוג במים אלא ביין שלהם שהיה חזק ביותר, עד שהיה אומר רבי אליעזר שאין מברכים עליו בורא פרי הגפן ולרבנן

פי הסוד יש למוזגו אף אם אינו חזק כל כך.

וכדברי הרמ"א הנ"ל, כ"כ המרדכי

(בסוף מסכת פסחים בתוספת לפרק

ערבי פסחים דף קה ע"א) דמה שאמרו שלכתחילה צריך שיהיה מוזג הוא דוקא ביין שלהן שהיה חזק ביותר כדאמרינן בכמה דוכתי, אבל יין שלנו שאינו חזק כל כך, טוב לשתותו חי. וכן פסק להלכה בכף החיים (סופר, סימן קפ"ג אות ו').

כמות המים למזיגה

והנה, בשיעור כמות היין לעניין

ברכת בורא פרי הגפן, איתא

בגמרא בבבא בתרא (דף צו ע"ב) לגבי שמרי יין, דאמר רבא דאם רמא תילתא ואתא ארבעה, דהיינו שנתן ג' מידות מים ומידה אחת שמרים, ומצא יין כשיעור ארבעה מידות, חמרא הוא, ומברכין עליו בורא פרי הגפן. ומפרש בגמרא דרבא לטעמיה דאמר כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא.

וכתב רבינו יונה בברכות (דף מה

ע"א), על הא דתנו רבנן

שמרים שיש בהם טעם יין מברך עליהם בורא פרי הגפן וכו', ומייתי שם לדברי הגמרא בבבא בתרא הנ"ל, דרמי תילתא ואפיק ארבעה חמרא הוא, וכתב דזהו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל במקומות שאין היינות

לברך עליו ברכת המזון צריך למוזגו למצוה מן המוכחר מיהא, אבל ביין שאינו חזק כל כך אין צריך למוזגו כלל, ובעשרה דברים שנאמר בכום של ברכה לא מנו בתוכם שימוזגנו במים, ואדרבה אמרו שצריך שיהיה חי, אלא שבא רב ששת והידש שאין אנו מקפידין שיהיה חי אלא עד ברכת הארץ ומברכת הארץ ואילך אם רצה למוזגו הרשות בידו, אבל לא שיתחייב לתת לתוכו מים.

וכתב עוד הב"י, שאפשר שמנהג

העולם למוזג הוא ע"פ דברי

הרמב"ם, (הלכות ברכות פ"ז הט"ו) שכתב, וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהיה ערב וכו', והבינו העולם שאין לך יין שיהיה יותר ערב במים מבלא מים. ובמדרש רות הנעלם (והר חדש דף מז ע"ב) כתוב סוד נרמז בנתינת המים ביין בברכת הארץ, ולפי דבריו אין לחלק בין יין ליין, ואפשר שע"פ דבריו נהגו העולם למוזג כום של ברכה אפילו ביין שאינו חזק, עכת"ד הב"י.

ובמה שכתב הב"י, שנהגו העולם

למוזג אפילו יין שאינו חזק,

כתב הרמ"א בדרכי משה (אות א) לא ראיתי באלו הארצות לנהוג כן. וכן כתב הרמ"א להלכה (סימן קפ"ג סעיף ב) דיש אומרים שאם היין אינו חזק אין צריך למוזגו ושכן נוהגין. אך מ"מ כבר נתבאר לעיל מש"כ הב"י שעל

חזקים כל כך, אפילו רמי תילתא ואפיק ארבעה לא דיינינן ליה חמרא ולא מברכין עליו בפה"ג, עיי"ש שכתב דאפשר שזוהי גם דעת הרי"ף.

וכן הוא ברבינו יונה בבבא בתרא (דף צ"ו ע"א) שכתב בזה"ל, דהא דאמרו בגמרא דרמא תילתא ואפיק ארבעה מברך בורא פרי הגפן, היינו ביינות שלהם שהם חזקים, אבל במקומות שאין היינות חזקים אפילו רמי תילתא ואפיק ארבעה לא מברך הגפן.

ומרן בבית יוסף (סימן רד) הביא מה שכתב רבינו ירוחם (נתיב סז ח"א דף קמב ע"ג) בשם התוספות (כ"ב דף צו ע"ב ד"ה אין), שהוא הדין לתמד שדרכן לעשות מההרצנים אחר שדרכו הענבים שמשליכים עליהם מים, שאין מברכין עליו בורא פרי הגפן זולתי אם השליך שלשה ואתא ארבעה.

והביא הבית יוסף שכתב האגור (סימן רסט) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל סימן קנג) שנשאל לעניין ברכת בורא פרי הגפן על יין מזוג, וכתב להשיב דאף על גב דבעלמא (חולין צח: ד"ה רבא) פסק רבינו תם דטעם כעיקר דאורייתא אפילו לקולא, מכל מקום לענין ברכה הוכיח רבינו תם בסוף פרק קמא דחולין (דף כה ע"ב תוספות ד"ה המתמד) דחד בשיתא בטל דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוה טעמא יותר מחד בשיתא, הולכים אחר

הטעם אי רגילי אינשי למישתי במקום יין, ומברך בפה"ג. עכת"ד הב"י.

והנה, תנן בחולין (דף כה ע"ב), דהתמד עד שלא החמיץ אינו ניקח בכסף מעשר. דהיינו מים שנותנים בהרצנים ומחמיצים ותוססים ונעשים יין, ולכך עד שלא החמיץ אין נוהג בהם קיחת מעשר, דאכתי מים הם ולא יין.

וכתב הרשב"א בתשובותיו (מיוחסות לרמב"ן סימן קנ"א) לחלק בן תמד ליין גמור, שבתמד אין השמרים כל כך חזקים כיון שמעורב היין עם המים, משא"כ ביין גמור שאין שום דבר אחר מעורב בו.

וגם הרמ"א בהלכות יין נמך (יו"ד סימן קכג סעיף ח) כתב, יין מזוג כל זמן שיש בו טעם יין, אסור. ויש מתירין בששה חלקים מים. והוא דעת הב"י בשם הרשב"א שם. – ומשמע מדבריו בדיעה הראשונה שהביאה בסתם, דכל שיש בו טעם ומראה יין יש בו דין יין נמך, וא"כ הוא הדין גם שצריכים לברך עליו בורא פרי הגפן, אפילו יש בו מים יותר מששה חלקים.

והדברים מפורשים בחידושי המאירי (עבודה זרה דף ל ע"א), ע"ש שכתב דיין של גוי שנמזג, אין מזיגתו מפקיעתו מתורת יין אף לאיסור הנאה וכו', ואפילו נמזג כל כך שאין שם יין עליו כלל ואינו ראוי

ומה שהביאו ראייה מהסוגיא בדף ע"ג, כתב המאירי שכבר פירשו רבים דאיירי התם בכוסות שאינם שוים בשיעורם, ובגוונא שיין של תרומה בטל בשישים מים, ע"ש באריכות.

נמצא, דדעת המאירי כדעת דעה ראשונה שהביא הרמ"א בסתם, דאפילו כשיש ביין שישה חלקי מים, אכתי יש לו שם יין ולעניין יין נסך הוא נאסר ולגבי ברכת בפה"ג, הרי שמברכים עליו בורא פרי הגפן, אפילו בשיש בו שישה חלקי מים, וכמושנ"ת.

ובשולחן ערוך (או"ח סימן רד סעיף ה) פסק, דיינות שלנו שאינן חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג, ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. וכתב הרמ"א, ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל.

כמות המים ביין צימוקים

דלפי זה כתב המשנה ברורה (סימן רעב ס"ק טו) בשם הבכור שור, דלפי הנ"ל דאחד משישה יין במים ודאי בטל ואין מברכין עליו בפה"ג, אף בכאן צריך לזוהר ליתן צימוקים כ"כ במים עד שיהיו הצימוקים מעט יותר מאחד מששה נגד המים, דאל"ה תהיה הברכה לבטלה דלא עדיף מאילו היו כל הצימוקים יין.

לשתיה מתורת יין, הואיל ומ"מ הוא נותן טעם במים, וכו', וחכמי התוספות כתבו שכל שנמוג בששה חלקי מים שהוא כפל מזיגה הראויה, מותר בשתיה שאין כאן אלא טעם לפגם, וכבר ידעת שכל שהוא בנותן טעם אם נותן טעם לפגם מותר.

והביא את ראיית אותם חכמים מההיא דע"ז (דף עג ע"א), דאיתא התם כי אתא רבין אמר ר' יוחנן, יין נסך שנפל לבור ונפל שם קיתון של מים, רואים את ההיתר כאילו אינו והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו, ופירשו שם הסוגיא דאיירי בכוסות שוים בשיעורם שנמוגו כתיקנם ונמצא יין של תרומה בטל בששה חלקים מים, וראיה משם דבשיעור זה של מזיגת יין בששה חלקי מים מתבטל האיסור, והו"ה לעניין יין נסך.

וכתב על כך המאירי בזה"ל, דבר זה קולא יתירה, ולא מצאו אנשי חכמי ארצות הללו ידיהם ורגליהם להודות להם כן, והרי כמה יינות אנו שותים להדיא בששה חלקי מים ויותר והוא משביחן, וכן נראה לי שלשון ביטול אינו נאמר אלא על שנתבטל בשיעור הראוי לביטול, אם בשישים אם במאה אם במאתים כל אחד בשיעורו, ולדבריהם לא היה להם להזכיר ביטול אלא נותן טעם לפגם.

ועוד הביא המשנ"ב דהבכור שור כתב, דמשערין את גודל הצמוקים כמו שנתהוו אחר שנפחו ע"י המים ולא כשעת נתינתן במים, אבל ביד אפרים (סימן ר"ד) מפקפק עליו בזה, וכן בדרך החיים (שם) חולק עליו בפשיטות בזה, וסובר דמשערין הצמוקין כפי שעת נתינתן למים ולא כפי נפיהתן אה"כ, דנפיהתן הוא רק ע"י המים שנכנסו בהם.

ועיין עוד בביאור הלכה הנ"ל שכתב, דכדעת הבכור שור הנ"ל משמע גם מהגר"א בביאורו שכתב, הרצנים שנדרכו ברגל ולא בקורה, אין להם דין שמרים וכצימוקים דמיא. וכתב הביאוה"ל דמוכה משם שאם יש בהרצנים או היין כשיעור אחד משישה במים הרי הם מתבטלים ומים מיקרי. וסיים דכמה אחרונים פסקו כהדרך החיים הנ"ל דבטל בשישה, ומהם שע"ת והגר"ב פרענקיל, ועוד.

ובספר תוספת שבת (סימן רעב ס"ק ט) כתב בשם האחרונים, דשיעור שאמרו בגמרא דרמא תילתא ואתא ארבעה חמרא טפי לאו חמרא, הוא דוקא בנתינת מים על שמרים, אבל ביין צימוקים אינו כן, לפי דכה הפרי העומד בתוכו נותן טעם חזק במים והרי הוא כיון גמור.

וע"ש שהעיר, דלכאורה היה צריך לשער שישה פעמים מים כנגד הלחלוחית היוצאת מן הצימוקים ולא כנגד הצימוקים. וכתב דאפשר היות ולא ידעינן כמה נפק מיניה, סמכו להקל לשער כאילו היה כל גופו יין, ודוחק.

ושוב הביא מש"כ הבכור שור דבעינן שלכל הפחות יהיו צימוקים אחד משישה במים. וכתב לדחות את דברי הבכור שור, דאפשר לומר דטעם היוצא מהצימוקים עדיף טפי מיון גמור היוצא על ידי פחיטה, ולא בטל בששה כלל, ולכן אפילו שיש צימוקים פחות משישה חלקים מדרך בורא פרי הגפן. (ועיין שם בדבריו שהביא ראיה שמשקה היוצא ע"י שריית הפרי עדיף מן היוצא בסחיטה, וכתב שנמצא ברא"ש חילוק זה לענין ברכות הנהנין, ע"ש).

ושוב הביא מש"כ במשכנות יעקב (סימן צ"ו) באמת להחמיר לשער כנגד הלחלוחית היוצאת מן הצימוקים ולא כנגד הצימוקים עצמם. וגם דעתו שיהיה אחד מארבעה במים וכענין דאמרו כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא. וסיים הביאור הלכה שכל מי שחננו ה' שהיכולת בידו בודאי מצוה לברר יין טוב ויפה לקידוש, כדי לצאת כל החששות ולצאת ידי מצוה מן המובהר.

ומ"מ אחר שיש פוסקים שמוברים כדעת הרא"ש והטור שהביא

הרמ"א ביו"ד (סימן קכ"ג סעיף ה) דבטעם יין לבד מיקרי יין אף שאין בהם כדי מזיגה, ודאי שיש לחוש בזה לחומרא לעניין יין נסך.

אם יש חילוק בין יין לשמרים

ולעניין אם יש הבדל בין שמרים ליין, מצאנו בזה מחלוקת בב"י (ביו"ד שם) על מה שכתב הטור יין מזוג אפילו נתן בו הרבה מים, כל זמן שיש בו טעם יין יש בו משום יין נסך, ומשמע אפילו יש בו יותר משישה חלקי מים.

שהיוצא מהן אינו אלא קיוהא בעלמא אף על פי שיש בו טעם יין, אבל יין גמור אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו, הילכך כל זמן שיש בו טעם יין יש בו משום יין נסך.

והרשב"א בתורת הבית (בבדק הבית שער ד), כתב שתי סברות אלו, ואח"כ כתב ויש מגדולי החכמים שהתירו אפילו יין של גוים שנפל לתוך ששה חלקי מים, שנותן טעם לפגם הוא בתוך מים מרובים כל כך. עכת"ד הב"י.

והביא הב"י הא דאיתא בע"ז (דף ל ע"א) דאמר רבא הלכתא יין מזוג אין בו משום גילוי ויש בו משום יין נסך. וכתב שם הר"ן, (דף י ע"א ד"ה יין מזוג) איכא מאן דאמר דהני מילי כגון דליכא טפי משלשה חלקים מים, אבל איכא טפי לאו חמרא הוא, ואין בו משום יין נסך, והביא ראיה מפלוגתא דת"ק ואחרים בב"ב (דף צו ע"א) גבי שמרי יין לענין ברכה. וכתב הר"ן דאינה ראיה דהני מילי בשמרים, דכי איכא טפי מעל חד תלתא מיא קיוהא בעלמא הוא, אבל יין גמור דאיכא טעם יין ומראה יין יש בו משום יין נסך. הרי לן להדיא דדעת הר"ן לחלק בין שמרים ליין.

בתערובת שאר משקים

ויש להסתפק, מאחר שבכל התורה אזלינן בתר רובא והרוב מבטל את המיעוט, חוץ ממזיגת היין שאפילו הרוב מים יין מיקרי, וכמו שאמרנו לעיל במחלוקת הפוסקים אם בעינן אחד על שלוש מים או אחד יין על שש חלקי מים, דאע"פ שהרוב מים אזלינן בתר יין לעניין ברכה ולא בטל ברוב, האם דין זה נאמר רק במים או אפילו בשאר משקים נמי היין עדיף.

ומצאנו להרמ"א (סימן ר"ב סעיף א') שכתב דאם נתערב יין בשיכר אזלינן בתר הרוב, דאם הרוב יין, מברך בורא פרי הגפן ואם הרוב שכר, מברך שהכול נהיה בדברו, ע"ש.

וכתב הפרי מגדים דלא דמי למה שכתב הרמ"א לקמן (סימן ר"ד

ועוד הביא הב"י שכן כתב הרא"ש (שם סימן יג), דשמרים שאני

סעיף ה') דסג' בטעם יין כשיש יותר משישה חלקים מים, דהתם שמוזגו במים דרך מזיגה הוא ולכן לא שייד לומר שיתבטל היין במים שנתערבו בו, דנעשה הכל מין אחד. משא"כ כשמוזגו בשיכר דאין דרך למזוג בו לכך מתבטל היין בשיכר.

וכן פסק הגר"ז בשולחן ערוך הרב (או"ח סימן רד סעיף ח), אם נתערב ביין שכר תאינים שהוא אינו מפסיד טעם היין, הולכים אחר הרוב אם הרוב יין מברכים בורא פרי הגפן ואם הרוב שיכר מברכים שהכל. והוא כדעת הרמ"א, וכן"ל.

וכן פסק גם בחיי אדם (כלל נה סעיף ג), שאם נתערב היין בשאר משקין, אם נתערב כל כך עד שנפגם טעם היין, מברך שהכל. ובשיכר תאנים שאינו מפסיד כל כך, אזלינן אחר הרוב. והוא גם כן כדעת הרמ"א, דכשנתערב היין בשיכר אזלינן בתר רובא.

והנה אין זה דין מוסכם, דהמג"א (סימן רד ס"ק טז) כתב בשם הט"ז (יו"ד סימן קיד ס"ק ד) דגם בשאר משקין בעינן אחד על שישה כדי לבטל היין. והמג"א עצמו שם כתב דנראה דדוקא מים מבטלים לפי שפוגמים ומפסידים את היין אבל שאר משקים לא, אך מ"מ סיים שביינות שלנו אין לחלק. ודלא כדעת הרמ"א שייך המזוג בשיכר הולכין בו אחר הרוב. [א"ה, עיין

במג"א (סימן רב ס"ק ג) מש"כ בזה, ועיין שם בפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ג) ומחצית השקל (שם) ועיין עוד בנקודות הכסף (יו"ד סימן קי"ד סעיף ד) ואיסור והיתר (כלל כ"ג דין טו).]

וכמו ודאי כו"ע מודו שלא כל המשקין שווין ובמשקין המעלין ומשבחים את היין לא בטל היין, וכמו שכתבו לחלק כן בשו"ע הגר"ז ובחיי אדם (שם). וכן כתב גם הרב משנה ברורה (סימן רב ס"ק ז) שבמיני משקין שפוגמים ומפסידים טעם היין, מיד שנתערב בהם כ"כ עד שנפסד טעם היין מברך שהכל.

ולכאורה יש להביא ראיה לכך מגמרת ירושלמי (שבת פ"ח ה"א), דמבואר שם דיין קונדיטון שהוא שלישי דבש ושליש פלפלין יוצאין בו ידי חובת קידוש, ועל כרחך גם שמברכים עליו בורא פרי הגפן, והרי שאע"פ שהיין הוא מיעוט לגבי הדבש והפלפלין אפ"ה מברכין עליו בורא פרי הגפן. והוא ראיה להנ"ל שבדבר המשבחו ומעלהו להיין, אע"פ שאין רוב יין מברכין עליו בורא פרי הגפן.

וכמו שכתב הרשב"א בתשובה (ה"ד סימן קמט), אם ערבו בתוכו דבש הרבה או שנשתנה שמו אין בו משום יין נסך. וזהו יינמלין שאמרו. ויינמלין הוא יין דבש ופלפלין. ומיהו לפי הירושלמי יש בו שלישי יין שלישי דבש

דוקא מים יש לומר לפי דסתם מזיגה הוא במים, דדרך הוא למזוג יין במים.

זמכל מקום, כיון דהרשב"ם, המרדכי ורבינו יונה ס"ל דיינות שלנו אין צריך מזיגה, כמו שנתבאר לעיל, וכ"כ הריטב"א (כ"ב דף צ"ו ע"א). לכן להלכה, אין אנו דנים בהם דין מזיגה דרבא דחד על תלת מיא, ובעינן דוקא רוב יין, דאם לא כן הרי היין בטל ברוב המים.

וכ"כ מר"ן בשו"ע (סימן ר"ד סעיף ה) שיינות שלנו רפויים ולכן מוזגים כפי דרך הרגיל, ולא כשיעור המוזכר בגמרא. והרמ"א כתב ובלבד שלא יהיה היין אחד משישה במים, שאז הוא בטל. וכתב אליה רבה (ס"ק י) בשם עולת תמיד (סק"ז) דעכשיו שאין נוהגין כלל למזוג יינות רפויים במים, אם נתערב מעט מים בו, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מיין אפ"ה אין מברכין עליו בפה"ג, וסיים שצ"ע למעשה. ולפי זה כתב הא"ר, דלחכי השמיט הלבוש דברי הרמ"א, ועיין תשובת מהרי"ט צהלון (ח"א סימן כ"ב). והביאו גם במחצית השקל. וכן פסק הכף החיים (סופר, סימן כד ס"ק לג).

ולכך, למרות שהרמ"א נחלק והרב אליה רבה ופמ"ג ס"ל כדעת מר"ן, מ"מ לדידן הוי ספק ברכות ולא יברך הגפן, ובפרט שמר"ן לא גילה

שליש פלפלין. ומ"מ לא שיהיה צריך שלישי דבש ושליש פלפלין. אלא אם יש בו שלישי דבש בלא פלפלין. נראה שהוא יוצא מתורת סתם יין.

וכתב הרשב"א, דלענין ברכה מסתברא דלעולם מברכין עליו בפה"ג, שהרי עילוין בו. ואפשר אפילו לענין קדוש ואפילו מבושל שנתבשל הרבה, והביאו התשב"ץ בתשובה (ח"א סימן פה).

ואם כן, על כרחנו לומר דהרמ"א שכתב שהולכים אחר הרוב הוא דוקא בשיכר שאין דרך לערב ביין ומזיק להיין ואינו משבחו, ולכן כשיש רוב שיכר היין בטל ברוב השיכר, וכמו שהבאנו לעיל משו"ע הגר"ג, הוי אדם ומשנ"ב.

אמנם דעת הגר"א לחלוק על הרמ"א וס"ל דגם במזיגה בשיכר, הדין הוא כמו מזיגת יין במים ולא אזלינן בתר רובא. והביא ראיה מהגמרא בפסחים הנ"ל דכל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא, לאו חמרא הוא. משמע סתם אפילו בשאר משקין דאל"כ הוה ליה לגמרא לומר, כל חמרא דלא דרי חד על תלת במים.

והפמ"ג יישוב, דאה"נ אפשר לומר דדוקא במים הדין הוא דלא אזלינן בתר הרוב ובשאר משקין לא, ומה שלא נקטה הגמרא

דעתו בכמות המזיגה, משמע אפילו ברוב יין ומיעוט מים, נמו יש לחשוש ולברך שהכל.

שו"ת חזון עובדיה (ה"א סימן ו) לגבי ארבע כוסות של פסח שבעינין יותר יין ממים, לכן יש להדר רק אחר יינות שאין בהם תערובת מים.

וכן העלה להלכה גאון עוזינו בספרו

לשמה במצת מצווה

שימור מחימוץ או שימור לשמה

ולפי דבריו בהא פליגי רבה ורב יוסף, היכא דעביד לה שימור גם לשם מצת מצווה. דלרבה כל הקפידה של התורה היא שיהיה שימור מחימוץ לשם מצה והרי יש כאן שימור מחימוץ לשם מצה, ומה שחישב גם שיהיה חלת תודה אין זה גריעותא. אבל רב יוסף סבירא ליה דבעינן שימור לשם מצה הראויה לשבעת ימי החג, לכן כל שחישב גם לשם תודה הרי שמיעט מהשמירה ולא יצא ידי חובה.

וכן מבואר ברש"י לעיל מיניה שם (ד"ה ושמרתם) שכתב בדעת רבה, כל שימור שאתה משמרה התכוון לשם מצת מצווה. והיינו כמו שנתבאר דלרבה הקפידא של התורה היתה שיתכוון בשמירתו לשם מצת מצווה.

אמנם הרמב"ם רוח אחרת היתה עמו. עיין בדבריו (פ"ו מהמין ומצה הלכה ט) שכתב בזה"ל, חלות תודה ורקיקי נזיר שעשה אותן לעצמו אין

תנן בפסחים (דף לה ע"א) חלות תודה ורקיקי נזיר, עשאן לעצמו אין יוצא בהן ידי חובתו, למכור בשוק לצורכי תודה ונזיר יוצא בהן ידי חובתו.

ובגמרא (דף לה ע"א) איתא, חלת תודה ורקיקי נזיר אין אדם יוצא בהן ידי חובתו. מנא הני מילי, אמר רבה דאמר קרא 'ושמרתם את המצות' מצה המשתמרת לשם מצה יצאה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ורב יוסף אמר, אמר קרא 'שבעת ימים מצות תאכלו' מצה הנאכלת לשבעה ימים יצאה זו שאינה נאכלת אלא ליום ולילה.

וביאר רש"י שם, דרב יוסף נמי מודה לדרשא דרבה ד'ושמרתם את המצות' דבעינן שימור לשם מצת מצווה. אך רב יוסף סבירא ליה דאף אי עביד לה שימור לשם מצת מצוה ולשם חלת תודה, אכתי אין יוצאין בה ידי חובה בפסח משום דאינה מצה הנאכלת כל שבעה.

יוצאין בהן, שנאמר 'ושמרתם את המצות' מצה המשתמרת לעניין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לעניין הזבה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו, דגם לדעת רבה בעינן דוקא שימור שלא תתחמין לשם מצה. שהרי הרמב"ם פסק להלכה כשיטת רבה מדהביא קרא ד'ושמרתם את המצות', ובכז"א כתב דהטעם שאין יוצאין בחלת תודה, משום דמצה המשתמרת לעניין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לעניין הזבה. ודלא כדעת רש"י שכתב אליבא דרבה שאם שימר לשם תודה ולשם מצה יוצא בה ידי חובתו דסוף סוף שימר את המצה מחימוץ ושמירתו היא גם לשם מצת מצווה.

ולכאורה מבואר, דנחלקו רש"י והרמב"ם בכוונת התורה כשאמרה 'ושמרתם את המצות', אי בעינן שימור לשם מצה או דבעינן שימור בשביל שלא יחמיץ.

ובאמת דכן כתב הרמב"ם בפירוש (פ"ה מחמין ומצה הלכה ח) דבעינן שימור לעניין שלא יחמיץ. שכתב בזה הלשון, 'תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חיטים, אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור שהרי נתערב בו החמין. ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותם ואוכלין שאר התבשיל, שאין הדגן שנבלל או

נתבשל ולא נתבקע חמין גמור מהתורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר 'ושמרתם את המצות', כלומר היזהרו במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ, עכ"ל.

הרי ברור שדעת הרמב"ם היא דמה שאמרה תורה 'ושמרתם את המצות', היינו שמירה מחימוץ ולא מדין לשמה.

אם יש לחלק בין מצת מצוה לשאר הימים

ולפי דרכו של הרמב"ם בזה, לכאורה אין מקום לחלק בין מצת מצווה של לילה הראשון למצת שאר הימים, שהרי את שניהם לומדים מקרא ד'ושמרתם את המצות' דבעינן שימור מחמין.

וכן ראיתי להרב המגיד (פ"ה מחמין ומצה ה"ט) שלכאורה כוונתו לעמוד על כך, וכתב דלא נזכר בהלכות ולא בדברי רבינו שום חילוק בין מצת לילה ראשונה לבין מצה שאוכל בשאר הימים, אלא שבסוף ערבי פסחים כתב הרב אלפס ז"ל 'היכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד דמנטר הוא דאית ליה אכיל ברישא וכו'.

וכתב הרב המגיד שם דכן כתב גם רבינו הרמב"ם (פ"ה הלכה י"ג) וז"ל, מי שאין לו מצה משומרת אלא

כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ואינו מועם אחריו כלום, עכ"ל.

וסיים הרב המגיד, שהמנהג היום שלמצת הלילה הראשון משמרין מצה משעת קצירה ולשאר הימים משמרין בשעת לישה, והרבה מפרשים כתבו שמצווה מן המובהר והידור הוא זה דקיי"ל דסגני בשימור דקודם לישה לקנות חיטים ולשומרן לפסה, ודע דמצה שלשה גוי או חש"ו וגדול עומד על גביו לא יצא ידי חובה, וכ"כ הרשב"א בתשובה (ה"א סימן כו), ע"כ.

ושמרתם את המצות. א"כ לעניין שאר ימים ליחות חד דרגא, ונמצא דמצת שאר הימים לא בעי שימור. ואי אפשר לומר כן דהא סוף סוף שמא יש כאן ספק כרת, ובכדי לסלק עצמו מספק הדבר פשוט דבעי שימור מחימוץ.

ובאמת שיש לתמוה עוד לדעת הרמב"ם, מ"ט צריכינן קרא לומר דבעינן לשמור את המצות מחימוץ, וכמו שכתבנו לעיל, דלכאורה הדבר פשוט דבכדי להוציא עצמו מחשש כרת צריך אדם להיזהר שלא יבא לידי חימוץ, וצריך לזה שמירה.

שימור בתורת ודאי

ובשו"ת שואל ומשיב (קמא, ח"ג סימן פז) כתב גדר אחר במה דבעינן שימור להמצה מחמץ. דכשאמרה תורה 'ושמרתם את המצות' הרי דבעינן שימור ודאי, ולזה אפילו רוב לא מהני להחשיבו כשמור, דרוב אכתי אינו בתורת ודאי.

והוא על פי דברי הרא"ש בכבא מציעא (דף ו ע"ב) גבי מעשר בהמה. דאם קפץ אחד מן המנויים לתוכן כולן פטורים. והקשו התוספות שם שיתבטל ברוב דרובא דאורייתא.

והביא בשיטה מקובצת שם בשם הרא"ש. דיש לומר דכיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך פטור, משום דעשירי

ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם (כפ"ח הלכה יג הנ"ל), דסבירא ליה דיש דין מצת מצווה שהוא שונה מן מצה של שאר הימים, ובמצה של לילה הראשון בעי שימור טפי. ואף מה שאינה בכלל שימור למצת מצווה רשאי לאוכלה כמו שכתב שם.

והדבר תמוה דלפי מה שפירש הרמב"ם דמה שאמרה תורה 'ושמרתם את המצות' היינו שימור מחמץ, אם כן מניין לנו לומר שבמצת מצווה בעינן לשמה.

ואם נפרש בכונת הרמב"ם דהא דבעינן שימור מחמץ, היינו על המצת מצווה שבה נאמר הדין של

זה שפיר הקשו התוספות דכיון דהרוב ודאי חייבים אם כן יתבטל האחד ברוב ויתחייבו כולם במעשר.

אן דחיוב מעשר בהמה אינו כמו בחיוב טבל ואין הבהמה נאסרת קודם עישורה. משום דאין חיוב מעשר בהמה תלוי בכל בהמה לחודא, אלא דע"י שעשרה נכנסין לדיר הוא דנתחדש חיובא דמעשר, והוא דין על הגברא שיתן מכל עשר בהמה אחת לקרבן.

ואם נאמר כהצד הזה אין להקשות שהאחד יתבטל להתשעה שחייבין ויתחייב כמותו, מאחר דהם הרי אינם מהחייבים אלא בצירוף העשירי, נמצא דלא חל בהו מעולם חיוב, ולכך בכה"ג לא שייך ביטול ברוב ומשום הכי כולן פטורין. עכת"ד הגר"ח.

ולפי דבריו, הרי שאין שום מקום לדברי הרב שואל ומשיב הנ"ל. דיש לומר שלעולם אפילו היכא דאיכא רובא חשוב כודאי. ודווקא התם כיון דליכא עשירי ודאי ליכא רוב כדי שיתבטל בהם. מה שאין כן הכא דאם תתערב עיסה שאינה שמורה בשמורה ואיכא רובא מ"ט לא ניזיל בתר רובא. ואף אם נאמר שהוא גזירת הכתוב, מ"מ אינו שייך לדין עשירי ודאי דמעשר בהמה.

ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק. ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין, כדכתיב 'אחרי רבים להטות' ונהפך האיסור להיתר על ידי ביטול ברוב אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי.

והוא הדין כתב הרב שואל ומשיב לעניין נידון דידן, דכיון שאמרה תורה 'ושמרתם את המצות', דבעינן בהו שימור ודאי ולא יהני לן בזה רובא.

ולפי דרכו יש ליישב דברי הרמב"ם, דאע"ג דלכאורה דבר פשוט הוא שצריך שימור כדי לא להגיע לכדי חיוב כרת, בכז"א הוצרכה תורה לחייב בשימור ולהחדש בזה דלא מהני לזה גם ביטול ברוב. (ומ"מ עדיין צ"ע מהיכא תיתי להרמב"ם שביום הראשון איכא עוד דין שמירה לשמה חוץ מהשמירה מהימוץ).

אם רובא חשוב כודאי

אך לכאורה יש מקום לעיין בזה, לפי מה שכתב בהידושי הגר"ח (למסכת בבא מציעא דף ו ע"ב) ליישב את קושיית התוספות הנ"ל. בהקדם מה שיש לחקור במעשר בהמה, אי חל חיוב מעשר על כל בהמה ובהמה כמו גבי טבל בדגן תירוש ויצהר דבכל משהו יש בו חיוב ודין תרומה. ולצד

ביאור שיטת הרמב"ם

ניהדרר אנפין לנידון דידן, האם כשאמרה תורה ושמרתם את המצות איירי קרא דוקא במצת מצווה של הלילה הראשון, או במצות דכל שבעת ימי החג.

וכבר נתבאר לעיל דבשלמא לפי דברי רש"י דקרא ד'ושמרתם את המצות' היינו לעניין שימור לשמה שהוא חיוב על הגברא. שפיר יש מקום לומר דיש לחלק בין מצת מצווה של לילה הראשון לשאר הימים. אך לדרכו של הרמב"ם דהך שימור היינו מחמין לכאורה מה מקום יש לחלק בזה. וכבר נתבאר שמשמע מדבריו שמחלק בזה. וצ"ב.

ועוד יש להקשות לדעת הרמב"ם דשימור היינו מחימוין. מהא דאיתא בגמרא בפסחים (דף מ ע"א) אמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.

ובשלמא לדעת רש"י דשימור לשמה בעינן אפשר דבשאר אכילתו אין צריך שימור לשמה ולכך שפיר יכול לאכול מבציקות של נכרים. רק דצריך לאכול כזית מצה באחרונה בשביל שיהיה לו שימור לשמה וכמו שפירש רש"י שם. אך לדעת הרמב"ם דשימור מחימוין

הוא מאי טעמא מותר לאכול מבצקות של נכרים. הא אין זה משומר מחמין.

והנה כתב הבית יוסף (סימן תנד) דהרי"ף והרמב"ם השמיטו הא דבצקות של עכו"ם. ועל כרחך היינו משום דסבירא להו דגם לשאר ימים בעי שמירה. והיינו כמו שנתבאר דעת הרמב"ם דשימור היינו שימור מחימוין ואם כן אין מקום לחלק בין מצת מצווה למצה שאוכל בשאר ימי החג.

אמנם זה אי אפשר לומר. שהרי הרמב"ם הביא הדין של חלת תודה שלא יוצא בה, משום ושמרתם את המצות, וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ם דאין יוצא בה ידי חובתו אך לאוכלה רשאי. וכן כתב בסוף פ"ח (הלכה יג) דמי שיש לו כזית מצה שמורה מניחו לבסוף. כלומר דרשאי לאכול כל סעודתו משאינה שמורה רק השמורה ישמרנה למצת מצווה.

ועל כרחנו לומר בביאור דעת הרמב"ם דישנם שני דינים של שימור שנאמרו בקרא ד'ושמרתם את המצות'. חדא לשמירה מחימוין ולא לסמוך על הרוב ועל הסימנים כבציקות של עכו"ם. וזהו שימור הנאמר רק לגבי מצת מצווה. ועוד שימור של לשמה דהיינו שתהיה המצה עשויה לשם מצה בלבד, וכפי שכתב בפ"ו (הלכה ט) דאם התכווין גם

לשם זבח לא הוי לשמה. ודלא כשיטת רש"י דסבירא ליה דאם נתכווין גם לשם זבח וגם לשם מצה מהני.

ולפי זה, מה שכתב הרמב"ם (פ"ח הלכה יג) דמי שיש לו כזית מצה אוכלו וגומר סעודתו במצה שאינה משומרת. כוונתו לשאינה משומרת לשום מצה, אבל משומרת מחימוץ.

ובזה שפיר יש לומר שהרמב"ם למד מסברא לחלק בין מצת מצווה למצה שאוכל בשאר ימי החג. וכפי שנתבאר בדעת רש"י.

האם לשמה הוא דין במצה או באכילת מצווה

עייף בדברי הר"ף (פסחים דף כז ע"א מדפרי"ף) שכתב, והיכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד דמינטר הוא דאית ליה אכיל ברישא מהאיך דלא מינטר ומברך עליה המוציא ולבסוף מברך על כזית דמינטר לאכול מצה ואכיל ומברך אמרור ואכיל והדר כריך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה.

והביא הר"ן שיש תמהים על דברי הר"ף על שהתחיל ואמר היכא דלית ליה ממצה דמינטרא אלא כזית בלבד. ואחר כך סיים בשני זיתים. דאמר דלבסוף מברך על כזית דמינטר לאכול מצה וכו', והדר אמר דכריך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה.

והיינו, דמתחילה איירי הר"ף בשיש לו רק כזית אחד. ואם כן איך מסיים שיעשה כריכה ממצה ומרור, הא אין לו מצה המשומרת כלל.

וכתב הר"ן ליישב בזה"ל, ואפשר שכשואמר הרב ז"ל כריך מצה ומרור מההיא דלא מינטרא קאמר דכיון דכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא, מסתייה דעביד לה אפילו ממצה דלא מינטרא. (ושוב הביא שם דעת הר"ז הלוי ז"ל דהיכא דלית ליה אלא כזית מצה דמינטרא, אינו עושה כורך כלל אלא אוכל זה לעצמו וזה לעצמו).

והרמב"ם (פ"ח מחמוץ ומצה הלכה יג) כתב, מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ואינו מברך אחריו כלום. עכ"ל.

הרי לנו שהשמיט כלל את דין הכורך בכהאי גוונא שאין לו מצה משומרת בשביל לעשות כריכה. וכן הרגיש הרב המגיד שם וכתב דאם כדעת ההלכות היה דעתו היה לו לבאר. עכ"ל.

נמצא דנחלקו הרמב"ם והר"ף האם למצה של כורך צריך מצה שמורה או לא. וצריך ביאור במה נחלקו.

וצריך לומר דנחלקו בגדר מה דבעינן שימור למצת מצווה. האם הוא דין במצה דבכדי שיהיה לה שם מצה צריך שיעשנה לשם מצת מצווה. או דאינו דין בשם מצה אלא דין באכילה, דצריך לאכול מצה שנעשית לשם מצת מצווה.

והנה בליל פסח יש שני מצוות. הדין 'בערב תאכלו מצות' ועוד 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ומצוות אכילת מצה לחוד היא מצווה בפני עצמה דאף בזמן הזה הויא דאורייתא. ומצוות 'על מצות ומרורים יאכלוהו' היינו זכר לקרבן פסח, ואינו חיובא דאכילת מצה דאורייתא בזמן הזה.

אמור מעתה. דמה שאוכל המצה לחוד זהו ודאי צריך להיות מצת מצווה. וכמו שנתבאר דצריכה להיעשות לשם מצת מצווה. אך מה שאוכל בכורך מצה עם המרור, זהו אינו מצוות אכילת מצה, רק שעושים כן זכר לקרבן פסח.

וממילא, אם נאמר דשם מצה עליה אף אם אינה עשויה לשם מצת מצווה, שפיר אפשר לקיים בה זכר לקרבן פסח, היינו לאכול מצה עם מרור. אך אם נאמר דבעינן שימור לשם מצת מצווה בכדי שיהיה לה שם מצה, ובלאו הכי אין זה מצה כלל, אם כן גם בשביל לקיים בה ה'כורך' זכר לקרבן פסח אינה ראויה, כיון שאין זה מצה.

נמצא, דלפי דעת הרמב"ם מצת מצוה היא תנאי בלשמה, שאם לש מצה שלא לשמה אין שם מצה חל עליהם, לכן לא הביא הדין של כריכה כשאין לו מצה של מצוה. אך הרי"ף סבירא ליה שדין לשמה הוא לקיום מצוות אכילת מצה. א"כ זה שייך במצה שמקיים בה מצות אכילה, אבל לגבי כורך שפיר יוצא בה, דסוף סוף יש עליהם שם מצה.

ביאור הסברא בדעת הרי"ף

ובביאור סברת הרי"ף יש לבאר, בהקדם מה שיש לדון בדבר מצוה בכל מקום דבעי לשמה, האם זה חלק מקיום המצווה עצמה או אין זה אלא מצוה בעלמא.

ובאמת מצאנו שדין לשמה לא נאמר דווקא בדבר שבקדושה כגון ס"ת מזוזה ותפילין, שהם החפצא של המצוה דבעינן לשמה. אלא גם בציצית וסוכה אמרינן דבעי עשייה לשמה, ואף שאינם בכלל דבר שבקדושה דהרי הם בכלל הא דתשמישי מצווה נזרקים.

והדבר פשוט דבמצה אין שום קדושה אלא מצוה בלבד. א"כ ע"כ הא דבעינן לשמה במצה הוא רק משום חיוב מצוה בלבד. ואין זה חלק מהמצוה לומר שאם לא עשה מצה לשמה לא חל עליו שם מצוה. וכיון שכן סבירא ליה להרי"ף כמו

הרועים אוכלין ממנה אין עליה שם לחם. וכדתנן (הלכה פ"א משנה ה) דאינה חייבת בחלה, ועל כרחך משום שאין זה לחם וממילא לא יוצאים בו ידי חובה בפסח.

וכן הביא להאי קושיא הגר"ח מבריסק זצ"ל (פ"ו מחמץ ומצה הלכה ה). וכתב ליישב שם. לפי מה שכתב הר"ש שם בשם הספרי זוטא הטעם שאינה חייבת בחלה הוא משום דכתיב 'עריסותיכם' שלכם חייבת ושל כלב אינה חייבת. הרי דאף שאינה חייבת בחלה אין זה משום שאין עליה שם לחם אלא מגזירת הכתוב גבי חלה דבעינן עריסותיכם, וממילא שפיר הוצרך הרמב"ם לטעם אחר במה שאין יוצאים בה ידי חובה בפסח.

והוסיף שם, דממה שאין מברכין עליה ואין מזמנים ואין מערבין ואין משתתפין וכולהו דתנן שם במשנה. אין להוכיח שאינה לחם. כיון דכל החיובים האלו הם מדרבנן ולכך כל שאינו ראוי למאכל אדם אינו חשוב כמאכל מדבריהם. אבל בחלה דאורייתא בעינן קרא וגזירת הכתוב דעריסותיכם וכן גבי מצה בעינן לטעמא דאין זו משומרת.

אך כתב שם דאכתי קשה מהמבואר בגמרא (פסחים דף לו ע"ב) דחיוב חלה וכשרות המצה תלויים זה בזה, וכל שאינה חייבת בחלה אינה מצה לצאת בה ידי חובה בפסח.

שנתבאר שאין זה דין במצה עצמה אלא דין בצורת קיום המצווה שצריך לאכול מצה העשויה לשם מצת מצווה.

וכן כתב הר"ן בחידושו (סנהדרין דף מה ע"ב) בדין עיבור העור של תפילין לשמה. שכתב שאין טעם עיבוד לשמו כדי לקדש את העור, אלא מצוה בעלמא לחיוב מצוה שתהא עשייתה לשמה.

דעת הרמב"ם דלשמה הוא דין בהחפצא

אמנם הרמב"ם ס"ל דלשמה גם בדבר שאין בו קדושה הוא חלק מהמצוה, דומיא דגמ דאין בו שום קדושה, ומ"מ כל שלא נעשית לשמה אין עליהם שם מצה. ולכך סבירא ליה להרמב"ם דאף אינו יכול לקיים במצה כזו זכר לקרבן פסח, לפי שאינה מצה כל עיקר.

ועיין בדברי הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה הלכה ה) שכתב 'עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצא בה ידי חובתו, אין הרועים אוכלים ממנה אינו יוצא בה שאין זו משומרת לשם מצה'.

והקשה על כך הרמ"ק מדוע צריך הרמב"ם לומר דהטעם שאין יוצאין בה ידי חובה בפסח לפי שאין זו משומרת לשם מצה, הא אפילו משומרת לשם מצה כיון שאין

דאיתא התם, עיסה של מעשר שני לדברי ר"מ פטורה מן החלה וכו' מצות של מעשר שני לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ומפרש שם בסוגיא דהוא משום דאיתא לחם לחם. כתיב הכא 'לחם עוני' וכתיב התם 'זהיה באכלכם מלחם הארץ' מה להלן משלכם אף כאן משלכם.

הרי מבואר שם דמצה ילפא מחלה לכל דבר, וא"כ ה"נ נילף מצה מחלה גם לענין הך דינא דבעינן שיהא מוכן לאכילת אדם. ואם כן שוב קשה על דברי הרמב"ם מדוע הוצרך לומר הטעם שאין יוצאים בה ידי חובת מצה משום שאינה משומרת. מאחר וסגי לן במה שאינה חייבת בחלה.

ובכרי לבאר דעת הרמב"ם הביא שם הגר"ה הלוי ז"ל מה שנחלקו בירושלמי (פ"א מחלה הלכה ה) מהו עיסת כלבים. עיין שם דרשב"ל אומר כל שעירב בה מורסן. ר"י אומר כל שעשאה כעכים. ולבסוף מייתי שם דעת רבי בא בשם שמואל ורבי אבא בשם ר"ה דאפילו עשאה קלוסקין. היינו כגלוסקין יפה. ופריך שם הירושלמי מדתנינן אם אין הרועים אוכלים ממנה ומשמע שאינה ראוייה לאכילת אדם. ומשני – תיפתר שעשאה משעה ראשונה שלא יאכלו הרועים ממנה. ע"כ.

הרי לנו שנחלקו בירושלמי אם הך דעיסת כלבים איירי בשאינה

ראויה לאכילת אדם או דאפילו ראויה לאכילת אדם כל שלא עשאה בשביל אכילת אדם. וכן דעת רבי בא ורבי אבא.

והביא הגר"ה שם דהרמב"ם פסק בזה כדעת רבי בא בשם שמואל, כמבואר בדבריו במה שפסק (פ"ז מהלכות ביכורים הלכה ה) 'העושה עיסה להאכיל הפת שלה לבהמה או לחיה פטורה, עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה, עיסת העכו"ם פטורה'.

ועיין שם בכסף משנה שכתב וז"ל, ונראה מדברי רבינו שפסק כמ"ד דאפילו עשאה גלוסקין. ואם כן אפילו עשאה כמצתו של שלמה ואין בה שום גריעות ולא שינוי ולא היכר, מאחר שעשאה משעה ראשונה שלא יאכלו ממנה אינה חייבת בחלה. שהרי כתב לעיל בסמוך העושה עיסה לבהמה ולחיה פטורה. וכתב לקמן שאין חייבת אלא עיסה שסופה לאפות לחם למאכל אדם. ומפני שעיסת הכלבים דרך הרועים לפעמים לאכול ממנה כלומר שדרך אותם רועים לאכול מאותה עיסה או שאפאה ע"ד כן נקרא לחם העשוי למאכל אדם וחייב. וכתב הר"י קורקום ז"ל דמ"שה לא סיים רבינו ואם אין הרועים אוכלים ממנה פטורה כדמסיים במתניתין. לפי שכבר כתבו לעיל העושה עיסה לבהמה ולחיה וכו'. עכ"ד.

נמצא אם כן, דלדעת הרמב"ם דאף

ושמרתם את המצות דבעינן מצה
המשתמרת לעניין מצה בלבד. הרי
דאף שנשמרו מחימוץ כיון שלא היה
שימור זה לשם מצה אינו מועיל.
והטעם לפי שישנו דין בהחפצא של
המצה שתהיה שמורה.

ומעתה כתב דשני הטעמים שכתב
הרמב"ם גבי עיסת כלבים
בפירוש המשניות ובהלכות הם תלויים
האחד בשני. דבמה שאינה שמורה
לבד לא סגי דאם יש עליה שם מצה
מדוע אינו יכול לשומרה מחימוץ. ורק
אחר שאמרנו שאין עליה שם מצה
מתחילה כיון שלא עשאה לאכילת
אדם. נמצא דבשעת עשייתה היה לא
היה לה שם מצה ולכך לא יכלה להיות
משומרת. עכת"ד.

ולפי מה שביארנו לעיל, הרי דלדעת
רש"י אינו כן, דרש"י סבירא
ליה דלא בעינן דוקא שתהא משומרת
לשם מצה לחוד. ואף אם עשאה לשם
מצה ולשם זבח יוצא בה ידי חובתו.

נמצא, שנחלקו רש"י והרמב"ם האם
הדין לשמה הוא דין
בהחפצא של המצה דבעינן לשמה
בכדי שיהיה לה שם מצה וזוהי דעת
הרמב"ם. או דדין לשמה הוא דין
באכילה שצריך לאכול מצה שנעשית
לשם מצת מצוה וכך היא דעת רש"י
וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרי"ף. ושכן
היא דעת הר"ן. כמו שנתבאר לעיל.

שעיסת הכלבים ראויה היא למאכל
אדם כל שלא עשאה לשם כך אינה
חייבת בחלה.

וכתב שם הגר"ח דהנה עתה
שחושב עליה לאוכלה הרי
מקבלת שם לחם. ודוקא גבי חלה כיון
דבשעת החיוב לא עשאה לאכילת
אדם לא נתחייבה בחלה ולא אכפת לן
מה שעכשיו יהיה לה שם לחם. אך גבי
אכילת מצה השתא שחושב עליה
לאוכלה הוי לחם ומאי טעמא לא יצא
בה ידי חובתו.

ולכך הוצרך הרמב"ם לומר הטעם
שאינו יוצא בה ידי חובה הוא
משום שאין זו משומרת לשם מצה.

שדעת הרמב"ם דתרי דיני איכא בלשמה

ישוּב הביא שם מה שכתב הרמב"ם
בפירוש המשניות דהטעם
שאינן יוצאים בה ידי חובת מצה, לפי
דכל שאינו חייב בחלה אינו יוצא בה
ידי חובתו. והדבר צ"ע דהכא בהלכות
כתב משום שאינה משומרת.

וע"ז כתב הגר"ח זצ"ל שישנם שני
הלכות בדין שימור. האחד הוא
שימור מחימוץ. והשני הוא דין
בהחפצא להיות שימור לשם מצה
דוקא. וראיה לדבר מהא דאיתא
בפסחים (דף לח ע"ב) דחלות תודה ורקיקי
נזיר אין יוצאים בהן ידי חובה, שנאמר

ומעתה לדעת הרמב"ם דהדין לשמה הוא בחפצא של המצוה יש לנו לדון ולומר דאם בעינן שימור משעת קצירה וכן בעינן לשמה במחינה לישא ובאפייה, אם כן נצטרך דווקא ישראל גדול שיעשה כל אלו המלאכות ולא יהני עכו"ם אף בישראל עומד על גביו.

דאפילו ישראל עומד על גביו לא מהני. והעיר ממה שכתב בשולחן ערוך (סימן יא סעיף ב וסימן לט סעיף ט) דמהני ישראל עומד על גביו, גבי טוויית חומי ציצית. וכדעת הרא"ש שם. ולכך כתב המג"א דאפשר לסמוך בשעה"ד ע"י עכו"ם וישראל עומד על גביו. ועיין שם דלהרמב"ם באמת לא מהני אף כשישראל עומד על גביו.

ועיין בשולחן ערוך (סימן תם סעיף א) שפסק, אין לשין מצת מצווה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי ולא על ידי חש"ו. וכתב המג"א (תחילת הסימן) שהב"י כתב בשם הרשב"א

וכתב הרב שולחן גבוה דדנים בזה כיש ויש והלכה כיש בתרא. וכדעת הרא"ש דכשר על ידי שישראל עומד על גביו.

בעניין ביטול ברוב

מקור הדין דביטול ברוב

הנה בדין ביטול ברוב קיי"ל יבש ביבש בטל ברוב. ונחלקו הפוסקים במקור הלימוד של דין ביטול ברוב, דעת רש"י (בגישין דף נד ע"ב ובהולין דף צח ע"ב) והרא"ש (חולין פרק ז' סימן ל"ז) וכן היא דעת התוספות שם, דילפינן ליה מקרא ד'אחרי רבים להטות' שנאמר בדיינים.

ונפקא מינה בין דעת רש"י והרא"ש לדעת הרשב"א, דאם כדעת רש"י והרא"ש דילפינן מאחרי רבים להטות צריך האיסור וההיתר שכל אחד יהיה עומד בפני עצמו כמו רוב בדיינים, אבל בתערובת כמו דם הפר והשעיר, אי אפשר ללמוד שיהיה דין ביטול ברוב. ולהרשב"א דילפינן מדם הפר ודם השעיר דהתם איירי בתערובת, הרי למדנו שגם בתערובת נאמר הדין דביטול ברוב.

אמנם, הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער א) ס"ל דילפינן לדין ביטול ברוב ממה שאמרה הגמרא (מנחות דף כב ע"ב) 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר' דדם השעיר שהוא מועט לא בטל בדם הפר, וזהו דוקא בקודש שנאמר 'ולקח מדם הפר וכו' הא בחולין, בטל.

ולכאורה לעניין קמה בקמה אם בטל הרי דיש להחשיבו כתערובת ויהיה תלוי במחלוקת הנ"ל, אמנם דעת התוספות (יבמות דף פב ע"א) דקמה בקמה הוי יבש ביבש, וצריך

אומר זהו של היתר וכן בכל אחד ואחד ואפילו באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון היה של איסור וכבר הלך לו וזהו של היתר הוא, משא"כ בדברים הנכללים ולפיכך אינו אוכלם כולם כאחד ואינו מבשלם כולן כאחד, ע"כ.

ונמצא לפי הרשב"א, דבכל ביטול ברוב האיסור נמצא רק שאינו מוחלט על התיכה אחת, לכן מותר לאוכלם בזה אחר זה, אך אכתי אסור לאוכלם כאחת, שהרי יודע ודאי שעושה מעשה איסור.

(וכן איתא בסוגיא דשני כיתי עדים המכחישות זו את זו, עיין בתוספות רי"ד בבא בתרא דף לא ע"ב שכתב דאע"פ שמותר לאכול ג' החתיכות, אך אם אכלם אדם אחד יתחייב חטאת שהרי ממה נפשך אכל להאיסור, ועיין לקמן מה שאכתוב בדעת התוספות בחולין דף ק ע"א).

לבשל החתיכה בפני עצמה

והוא הדין דנפקא מינה בין הרשב"א להרא"ש, אם לאחר הביטול מותר לבשל אותם בקדירה אחת ללא ביטול בשישים, דלדעת הרא"ש כמו שמותר לאוכלם כולם ביחד יהיה מותר לכאורה גם לבשלם, אבל לפי הרשב"א האיסור עדיין קיים ונמצא בתערובת, לכן אסור לבשלם כל שאין שישים, אף לאחר הביטול.

לפרש דכיון שאין הקמה של האיסור נותן טעם בהיתר וכן להיפך, לכך חשיב יבש לעניין זה לכולי עלמא.

ומיהו, הרשב"א גופיה דיליף מדם הפר ודם השעיר הוא עצמו כתב שם דדין ביטול ברוב שייך רק כשכל אחד עומד בפני עצמו והלימוד מדם הפר הוא גילוי דעת.

אם מותר לאכול לשתי החתיכות שנתערבו כאחת

וגדולה מזו מצינו להרא"ש שכתב (חולין פרק ז סימן ל"ז) בזה הלשון, משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב 'אחרי רבים להטות' הלכך חד בתרי בטל, ונחפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת, עכ"ל.

אמנם בדברי חמודות שם (אות קע"ב) הביא את דעת הרשב"א דס"ל שאסור לאכלם כאחד, אלא רק בזה אחר זה. וז"ל הרשב"א (בתורת הבית בית ד' שער א' דף יב ע"ב), חתיכה של נבילה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות יבש ביבש, במילה אפילו אחד בתוך שנים ואפילו איסור של דבריהם אין כאן, והקילו בדבר זה משום שכל אחד עומד בפני עצמו ואוכל כל אחד בפני עצמו, וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה, ואין כאן איסור תורה, דכשאוכל האחד אני

ומכל מקום מוכח מדברי התוספות דלא ס"ל כדעת הרא"ש דהאיסור נהפך להיתר. ולכאורה התוספות אולו בזה לשיטתם בחולין (דף ק ע"א סוף ד"ה בריה) שנסתפקו שם, אם לאדם אחד בזה אחר זה גם כן אסור לאכול או לא, והוא ג"כ שלא כדעת הרשב"א, דאכתי מסופקים התוספות בזה.

האם ביטול ברוב הוא דין ודאי או הנהגה

ויש להסתפק, במה שאמרה תורה אחרי רבים להטות והרוב קובע, האם קובע מדין ודאי, או שהתורה ציוותה להתנהג על פי הרוב אבל אין זה ודאי.

ולכאורה יש להביא ראיה מהא דאיתא בגמרא (בכורות דף כג ע"א) כזית נבילה שהתערבה בשני זיתים בשר שחומה, דמהור מליטמא כמגע משום שהנבילה בטלה ברוב, ומ"מ במשא מטמא. ואי כדברי הרא"ש שהאיסור נהפך להיתר למה אכתי מטמאות במשא, וצ"ע.

ושמא יש לומר דגבי מעשר בהמה שאני דגזירת הכתוב הוא לא לסמוך על ביטול ברוב ולכך אינו חשוב ודאי, אך עדיין אפשר לומר

והנה דהטור (יו"ד ריש סימן קא) כתב בשם הרשב"א, שאם בישלם לאחר הביטול בלי שישים הרומב אסור והחתיכות מותרות. ולכאורה כיון שהרומב אסור הרי הוא אוסר את החתיכות. והן אמת דדבר זה נשאל הרשב"א בתשובה (ח"א סימן ע"ב) וכתב דגם החתיכה אסורה כל שאין שישים. וא"כ יוצא לפי דברי הרשב"א דצריך שיתבטלו בשישים כדי לבשלם, (ומותר להוסיף לשישים).

הערה בדעת הרא"ש מפניא דבכורות

ויש לתמוה על הרא"ש דס"ל דהאיסור נהפך להיתר, מהא דאיתא בגמרא (בכורות דף כג ע"א) כזית נבילה שהתערבה בשני זיתים בשר שחומה, דמהור מליטמא כמגע משום שהנבילה בטלה ברוב, ומ"מ במשא מטמא. ואי כדברי הרא"ש שהאיסור נהפך להיתר למה אכתי מטמאות במשא, וצ"ע.

והאמת שהתוספות (שם בד"ה נבילה בטלה בשחומה) הקשו מאי טעמא לעניין אכילה שרי. וכתבו התוספות, דלגבי אכילה כל משהו ומשהו שנכנס בבית הבליעה, קמא קמא בטיל ברוב היתר, משא"כ במשא שהרי נושא הוא את כולה, עיי"ש.

דבכל דוכתי הוא דין ודאי.

לכאורה הוא מחלוקת הראשונים

והנה מצאנו בזה מחלוקת הרמב"ם והטור, דפסק הרמב"ם (פרק ט"ז מחלכות איסורי ביאה הלכה כ"ז) לגבי תינוק הנמצא, שאם היו רוב העיר גויים מותר להאכילו נבילות וטריפות, היו רובן ישראל מחזירין לו אבידתו כישראל, מחצה על מחצה מצוה להחיותו כישראל, ומפקחים עליו את הגל בשבת, והרי הוא לעניין נזיקין ככל ספק ממון המוציא מחבירו עליו הראיה, עכ"ל.

ומשמע מדברי הרמב"ם, דברוב עכו"ם לא מפקחין עליו את הגל, ובמחצה על מחצה מצווין להחיותו. והרב המגיד שם הביא דדעת הרמב"ן והרשב"א דבמחצה על מחצה לא מצווין להחיותו, ולעניין לפקה עליו את הגל אפילו ברוב עכו"ם מפקחין.

וכן כתב הטור (אבן העזר סימן ד) כדעת הרמב"ן והרשב"א, דגם ברוב עכו"ם מפקחין עליו את הגל בשבת, שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ע"ש.

ונראה דמחלוקתם בגדר דין רוב האם זה דין ודאי או הנהגה, דלדעת הרמב"ם הרוב הוא בירור, לכן ברוב עכו"ם אין מפקחין עליו את הגל

ודאי עכו"ם הוא, והרמב"ן, הרשב"א והטור ס"ל דהרוב לא בתורת ודאי, אלא רק הנהגה, ולכן גם ברוב עכו"ם מפקחין עליו את הגל, שהרי אין כאן ודאי שהוא עכו"ם.

דין מצה שאינה שמורה שנתערבה בשמורות

והנה יש להסתפק, אם בערב פסח נתערבה מצה רגילה שאינה שמורה במצות שמורות, האם הביטול מהני לתת שם מצה שמורה על התערובת ומקיימין בה מצוות אכילת מצה, או דאכתי לא מהני הביטול ברוב להחשיב את המצה שנתערבה כדין מצה שמורה, ולהמחמירים בכך לא יוכל לצאת בה ידי חובה.

וכן יש לדון לעניין מצה שנאפתה שלא לשמה שנתערבה במצות שנאפו לשמן, דגם כן יש להסתפק אם דין ביטול ברוב יהני לתת שם הרוב על המיעוט, ועל ידי זה תחשב המצה כנאפתה לשם מצוות מצה, או לא.

מחלוקת האחרונים גבי ביטול היתר ברוב איסור

ומצאנו למשנה למלך (פ"ז ממעילה ה"ו) שהיה לו דין ודברים עם הר"ר יעקב אלפנדרי זצ"ל, שכתב דביטול לא שייך אלא לבטל איסור ברוב היתר אבל לא היתר ברוב באיסור, דאם הרוב הוא איסור לא

ביאור מחלוקת הרא"ש והרשב"א

והנה דיש לכאר המחלוקת בין הרא"ש והרשב"א שנחלקו בגדר דין ביטול ברוב, האם הכוונה שהרוב מכריע ומהפך את המיעוט להיות כמוהו, וזה ילפינן מקרא ד'אחרי רבים להטות' שאחרי שרוב הדיינים פסקו חשוב כאילו גם המיעוט אמרו כדעת הרוב, או שזה סברא שכיון שהרוב פסקו הדין נגד המיעוט יש סברא לתלות שדבריהם נכונים ודלא כהמיעוט, שמסתמא הרוב כיוונו אל האמת יותר מהמיעוט.

וראיתי בספר בית האוצר (ערך ביטול) למהר"י ענגיל זצ"ל שחקר בזה, ותלה זאת בפלוגתא בגמרא (גיטין דף לב ע"ב) דאיתא התם לעניין ביטול שליח הגט, בפני כמה מבטלו, רב נחמן אמר בפני שנים ורב ששת אמר בפני שלושה.

וביאר, דרב נחמן ס"ל דהרוב לא מהני להחשיב כאילו גם המיעוט פסקו כמו הרוב, אלא דסברא הוא שהרוב צדקו, ובכל בית דין הא חזינן דפוסקים כמו הרוב שהם שניים מתוך השלושה, וע"כ דגם שניים מיקרי בית דין ולכך ס"ל דמבטלו בפני שניים. משא"כ רב ששת ס"ל דהרוב מהפך את דעת המיעוט, ובכל מקום דפסקינן כמו השניים הוי ג' דחשיב

בטל ההיתר עד שיהפך לאיסור, דנהי דאיסורא איכא, אבל לחיבו מלקות, כרת או קרבן לא שמענו.

ועיין בזה בדרכי תשובה (סימן ק"ט אות א) שהביא מחלוקת הפוסקים האחרונים, שכבר דנו בהיתר שנפל לאיסור אם נהפך להיות הכל איסור ולוקה בכזית או לא, עי"ש. (ועיין בזה גם בשו"ת הרי"מ מגור (היר"ד סימן ט) ובחידושינו לפסחים (דף לו ע"א) ועיין בספר גידולי הקדש (יר"ד סימן לו ס"ק יא).

ונראה ששני נידונים אלו תלויים במחלוקת הרא"ש והרשב"א הנ"ל, לעניין ביטול חד בתרי, דהרא"ש דס"ל דאחרי ביטול מותר לאכול לכל התערובת יחד, הוא משום דס"ל דהאיסור נהפך להיתר גמור וממילא אין כאן איסור בכלל, והרשב"א דס"ל דאין לאוכלן ביחד אלא רק בזה אחר זה, הוא משום דסברא ליה דיש כאן מההאיסור והוא רק בטל, וכפי שיבואר.

והנה, מר"ן בבית יוסף (יר"ד סימן ק"ט) אחר שהביא דברי הרא"ש הנ"ל (בהולין פ"ז סימן ל"ז) דמותר לאדם אחד, הביא דעת הרשב"א והסמ"ג דלא יאכלם אדם אחד בבת אחת, ולכן בשו"ע פסק כדעת הרשב"א דיכול לאוכלם אדם אחד בזה אחר זה.

במעשה רוקח (פמ"ז ממאכלות אסורות ה"ד) ושם במרכבת המשנה).

והסביר מהר"י ענגיל דזה תלוי בספק הנ"ל בדין ביטול ברוב, דאם הוא מטעם שדין המיעוט נהפך לדין הרוב, לכן בכל דהוא אמרינן שבטל ואין צריך דוקא חד בתרי, אבל אם הטעם משום כל דפריש, שיש סברא יותר לתלות ברוב, לזה בעינן דוקא רוב של חד בתרי.

והנה בדיינים דאזלינן בתר רובא, סגי ברוב של י"א נגד י', ורק בנפשות בעינן שניים יותר, דילפינן מלא תהיה אחרי רבים לרעות, הא לאו הכי סגי רוב ולא בעינן רוב כפול מהמיעוט.

ולכן גם בנידון דידן, לכאורה יש לדון גם במצה אחת של מצוה שנתערבה בה מצה שאינה שמורה או שלא נעשית לשם מצת מצווה, אי במילה וחשיב הכל מצת מצווה, או דלא מהני לזה הביטול.

ביטול היתר ברוב איסור

לפיו"ן ג"כ יתבאר מה שהביא המשנה למלך (פ"ז מהלכות מעילה ה"ז) דעת הר"י אלפנדרי זצ"ל שאין מיעוט היתר מתבטל ברוב איסור, והבאנו לעיל דבדרכי תשובה הביא מהלוקת הפוסקים בזה.

כאילו השלישי הסכים עמהם מחמת הדין דביטול ברוב, וא"כ כל בית דין הוא דוקא בשלושה ולכך מבטלו בפני ג', ודברי פי חכם חן.

והנה התוספות כתבו לבאר (כבא קמא דף כז ע"ב) הא דהולכים אחר רוב דיינים אפילו לשמואל דסבירא ליה דאין הולכין בממון אחר הרוב, וכתבו דהוא משום דהמיעוט כמאן דליתא. נמצא לפי דברי התוספות דהרוב מהפך דעת המיעוט, ולכך ס"ל דהוי כמאן דליתא.

ולפי זה יתבאר, דהרא"ש דס"ל שמותר לאוכלם יחד הוא משום דס"ל שבדין ביטול ברוב נהפך הדין על המיעוט ומקבל את שם הרוב, ולכך אין כאן איסור. אך הרשב"א ס"ל דאין המיעוט מקבל את שם הרוב ולכך אכתי יש כאן איסור ואי אפשר לאכול לב' החתיכות שנתערבו יחד.

ולפיו"ן יבואר גם מה שנחלקו אי בעינן חד בתרי

ולפי זה, כתב עוד מהר"י ענגיל זצ"ל לבאר גם להמהלוקת אם כביטול ברוב בעינן חד בתרי או דסגי ברוב כל שהוא. דהפרי חדש כתב דכל שהוא יותר ממחצה חשיב רוב. ובמנחת יעקב כתב (כלל ל"א) דמדרבנן בעינן חד בתרי. ועיין בפתחי תשובה (סימן ק"ט ס"ק א) דהאריך בזה. (עיין בזה

ולכאורה נחלקו גם כן בדין ביטול ברוב, דלהשיטות דמיעוט היתר אינו מתבטל ברוב, הוא משום דס"ל דדין ביטול ברוב הוא שהמיעוט מקבל את שם הרוב והוא כמי שאינו, וכמ"ש התוספות בב"ק הנ"ל, וממילא לא שייך שהמיעוט היתר ייעשה איסור, דאז אין המיעוט כמי שאינו אלא ישנו להמיעוט. והשיטות שהביא בזה בדרכי תשובה ס"ל, דדין ביטול ברוב אינו דין ודאי אלא מסברא, וזה שייך גם במיעוט היתר ורוב איסור.

עיינן בזה בשו"ת בית שער (חלק יו"ד סימן קפח) שכתב גם כן כהנ"ל וזה לשונו שם, דהא דהמיעוט בטל היינו דהמיעוט הוא כמי שאינו, עיין רש"י ריש סוכה, אבל לא שרוב איסור יהפוך מיעוט היתר לאיסור, דאז לא הוי המיעוט כמי שאינו רק עושה אותו ישנו, וזה אינו כח ביטול, עכ"ל שם).

מצה שאינה שמורה שנתערבה באחרות השמורות

וממילא יש לנו לתלות הספק הנ"ל, במצה שאינה שמורה שנתערבה במצות שמורות, שנסתפקנו אם במילה ברוב וכשירה לצאת בה ידי חובת אכילת מצה בליל פסח או לא, שזהו גם כן תלוי בדין ביטול ברוב, דאי נימא כדעת הרא"ש הנ"ל דסבירא ליה שמותר לאכול לשני החתיכות כאחד, משום דדין ביטול

ברוב הוא דין ודאי ונאמר בו שהמיעוט מקבל את שם הרוב, אם כן גם בנידון דידן, הרי שאותה מצה שנתערבה חשובה כבר כמצה שמורה, ושפיר יהיה אפשר לצאת בה ידי חובת אכילת מצה.

אך לדעת הרשב"א שסובר שאין לאכול לשני החתיכות יחד רק בזה אחר זה, שאז אמרינן קמא קמא בטיל, והוא משום דס"ל שאין המיעוט מקבל את שם הרוב ואין בדין ביטול ברוב דין ודאי, א"כ הוא הדין נמי לעניין אותה מצה שנתערבה דאכתי אינה מצה שמורה לעניין יציאת ידי חובת מצה בלילה הראשון.

מצה שנילושה תחת השמש שנתערבה בכשירות

וראיתי בתשובת רב פעלים (או"ח ח"ג סימן ל"ג), שדן בזה על מצות שנאפו תחת השמש והרגישו מיד ותקנו סככה, אמנם היו ג' מצות שלשו ואפו אותם קודם תיקון הסככה, והתערבו אותם המצות בכמה מאות, ודן שם אם בטלים ברוב וכשרים למצת מצוה, וכתב השואל להתיר מדין ביטול דחד בתרי.

ודן שם הרב האם מועיל ביטול. חדא, דהוי ככיכרות של בעל הבית דלא בטלי, כמו שפסק מר"ן (יו"ד סימן ק"י), וכן כתבו הפרי חדש (סימן תמ"ח בשם הרב בית מועד) ומג"א (סימן תמ"ז ס"ק

י"ט) דכבר חמוץ בככרות של מצה לא בטלי אפילו באלף וכולם אסורות.

והגם שהרב בית דוד בתשובה (הלק או"ח סימן קצ"ז) כתב, דאם נתערבו בכרות חמוץ בככרות של מצה בטלי שאין בזה דין חתיכה הראויה להתכבד, כיון דהיא עיסה וקיי"ל דלא אמרינן בזה הדין חתיכה הראויה להתכבד, ואינה בטילה ברובא רק במבושלת ואפויה. ועוד כתב דככרות שלנו שעושים אותם קטנים אין להם דין ככרות של בעל הבית. אך הרב פעלים שם דחה דבריו, עיי' שם מש"כ.

והנה, דגם הרב חוקת הפסח (בסימן תמ"ז ס"ק כ"ה) הביא דברי הרב בית דוד, ודחה דבריו והעלה דאין להתיר מדין יבש ביבש כיון שאלו ככרות של בעל הבית.

וברב פעלים (שם) מצא מזור לשאלה הנ"ל להתיר ע"י ספק ספיקא, חדא שמא הלכה כהרמב"ם דעברה ולשה תחת השמש מותר, וכן פסק מר"ן (סימן תנ"ט סעיף ה). ואם תימצי לומר הלכה כהחולקים, שמא הלכה כהרב בית דוד דככרות שלנו קטנות וחד בתרי בטיל.

ומבואר מדברי הרב פעלים, דלא ספיקא ליה אי חתיכה חיה יש בה הדין חתיכה הראויה להתכבד שלא בטלה, שהרי מצדד בספק

ספיקא, דחשיב לחד ספיקא דלמא הלכה כהרב בית דוד דבעודו עיסה בטיל ברוב, ואי חתיכה חיה אינה בכלל הדין חתיכה הראויה להתכבד, מה עניין ספיקות הללו להכא.

אמנם, האמת יורה דרכו דאנן אתכא דמר"ן השו"ע סמכינן, ואיהו הא סבירא ליה דחתיכה חיה לא חשיבא חתיכה הראויה להתכבד, שהרי בסימן ק"י כתב רק לגבי שבעה דברים שמיקרו דבר חשוב ואינם מתבטלים ברוב. וכן דעת הרמ"ה והרמב"ן, וכן דעת הרשב"א והנימוקי יוסף. וכ"כ הבתי כהונה שכן מנהג ירושלים, והביאו בעל שולחן גבוה (בסימן ק"א ס"ק ח), והגאון ר' יצחק בן ואליד בספרו ויאמר יצחק (יו"ד סימן פ), ובספר אשר לשלמה (סימן ס) הביא הרבה פוסקים דס"ל כמר"ן, ואין לזוז מסכרת מר"ן.

ומ"מ הרב פעלים סובר דגם חתיכה חיה חשיבא חתיכה הראויה להתכבד, דס"ל כדעת רבו בעל הזבחי צדק זצ"ל (בסוף סימן ק"א) דכן מנהג בבל, והביאו ברב פעלים (ח"א יו"ד סימן כ"ג).

ולפי"ן יצא, דאם לא הוי חתיכה הראויה להתכבד, אז אי אפשר להסתמך על הספק ספיקא שהביא הרב פעלים, ולא תתבטל המצה שנילושה בשמש במצות השמורות.

דברי האחרונים במהות הביטול ברוב

אמנם, ראיתי שכבר חקרו האחרונים בדין ביטול ברוב האם הרוב מהני רק לבטל את האיסור, או שיש בכחו גם לתת את שם הרוב על המיעוט, וכגון בנידון הנ"ל לגבי מצה שאינה שמורה שנתערבה בשמורות, האם מהני הדין ביטול רוב להחשיבה כמצה שמורה.

דהנה בשו"ת עונג יו"ט (או"ח סימן ד), דן לגבי חומין של ציצית שנטווי שלא לשמן שנתערבו בחומין של ציצית הטוויין לשמן, האם מותר להטילן בבגד של ארבע כנפות.

והעלה שכל דין ביטול הוא לסלק האיסור שעליו נעשה כדבר שנתבטל ואין בו עוד פסול, אבל בדבר שפסול מפני שמחוסר מעשה, כמו מצה שאפו אותה שלא לשמה ונתערבה במצות אפויות לשמן, לא בטל ולא יוצאין בה ידי חובת מצה שמורה, דמשום שהנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ולחכי כל המצות לא יוצאין בהן ידי חובה. וכן יהיה גם לעניין חומי ציצית שנטווי שלא לשמן שהם מחוסרים מעשה שלא יהני ביטול ברוב להשיג מעלת המבטל למתבטל.

והוכיח זאת ממתניתין דמסכת פרה (פרק ט משנה ז) דתנן שם, אפר פרה שנתערב באפר מקלה,

הולכין אחר הרוב וטמא, ואין מקדשין בהן. ומשמע דלא מהני ביטול ברוב לעניין לקדש בו, ועל כרחך דאף שנתבטל האפר מקלה ברוב לא בטל לעניין לקדש בו, כיון שלא השיג מעלת המבטל.

שיישב לפי"ז דברי התוספות בחולין

ובזה יישב דברי התוספות בחולין (דף יא ע"ב), אהא דאמרין נסקלין שנתערבו בנשרפין ידונו בסקילה הקלה ואפילו רוב נשרפין נינהו, והקשו התוספות מ"ט לא ניזיל בתר רוב, ואם רוב נשרפים נדון ככולם בשריפה.

ותירץ ר"ת, כיון דמ"ט נהרג לא אזלינן בתר רובא, עיי"ש. והקשו בזה האחרונים דאם כן בת כהן שזינתה דינה בשריפה מנלן, והא בעינן לדין רוב, שרק מחמת הדין דרוב בעילות אחר האב ידעינן שאביה הוא וכהנת היא.

אך לפי הנ"ל יש לומר, דכוונת התוספות היתה דלא אזלינן בתר רובא היינו לעניין איזה מיתה לחייבו, והוא משום דכדי ליתן עליו חיוב שריפה בעינן פסק דין של בית דין, שצריך ליתן לו שריפה, וע"י הביטול לא השיגו מיעוט הנסקלין מעלת הרוב הנשרפין, ולא חשבינן להו כאילו נפפסק דינם לשריפה, ולכך

אלא לעניין שלא יתבטל המים בתוך הציר, אבל הציר ודאי לא מקבל טומאה, וכמו שנתבאר דהוא משום שאין הביטול ברוב מהני ליתן שם חדש על המיעוט.

והעלה שם להלכה, דחומי ציצית שנטו שלא לשמן שנתערבו ונתבטלו בחומין שנטו לשמן, לא מהני להו הדין ביטול ברוב להחשיבן כחומין שנטו לשמן, ואי אפשר להטילם בציצית.

להלכה האם מהני הביטול להוסיף שם כשרות

והנה, עיין עוד בבית האוצר להרה"ג ר' יוסף ענגיל (מערכת כ כלל י"ח אות ג ואות ט) שהעלה גם כן להלכה כדברי הרב עונג יו"ט, דהביטול מהני לסלק שם האיסור, אבל לא מהני ליתן שם חדש למתבטל.

וכ"כ בפשטות בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סימן 1) לגבי תערובת חטים שאינם משומרים, שדן שם אי מהני ביטול ברוב להחשיבם משומרים. והעלה בשם הגאון מצאנו זצ"ל בדבר שצריך לשמה בפירוש לא מהני הביטול שיהיה חשוב לשמה.

ספר תורה פסול שנתערב בכשר ואות פסולה בס"ת

ובספר יד אליהו מלובלין (סימן פח) דן לעניין ספר תורה פסול

נסקלים ואינם נשרפים ולא אזלינן בתר רובא, משא"כ בבת כהן שדנים לחייבה מיתה ולא דנים בחיוב מיתה איזה מיתה לחייבה, ובזה שפיר אזלינן בתר רובא.

וכן נמי לגבי חמישה שנתערבו פסחיהם ונמצאת יבלת באחד מהם (פסחים דף פח ע"א), שכולם אינן נאכלין. והקשה בעל חוות דעת (סימן ק"א) שיתבטל וניזיל בתר רובא, וא"כ כל החמישה יכולים לאכול. ולפי הנ"ל ניהא דביטול מוריד האיסור אבל לא נותן למתבטל את חשיבות המבטל.

ולאחר מכן הביא בעונג יו"ט שם, דדעת רש"י דהמתבטל מקבל שם המבטל, דבבכורות (דף כב ע"א) אמרינן אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, הלוקח ציר מעם הארץ משיקו במים והוא טהור, דאי רוב ציר, הרי ציר לא מקבל טומאה. ואי רוב מים, הרי משיקו. וקאמר רבי ירמיה, לא שנו אלא לטבל בו פיתו, אבל לקדירה מצא מין את מינו וניעור.

ופירש רש"י דהמים שבקדירה מצטרפין עם הציר ומטמאין אותו, הרי דציר שלא מקבל טומאה וכשנתבטל במים חשיב משקה לקבל טומאה, כיון דסבירא ליה לרש"י דמהני הביטול לתת שם המבטל למתבטל. והביא דבאמת התוספות שם חולקין על רש"י וס"ל דלא אמרינן חוזר וניעור,

שנתערב בספר כשר, והעלה דבטל ואפשר לקרות בהם בכרכה. והרב חיד"א (יו"ד סימן רע"ט) כתב דנעלם ממנו מה שכתב בספר לחם בית יהודה דיבדוק הס"ת, ואחר שיבדקנו אם לא ימצא הפסול אז יש לומר דבטל ברוב, ומותר לקרות בו.

תורה והספר כולו פסול, ומה שייך ביטול. וכן תמה על דברי החתם סופר בספר גידולי קודש (סימן רע"ט אות ב), דלא שייך לומר שאות שנכתב בספר תורה בפסול, בטל ברוב אותיות כשירות שבספר תורה.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קע"ח) דן בספר תורה שנכתב בו אות כ' פשוטה במקום האות ה', והסופר לא שאל וגרר מכ' פשוטה עד שנעשה ד' ועשה בתוכו רגל שמאלית, ואחר שנודע לו שזה חק תוכות חיפש דרך לתקן ונעלמה האות, והספק האם מותר לקרא בספר תורה כזה. והעלה דאות בטילה באותיות הס"ת כמו סכך פסול הבטל בסכך כשר, לדעת הלבוש שהביא הט"ז (סימן תרל"ב ס"ק ג), והוא נחלק עליו דבאופן שניכר לא שייך ביטול, והעלה חתם סופר דבנידון דידן שלא ניכר, גם הט"ז יודה, וכמו כן כתב גם לצרף דעת הרמב"ם דס"ל דמברכין על ספר תורה פסול. ודעת הרשב"א והר"ן דאינו פסול רק לקרא באותו חומש, והעלה להלכה דכיון דאם לא יקראו בו יבא הספר תורה לידי גניזה, לכן בצירוף כל הנ"ל יש לקרא בו בציבור בכרכה.

אמנם מצינו תשובה אחרת לרב חתם סופר, והיא לו ביו"ד סימן רע"ז בנידון הרב יד אליהו, בס"ת פסול שנתערב בספרים אחרים אם בטל ברוב, והעלה להתיר בס"ם. חדא, שמא אין זה הס"ת, ואת"ל דהוא זה, שמא אינו באותו חומש, דדעת הרשב"א והר"ן דאם נמצא פסול בספר בראשית מותר לקרא בשאר הספרים.

והביא דברי הרב בית לחם יהודה, שאם חיפש חיפוש אחר חיפוש בפרשיות ולא מצא להפסול, כשר לקרא ולסמוך על הספק ספיקא. הרי ברור מדבריו דלא כדעת העונג יום טוב, דגם בדבר דבעי לשמה שייך דין ביטול, דאם לא כן אין כאן ספק ספיקא.

וכן מוכח מירושלמי (פסחים פ"ג הלכה א) דאיתא שם, אמר רבי יוסה קושייתה על הדא דר' בון בר כהנא במה אנן קיימין אם בשרובו חמץ הייב כרת אם בשרובו מצה יוצא בהן ידי חובתו בפסח, הרי ברור דמדין ביטול ברוב יוצא אדם ידי חובת מצה.

ותמה עליו הבית שלמה (יו"ד ח"ב סימן קנ"ז) דאיך שייך לומר לטעם זה שהאות בטילה, דכיון שהאות היא חק תוכות הוי כמו שחסר אות בספר

ובשו"ת שואל ומשיב (תליתאה סימן קס"ז) כתב בפשטות, דכל דבעי שימור לא מהני ביטול, ולכן חיטים מבוקעות שהתערבו בחיטים משומרות, לא יוצאים בהם ידי חובת מצה, דכל דבעי שימור בעינן ודאי. וכמו שפסק בשיטה מקובצת בבבא מציעא (דף ז ע"א) לעניין קפיץ אחד מהמנויים דכולם פטורים, ולא אמרינן דבטל ברוב, משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק.

אחר דברי העונג יו"ט דדין רוב אינו חשוב ודאי.

אמנם אין כן דעת מר"ן השו"ע שכתב (סימן תנ"ג סעיף ג) שאם לא ביררו החיטים מנשיכת עכבר, אין בכך כלום. עיי"ש. וכתב הטור שם דמשום ביטול אתינן, הרי דיש ביטול במצת מצוה, ובעל כרחך הוא משום דבדין רוב יש הכרעת ודאי, ואין כאן שימור ספק.

והביא ראיה גם מדברי הרמב"ן והריטב"א בחולין (דף ב ע"ב) גבי הא דאיתא שם, הכל שוחטין ושהיטתן כשירה, ומוקי לה בגמרא דהכל שוחטין ואפילו טמא בחולין, ומפרש דמביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר, אבל במוקדשין לא ישחוט. ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי שהיטתו כשירה, חוץ מחרש שומה וקטן, וכו'.

והנה בפלתי (סימן סג ס"ק א) דן בהא דאזלינן בתר רובא, האם הרוב יש לו דין ודאי בלא שום שיור ספק, או דרוב נמי יש בו ספק, וכתב דנראה דבסברות אלו נחלקו רב ושמואל בהא דכתובות (דף טו ע"ב) וביומא (דף פד ע"ב), אי הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, או לא.

והקשו שם, למה לי ברי אפילו ספק טהור, דספק טומאה ברשות הרבים טהור, ועזרה יש לה דין רשות הרבים. וכתבו כיון שהתורה אמרה משמרת תרומתי, לכן בעינן משומר ודאי ולא מספק, וצריך שיהיה ברי לו שהן טהורין, ואם לאו אסור להקריבן, והוא כסברת השואל ומשיב הנ"ל, דכל דבעי שימור בעינן שימור ודאי ולא מהני דינא דרוב וכדו' להכשירו, וזהו

דלרב פירש מהרוב עובדי עבודה זרה אין מחללין עליו את השבת, דמרובא קפריש ועובד ע"ג ודאי הוי, והיינו דס"ל דאין כאן שום ספק כלל. אבל שמואל אמר דמחללין עליו את השבת, משום דס"ל דמכל מקום ספיקא הוי, וספק פקוח נפש דוחה שבת, דאילו אין כאן ספק מהיכי תיתי לחלל עליו את השבת, עכת"ד.

נמצא עד כה דהדבר שנוי במחלוקת אראלים ותרשישים, ומ"מ מאחר ומרן הבית יוסף לא הזכיר בשולחנו הטהור (יו"ד ימן קט) לדעת

הרא"ש הנ"ל, דאיסור נהפך להיתר ושמתבטל מן המיעוט שם האיסור, הרי דס"ל בפשיטות כדעת רוב רבותינו הנ"ל דאין הרוב מחיל את שמו על המיעוט וכדעת הרשב"א, והכי נקטינן אנן.

מסקנא דדינא

והיות והדבר שנוי במחלוקת, האם ביטול ברוב מסלק האיסור, או גם נותן שם על המתבטל, לפי"ז בס"ת שהתערב פסול בכשר, יש לקרא בו מספק ספיקא, דבזה יש צד לצרף שיטת הרמב"ם דמברכין גם על ספר תורה פסול, דמברך על התורה בכללותה. אבל במצה פסולה שהתערבה בכשרות, כיון דיש חיוב מהתורה לצאת במצת מצוה, וחיובא אקרפתא לא מיפטר, אלא בעושה מצוה ודאי, לכן אין לברך עליה על אכילת מצה, ולא לצאת בה ידי חובתו בליל הפסח.

וכן מצאתי בשו"ת מוצל מאש (סימן י"ג) שדן בדברי הרא"ם שטומטום אפילו את מינו אינו מוציא, משום ספק ספיקא בתרי גופי. ורצה לפרש שם בכוונת הרא"ם דספק ספיקא מהני לעניין איסור להתירו, דילפינן ממזר ודאי אסרה תורה ולא ממזר ספק, וכן בכל איסורים התורה לא אסרה ספיקן. אבל לעניין קיום מצוה הן דאורייתא או דרבנן, אין לפוטרו משום ספק ספיקא שאפילו

אלף ספיקות, לא יכולים להפקיע את החיוב המוטל על הגברא, דהרי לא קיים את העשה המוטל עליו, וכל שיש ספק אחד מני אלף שהוא חיוב, הרי החיוב מוטל עליו.

וכ"כ מהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יו"ט (בכורות פ"ג) שכל הדין של ס"ם הוא במצוות לא תעשה, אבל חיוב המוטל אקרפתא דגברא אינו נפטר מחיובו בס"ם. וכן כתב בספר חוות דעת (סימן קי) דבספק מצוות עשה לכו"ע לחומרא, ושכן דעת החתם סופר דספק מצוות עשה מהתורה לחומרא.

אמנם הפרי מגדים (או"ח סימן שמ"ד במשכבות זהב) כתב, דבאיסור עשה לכו"ע ספיקא לקולא מדרבנן, ומבואר מדבריו דמהני ספיקא למצוות עשה. אך עיין בזה בפתח הדביר (סימן שמ"ד דף ר"פ עמוד ג) שדן באריכות בדברי הפמ"ג והעלה שהפרי"ח וחקרי לב והכרתי ס"ל שאין הבדל בין מצוות עשה ללא תעשה, וכמחלוקת הרמב"ם והרשב"א באיסורין כך נמי נחלקו במצוות עשה.

גם הרב מטה אהרון (סימן של"ז) הביא דברי הרב מוצל מאש והביא לו סימוכין מדברי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן שכתבו לעניין כרכים המסופקים אם הם מוקפים חומה מימות יהושע בן נון, שאין לפוטרום ביום י"ד וט"ו משום ספיקא דרבנן לקולא, שאם נאמר כן

נמצא פוטרו בשני הימים ומבטל ממנו בודאי חיוב הקריאה ולכן לא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא, אלא קורא בראשון ופטור מן השני, הרי לן שדינים המועילים להתיר איסורים כספיקות וכדו' אינם מועילים לחשוב הדבר כקיום מצווה.

ובספר בית השואיבה (דיני דברים הפוסלים את האתרוג אות י"ב וט"ו) כתב דמהני ס"ם לקיים את המצוה, אבל לא לענין ברכה.

וגדולה מזו, היא דעת המהר"י אסאד הביאו בשו"ת חכמת שלמה הנספח לספר הר המור (סימן יב) בדפוס עם ספר מוצל מאש שכתב, לברך על ספר תורה שהוכשר בס"ם. וכ"כ בספר בית לחם יהודה (יו"ד סימן רעט) הבאנו דבריו לעיל. וכ"כ בשו"ת התם סופר (יו"ד סימן רעז) ועיקרי הדת (או"ח סימן לב - ל"ג אות כ"א) להכשיר ליטול לולב ולברך עליו ע"י ספק ספיקא. והביאו הרב בית השואיבה (דינים השייכים ללולב אות י"ד) וכתב שכן דעת הרב בעל הזרע אמת (ח"ג סימן ג). וכ"כ בברכי יוסף (סימן תקפ"ו אות ו) בשם רבו, דמברך על שופר בס"ם. וכ"כ ר"ח פלאג'י בספר לב חיים (ח"ב סימן קכ"א) שהביא דברי הרב מכתב לדוד (או"ח סימן ח"י) להכשיר ס"ת ע"י ס"ם. ובספר קרבן אליצור (דף כ') דן בדבעי הרב מוצל מאש שכתב לחלק בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, ודחה דבריו.

וכ"כ הגאון בעל תורת חסד (סימן ג), דמהני ספק ספיקא גם לעניין קיום מצוות עשה, והביא שם שאף שהגאון בעל מוצל מאש כתב שספק ספיקא לא מהני רק באיסור לא תעשה, אבל במצוות עשה לא אמרינן כן לפוטרו ואפילו במצוות דרבנן, מ"מ הוא עצמו שם במסקנת דבריו פירש לדברי הרא"ם באופן אחר, ע"ש בדבריו, וגם כתב דדבריו הראשונים תמוהים ונסתרים מכמה סוגיות, ואכמ"ל.

ולפי"ן מאחר והדבר שנוי במחלוקת, אין לסמוך על כך ולצאת ידי חובת אכילת מצה, דבר זה שעל פי דברי הרב מוצל מאש וסיעתו הנ"ל לא מהני ספיקות לעניין קיום מצוות עשה.

ובפרט לפי מה שכתב המהר"ם בן חביב (בקונטרס כללי הספק בסוף ספר אור צדיקים) ע"ש בזה"ל, מצאתי כתוב מפורש בספר המופלא הרא"ם (סימן כ"ה) על אחד שראה שעכו"ם אחד גיפף ונישק לאשתו וגירשה, האם מותר להחזירה. והשיב דלכאורה יראה להתיר מכח ספק ספיקא, דלמא משקר ואת"ל שזה נכון אימור לא זינתה, אלא רק גיפף ונישק, והיה ראוי להתיר מטעם ס"ם, ומ"מ אסרתי שיחזירנה דספק ספיקא מהני רק בדיעבד ולא לכתחילה, עכ"ל. הרי דגם באיסור לאו לא התירו ס"ם לכתחילה, אלא

בדיעבד, ואיך נבא להתיר זאת לגבי מצוות עשה.

מסקנא דדינא

ולכן למסקנא, כיון דהדבר שנוי במחלוקת, ומונח אקרקפתא דגברא חייב מצות עשה דאכילת מצה שמורה, ובפרט שיש פסוק ושמרתם את המצות, לכן יש להדר לקחת מצות שאין בהם ספק. ושלא הוצרכו לסמוך בהם על ביטול ברוב וכדו'. ובמקום דלא אפשר, יש לברך המוציא על המצה זו שנתערבה בה, אך לא יברך עליה על אכילת מצה. כיון דיש הפוסקים דלא יוצאים במצה זו ידי חובת אכילת מצה.

ועיין כיוצ"ב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן קכה) שהביא דברי הרב שואל ומשיב וסמך ידיו עליו, וכתב דאין לסמוך על תשובת הר"ן שפסק מר"ן (סימן תר"ג) דאם החיטים אינם מבוקעות הן בחזקת כשרות, דמ"מ חסר בשימור ודאי, עיי"ש.

וכ"כ בפשיטות בילקוט גרשוני (מערכת מצה בקונטרס האחרון) בשם רבו מהר"ם שיק (או"ח סימן קכ"ה)

הנ"ל. והביא ראייה ממה שכתב רש"י בחולין (דף י"א) דלא מהני רוב בסכנה כפי שכתב רש"י שם. וכ"כ בתשובת נודע ביהודה (קמא אהע"ז סימן י). והטעם, כיון דכתיב 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', בעינן שמירה ודאית ולא אזלינן בתר רוב, עיי"ש.

ועיין בבית האוצר (אות ביטול) שדן בסוגיא דבכרות (דף כג ע"א) דאיתא שם שאי אפשר לשחוטא שתיעשה נבילה, ואם איתא דנהפך לאיסור ומקבל דין רוב הרי משכחת לה ע"י תערובת, וע"ש מש"כ.

ובתשובת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן ק"ה אות י"ד) דן בדברי תשובת יד אליהו (סימן פח) על ס"ת שהתערב, ובדברי בעל הלכות קטנות (סימן פ"ז) לגבי מי ששכח לקדש שם ה', דאפילו באלף לא בטיל.

ישם באות ט"ז העלה גם כן כהנ"ל, דביטול ברוב אינו נותן שם חדש על המיעוט, ולכן אם לא קידש את השם בספר תורה לא בטיל, וציון למה שכתב בהאו"ח (סימן נ"ד אות ד וסימן ס"ב אות א), ע"ש.

נאמנות נשים בבדיקת המין

וקאמרי הני בדקיניה, מהו דתימא לא להימנינהו רבנן, קא משמע לן דכיון דבדיקת המין מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, הימנוהו רבנן בדרבנן, ע"כ.

המתבאר מן הסוגיא שם לכאורה, דנשים נאמנות במילי דרבנן, אך אינם נאמנות לעניין דאורייתא, ולכך גבי בדיקת המין דהוי דרבנן, דהא מדאורייתא סגי בביטול לכך מהימנינן להו.

בדברים שאין בהם טורח

וכתבו התוספות (ע"כ שם ד"ה הימנוהו), דאף על גב דכל דבר שבידם מהימנינן לנשים ואפילו בדבר דאורייתא, דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ולעבד על השחיטה ועל הניקור, וכן איתא בפרק המדיר (כתובות דף עב ע"א) גבי מאכילתו שאינו מעושר, ומשמע שסומך עליה לעניין חלה, מכל מקום לעניין בדיקת המין אף על גב דבידם הוא לבדוק, אי הוי דאורייתא לא מהמנינן להו, והטעם משום דאיכא טירחא יתירה וצריך דקדוק גדול.

וכן כתב הר"ן דמתוך שבדיקת המין צריכה דקדוק גדול ונשים עצלניות הן, אי לאו דבדיקת המין

סוגיית הגמרא דנשים נאמנות בדרבנן

איתא בגמרא בפסחים (ף ד ע"א), בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק. למאי נפקא מינה לישויליה, דליתיה להאי דלישויליה. לאטרוחי להאי מאי, ואמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה, הכל נאמנים על ביעור המין אפילו נשים אפילו עבדים ואפילו קטנים.

ומקשה הגמרא שם דהא מאי טעמא מהימני לאו משום דחזקתו בדוק. ומשני, לא דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת המין, דתניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים. ומקשה הגמרא וממאי דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני. ומשני, אמו אמירה דהני מידי מששא אית ביה, אלא מאי דחזקתו בדוק.

ופריך, האי הכל נאמנים, כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה, אלא מאי משום אמירה דהני, הא לא אמרי הני לא, תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק. לא, לעולם אימא לך חזקתו בדוק והכא במאי עסקינן דמוחזק לן דלא בדק

מדרבנן בעלמא הוא לא סמכינן עליהו, אבל בשאר איסורים סמכינן עלייהו.

ובעיין זה כתב הש"ך (יו"ד סימן קכו ס"ק ג) שכל דבר שיש בו טירחא

אין נשים נאמנות, דנשים עצלניות הן כמו שכתבו התוספות (פסחים דף ד ע"ב), וכך קיבלתי שאין נשים נאמנות על ניקור האחוריים כי אין לך מילתא דטירחא יותר ממנו, ומפני עצלותם לא יפשפשו וכו', ומה שאמרו נשים נאמנות על הניקור היינו בניקור פנים, כ"כ מהרש"ל (פ"ק דהולין סימן ב).

ואע"ג דהתורה האמינה את האשה, כדכתיב בקרא 'וספרה לה', ולשיטת התוספות (גיטין דף ב ע"ב ד"ה ע"א) זה הוא המקור לכל הדין דעד אחד נאמן באיסורים, בכז"א החמירו בה בדברים שיש בהם טורח, היות ונשים עצלניות הן.

וכ"כ הריטב"א בכתובות (דף ע"ב ד"ה ומשמשתו נדה) דבמקום שיש טורח אינם נאמנות. וכ"כ מהרש"ל (בהולין סימן ב) והביאו הש"ך ביו"ד (סימן פד ס"ק לה). וכ"כ המג"א באו"ח (סימן תלו ס"ק יד).

והנה, בהגהות אשר"י בפסחים (פרק א סימן א) כתב בזה הלשון, ואף על גב דנשים נאמנות אף בדאורייתא, כגון על ניקור חלב ומליחה, היינו בדבר שיודעין הנשים שיש ודאי

איסור, אבל על בדיקת חמץ סבורות שאין חמץ בחורין ובסדקים ונמנעות מלבדוק מפני עצלותם. וסיים, דמכאן משמע דנשים אין נאמנות לבדוק דגים קטנים מפני הטמא.

וכן הוא ברמ"א ביו"ד (סימן קכו סעיף א) עיין שם שהביא דברי הגהות אשר"י הנ"ל, וזה לשונו, ואשה נאמנת בדבר איסור לומר תקנתיו (ר"ן בפרק האומר ובריש חולין), ודוקא בודאי איסור כגון ניקור בשר וכדומה לו, אבל בספק שמא אין כאן איסור, כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים או איסור שיש בו צדדים להקל (שם בר"ן), אין אשה נאמנת דאשה דעתה קלה להקל.

הנפקא מינה בדברי הראשונים הנ"ל

ומשמע דהתוספות והגהות אשרי חלוקים במקרים שונים, דלפי התוספות בדבר דאורייתא שיש בו טירחא נשים לא נאמנות. ולפי הגהות אשר"י והרמ"א אין זה תלוי בטירחא, אלא אם יש ודאי איסור, או אין ודאי איסור, וכיון דחמץ לא נחשב ודאי איסור מהטעם הנ"ל, דסבורות הנשים שאין חמץ בחורים ובסדקים, לכן מעצם הדין לא נאמנות בבדיקת חמץ לולא שהבדיקה רק מדרבנן.

ונפקא מינה לכאורה, באיסור דאורייתא שאין בו טירחא רק שאין ברור האיסור. דלהתוספות

דאשה נאמנת במקום דלא איתחזק איסורא, ומ"ט כתב הר"ן דמדינא אינה נאמנת והתם רק תקנת חכמים הוא. וכ"כ להקשות בעצי ארזים (פ"ק סג), שצריכה להיות נאמנת מן הדין.

ולכאורה יש לומר דהר"ן למד זאת מהך סוגיא דזהו ממש מה שכתבו התוספות, והיינו דלאחרים אין האשה נאמנת רק בדרכנן, ולכך כתב הר"ן שם דנאמנות חיה הוא רק מן התקנה ולא מדינא.

ובשו"ת מהר"י אסאד (סימן קפב) כתב ליישב קושיית הבית שמואל, על פי דברי הגמרא בכתובות (דף עב עמוד א) דמייתי שם, גבי אלו יוצאות שלא בכתובה, דאחת מהן היא משמשתו נדה. ופריך דאי ידע שהיא נדה שיפרוש, ואי דלא ידע הרי צריך להאמינה דהתורה אמרה וספרה לה והיינו דלעצמה האמינה תורה. ונקט המהר"י אסאד דהוא דווקא גבי ספירת נדה, והטעם דבספירת נדה נאמנת משום דאי אפשר בענין אחר, וכמו שכתב הרמב"ן (גיטין דף ב ע"ב), ולא דמי לאי אפשר דנאמנות חיה, דהתם רק מכח רוב אי אפשר, משו"ה צריך לומר דחיה נאמנת רק מתקנת חז"ל.

השיטות דנאמנת מדינא

אמנם מצאנו למי שהולק על הר"ן וס"ל דחיה נאמנת מדינא, והוא הרא"ש שכתב בתשובה (כלל נ"ב

והש"ך יהיו נאמנות כיון שאין בו מירחא. מה שאין כן להגהות אשר"י והרמ"א אינן נאמנות שתולות הן להקל במקום שאין ודאי איסור.

דעת התוספות בעירובין

ומצאנו חילוק אחר בתוספות בעירובין (דף לא עמוד ב ד"ה כאן), דיש הבדל בין בית שלהן דבזה נאמנים לבית של אחרים, דכל מה שצריכים אנו להא דאיתא הכא בגמרא, דהוא משום דבדיקת המין דרבנן זהו רק בבית של אחרים, דאז אם לא ביטלו עד שעה שישית דאי אפשר כבר לבטל והוי איסור דאורייתא אינן נאמנות, ומשום דבשליחות מייאשי ולא עבדי, אך בבית שלהן נאמנות אף בדאורייתא כיון דרמי עלייהו. וכ"כ האליה רבה (סימן תלב ס"ק ז).

ולפי מה שחילקו התוספות בעירובין הנ"ל, דיש הבדל בין בית שלהם לשל אחרים, יש ליישב דברי הר"ן בקידושין (דף לא ע"א מדפי הר"ף), שכתב דהא דנאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר, לאו מדינא הוא דמדינא אינה נאמנת, אלא הימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר אחרת.

ותמה עליו הבית שמואל (אהע"ז סימן ד ס"ק ט) דמנ"ל הא, עיין שם. והכוונה בתמיהת הבית שמואל כיון

נשים בבדיקת תולעים

ולעניין בדיקת תולעים, משמע ממרן בשו"ע (יו"ד סימן פד סעיף יא) שאשה נאמנת, שפסק שם, אשה שנמצא אחר בבדיקתה שרץ הנראה לעינים, כגון חומט, אסור לאכול מבדיקתה. אבל אם לא נמצאו אלא תולעים המתלעלים בתוך העלים, שאינם נראים אלא לאחר שליקתן, מותר לאכול מבדיקתה. משמע דאם לא נמצא אחר בבדיקתה מעולם, נאמנת גם לבדיקת חומט וכדו'.

וכתב הש"ך (שם ס"ק לה) דאע"ג דלגבי ברירת דגים קטנים פסק הרמ"א (סימן קכו סעיף ג) דאין נשים נאמנות, אינו דומה להכא, כיון דהכא לא איתחזק איסורא וגם כאן יש הרבה צדדים להקל.

ובמנחת יעקב (סימן לב) תמה על הש"ך דהרי שם נמי לא איתחזק איסורא, דהא יש ספק אם יש בתוכו דג טמא. וגם מה שכתב הש"ך דיש הרבה צדדין להקיל, הרי שם מבואר דכשיש צדדים להקל, לא סומכין על הנשים ואדרבה זוהי סיבה לגריעותא בנאמנותן, ולמה כאן סומכים עליהם.

ועיין בספר נתיבות עולם (על הסמ"ק מצוות לא תעשה סימן קלב) שהעלה, דעיקר תירוצו של הש"ך הוא דנאמנות הנשים היכא דאיכא

תשובה ס"ב) דלפי שהאמינה תורה לאב אע"פ שהוא קרוב ויחיד, ומעמא שאין להכיר אלא הוא, ולפיכך מיניה ילפינן דהוא הדין חיה ואמו ואין אחר יכול להכירו וכו', משמע דס"ל דחיה נאמנת מהתורה, וכמו דאב נאמן מן התורה.

וכ"כ בשו"ת בנין עולם (יו"ד סימן יא) בדעת הרי"א (שהביא בשלטי גיבורים בחולין פ"א) דחיה נאמנת מדינא, כיון דעליה מוטל למידק בשעת לידה, כיון שאין אחר מבלעדיה שם וא"א להיות לה שם ב' עדים כשרים, והוי כנאמן בעל המקח וכו', ע"ש באריכות דבריו. ועיין גם בתוספות רי"ד (פסחים דף ד) שכתב, דבדבר המוטל על האשה נאמנת מהתורה.

הרי דנאמנות אשה בעלמא תלויה במחלוקת ראשונים אם נאמנת או לא, דדעת ריא"ז הביאו שלטי גיבורים (פ"א החולין) שהוכיח מנדה (דף מה) דאשה נאמנת, דכל הנבדקות נבדקות על פי נשים, וכן ר' אלעזר מוסר לאשתו ור' ישמעאל מוסר לאמו, ע"ש. ועיין בשו"ת דברי אמת (לר' יצחק בן דוד מקושטא, סימן א), וע"ש מה שכתב בזה באריכות.

ומ"מ, במקום דאיכא טירחא באיסורין דאורייתא לכולי עלמא אין אשה נאמנת, כמו שכתב הש"ך בסימן פ"ד בס"ק ל"ה בשם מהרש"ל, וכפי שנתבאר לעיל.

תרתי לטיבותא, גם לא איתחזק איסורא וגם יש צדדים הרבה להקל, בזה אשה נאמנת. אבל היכא דאיתחזק איסורא לא מהני אפילו יש הרבה צדדים להקיל.

ועיין בפחד יצחק (ערך תולעים) שכתב, דמנהגם של ישראל תורה הוא, שסומכין על הנשים בבדיקת תולעים, כיון שאנו רואים דנשי דידן בעניין איסורים הן נשי חיל ויראת ה' חרותה על ליבם ונזהרות מהחטא, בפרט ניקור חלב ודם נידה וכו', שיש לסמוך עליהם בבדיקת הפירות וירקות, עיי"ש.

ובכנסת הגדולה (הנהות ב"י סימן פד אות ס"א) הביא גם כן בשם הרב תורת הטאת (כלל מ"ז אות ט) שכתב גם כן על דברי המהרש"ל, שאין המנהג כדבריו ואנו כן סומכים על הנשים, ופוק חזי מאי עמא דבר. וכן כתב הגר"י מולכו בשולחן גבוה (פ"ק מ"א), דמנהגנו הוא לסמוך על הנשים במילי דרבנן.

ועיין בחק יעקב (סימן תל"ז ס"ק י"ג) שהביא בשם הכלבו (סימן מח) דהא דנשים נאמנות לומר שהבית בדוק, דהיינו לומר ראינו שבדקו ולא שנאמנות לומר שבדקו הן עצמן. והדבר תמוה דהוא נגד הש"ס והפוסקים.

וכמו כן הביא הפמ"ג (משבצות זהב יו"ד סימן א סק"א) בשם ים של שלמה (חולין סימן א) שכתב כדעת הכלבו הנ"ל, וכתב כן גם על מה שכתבו התוספות בפסחים שנשים נאמנות על השחיטה, דהיינו לומר שחטו, אך לא לשחוט הן בעצמן.

והשיג עליו הפמ"ג שם, דבגמרא גבי בדיקת חמץ משמע שבודקות הן בעצמן, וגם לעניין שחיטה פשוט דכוונת התוספות שהן שוחטות בעצמן, דהא המעיין בתוספות יראה שכתבו דנאמנות על כל דבר שבידם, ובע"כ דהוא משום שיכולות לשחוט, וכן הוא בתוספות בגיטין (דף כב ע"א ד"ה דאשה), ע"ש.

ועיין בשו"ת גור אריה הלוי (סימן יט) ומה שכתב עליו בספר ליקוטי צבי (יו"ד סימן פ"ד ס"ק כ), ועיין שם שכתב להלק בין דברים שיש בבדיקתן מתולעים טירחא יתירה, לבין דברים שאין בהם כ"כ טורח כי אפשר בתיקון ע"י נתינתן למים קרים ואח"כ חמים וכו', כמו שכתב שם.

ובספר זכרון יהודה (עמוד כ"ג) הביא הנהגות מהר"ם א"ש וכתב בזה"ל, שהיה זהיר מאד בדברים הצריכים בדיקה, לא אכל אורז וכדומה, וגם לא פירות יבשים לא בחורף ולא בקיץ, וגם ירקות במינים

אשר שכיחים הרבה תולעים והבדיקה קשה, לא אכל כלל, ושאר ירקות היה צריכים לבדוק אנשים ולא סמך על בדיקת נשים, עכ"ל.

וכספר פרי תואר (סימן פד ס"ק כג) כתב דלא כל הנשים שוות, שאם היא אשה כשירה ומדקדקת במצוות נאמנת, אך אם אינה מדקדקת במצוות ואינה דעתנית אינה נאמנת.

ועיין גם מה שכתב בכרתי ופלתי (ס"ק י"ט), וז"ל, ומיום עמדי על דעתי מבלי לאכול ירקות חיים מסלאטין וכדומה על סמך בדיקת הנשים, וכן נכון לכל בעל תורה, כי רבה המכשלה, אבל במבושלים יש לסמוך דאם בדקוהו הרי מועיל להוציאו מודאי, רק יש ספק אם יש רמוש, והז"ל ספק ספיקא דאולי לא נשאר ואם נשאר הרי נימוח, וגם לאחר בישול אי אפשר להכירו דנימוח ובטל, ויש להקיל בדרבנן, עכת"ד.

ובערוך השולחן (סעיף פ"ב) תמה, דלא שמענו שגדולי ישראל לא יסמכו על נשותהים הכשרות בבדיקת תולעים, רק בבנות ישראל העובדות אצל בעל הבית בשכירות אין סומכין עלהין, עיי"ש.

ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא, ה"א סימן י"ט) דן בנאמנות נשים, ודן בדברי הלבושי שרד שכתב

דנשים לא נאמנות באיסורין, וכן בדברי הגמרא בנדה הנ"ל (דף מה), דאם לא נאמנות איך בודקים ע"י נשים. וכתב דהתם הטעם דנאמנת הוא משום דהוי מילתא דעבידא לאיגלווי, ובנדה נאמנת מדכתבה תורה וספרה לה, והוא משום דאי אפשר בענין אחר, שאם לא תאמין לה ביטלת מצות פריה ורביה, משא"כ בדבר התלוי באנשים.

ומכל מקום, הגם שהדבר תלוי במחלוקת אפילו למ"ד שנשים נאמנות, מ"מ בדבר שלא מציינו אצל רבותינו שהיו סומכים עליהן, כמו למנות אשה שתהא אחראית על מטבח ציבורי, יש למנוע את זה, אע"פ שמדינא יש מקום להאמינת. דחדא, יש לחוש לדעת התוספות בפסחים ומהרש"ל דדבר שיש בו טירחא לא נאמנות.

ועוד, יש לחוש לדעת השו"ת מור ואהלות (באהל ברכות והודאות סימן ל בדה"א צ"ג) מה שכתב בדבר השו"ב שנהג קלות גדול שדלא בדק בעצמו סכיננו, רק שאשתו או ביתו בדקו לו הסכין והוא שוחט בו, והשיב דודאי איסור גמור הוא מעיקר הדין לסמוך על בדיקת אשה, דהא מבואר בסימן י"ח סעיף י"ז דהרבה צריך יישוב הדעת ויראת שמים בבדיקת הסכין, ונשים דעתן קלה ולא נאמנות, ועיין שם עוד טעמים להחמיר.

איסור אשה נאמנת, עי"ש. והוא ע"פ דברי הרמ"א (סימן קכ"ז סעיף ג). ועיין בהגהות יד אפרים (סימן צ"ד) שכתב, דדוקא באופן דנודע לנו התעורבת בלי דיבורה אבל באופן דנודעת רק מפיה נאמנת במיגו, עי"ש.

נמצא, דנאמנות האשה תלויה במחלוקת הפוסקים, ואעפ"כ גם להשיטות דנאמנת, בכל זאת יש מקום רב לדון אם אפשר למנות אשה בתור אחראית במוסד ציבורי, והדעת נוטה להחמיר.

ועיין בזה באגרות משה (יו"ד ח"ב סימן מ"ד וסימן מ"ה) שכתב לדון לגבי אלמנה אשת ת"ה, אשר בעלה היה משגיח על הכשרות, ונשארה בלי כלום ואין לה במה לפרנס את בניה היתומים והיא אשה יראת ה' וחכמה ונבונה בעלת אהריות, ודן אם אפשר למנותה תחת בעלה שעיי"ז יהא לה במה לפרנס את בניה.

ומתחילה יצא לדון שם, בדין נאמנות שאשה נאמנת באיסורים, שהרי התורה נתנה לה כדכתיב בקרא ז'ספרה לה', כמו שכתבו התוספות בגיטין (דף ב ע"ב) דמהתם ילפינן שעד אחד נאמן באיסורים. ושוב הביא את דברי התוספות בפסחים (דף ד ע"ב) ובעירובין (דף לא ע"ב) שסוברים דרק בדברים דרבנן נאמנת, כגון בחמץ ובעירובין. והביא דעת המגן אברהם (סימן תל"ז)

גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן קי"ז) דדן נמי בעניין זה, וסיים שגם אם למדה האשה הלכות שחיטה, ובדק סכין ונתן לה לשחוט לעצמה וגדול עומד על גבה, אבל לאחרים אין למנותה להיות שוחטת לרבים. והרי זה חוזר על מה שכתב מרן בשו"ע דאשה שוחטת לכתחילה, מ"מ לשחוט לרבים לא נותנים לה. ובכרכי יוסף האריך בזה והביא דברי הפרי חדש דראה נשים שוחטות ע"י סמיכה, ומ"מ במקום שנהגו אין לפרוץ.

וייש להוסיף בזה דעת הרב בית יהודה (סימן מ"א), לעניין אשה שהכניסה כף חלבית בשיר בשר, ולא נודע אם יש שישים או לא, והעלה על פי דברי הרמ"א דאם לא הוחזק איסור וגם לא היתר, נשים לא נאמנות, הכא נמי לא נאמנת אע"פ שיש אומדנא שיש שישים בקדירה דרבים בני הבית, אין להקל באיסור דאורייתא, עיי"ש.

ובזבחי צדק (ח"א בתשובה שבסוף הספר סימן ג) חלוק עליו, וכתב דמעשים בכל יום שסומכים על הנשים בבשר בחלב ובבליעת איסור. וכ"כ בחוט המשולש לתשב"ץ (ח"ד סימן מ"ד) בקדירה שההעבירה מהאש ותחבו בה כף חלבית, ושאלו אשה ואמרה שהיד לא סולדת והאמינה, והתירו התבשיל כיון דקר לא בולע. גם הרב ערך השולחן (סימן צ"ד) הביא דברי הרב בית יהודה וסיים, דבאופן שיש ודאי

בקולו, ושררת הרב היא זו ולא שררת המשגיה, עכת"ד האגרות משה.

ובשו"ת לבושי מרדכי (י"ד סימן עז) דן מצד עצם הנאמנות, אם אפשר למנות אשה להשגיה במאפיה של עכו"ם, והעלה לאסור ממה שכתב הרמ"א (סימן קכ"ז) ע"פ דברי התוספות ומהרש"ל שבמקום מורה אשה אינה נאמנת. ועוד הוסיף שם לאסור מדין ייחוד, כיון ששעות ההשגחה הם בלילה ואם תודה על ייחוד איך נאמין לה.

וכן ראיתי בספר תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך (סימן תכ"ז) שאין למנות אשה להשגחה, בפרט במקום שבעל הבית מהלל שבת וערמומי ביותר הושישין, כיון שהנשים דעתן קלה, לכן ראוי לחפש למשרות השגחה רק אנשים יראי שמים.

המורה מכל האמור, דבעיקר הדין נאמנות שיש לנשים נחלקו הפוסקים אם נאמנות מן התורה בכל גונוי אם לאו, וגם להשיטות שנאמנות מן התורה, עדיין ישנם כמה חששות למנותם להשגיה על מטבחים ציבוריים, ולדעת רבים מן הפוסקים אין למנותם לכך, וגם אם נאמר שאפשר לסמוך עליהן גם לצורך רבים, אכתי אית לן לחשוש למה שכתב באגרות משה על פי המבואר ברמב"ם דמינוי שיש בו שררה אין למנות בו נשים.

דהנאמנות בבדיקת המין לנשים היא רק בבית שלהם ולא בבית של אחרים, וכתב שמצד נאמנות אין שום חשש כלל, כיון שמוחזקות לנשים כשירות ויודעות ומבינות איך ומה להשגיה ויש לסמוך עליהם.

אך כתב שלכאורה אין לתת לה מינוי כזה, והוא משום מה שכתב הרמב"ם (פ"א מהלכות מלכים ה"ה) שכל משימות שבישראל אין ממנים בהן אלא איש וכו', והשגחה על כשרות מסתבר שהוא מינוי, ובעיני דוקא איש.

והביא ראיה לזה מדברי הגמרא בקידושין (דף עו ע"ב), שאפילו ריש כוורי לא מוקמי מינייהו, ופירש רש"י ריש כוורי – ממונה על המידות. והדבר פשוט דהשגחה על כשרות דומה לממונה על המידות והמשקולות. ומעם הדבר, דמינוי זה אין נאמנות, כיון שהוא נשכר לעשות נגד בעל הבית, וכמו במידות ומשקולות שהוא ממונה לפוסלם כשהם נשחקים, וזהו נגד בעל הבית ונחשב לשררה, לכן אשה לא יכולה להיות משגיחה כשרות כי היא עושה נגד בעל הבית, ומינוי זה יש בו שררה, ואין למנות לכך אשה, כמו שכתב הרמב"ם.

אמנם אם היא שכירה בשביל הרב המקומי ובעה"ב משלם לרב, אז אין לה דין שררה, ומהני מפני שהיא כפופה לרב וצריכה לשמוע

מסקנא דדינא דאיין למנות במקומות ציבוריים, מכל הני טעמי
 נשים למשגיחות כשרות דלעיל, והנראה לענ"ד כתבתני.



מהו ליל הסדר?

כל מועדי ישראל הינם זכר ליציאת מצרים, אך בליל הסדר לא עוסקים בזכר ליציאת מצרים, אלא ביציאת מצרים עצמה, שחייבים אנו לספר ביציאת מצרים ולהאריך, לפרש ולהסביר לבנים את גודל הניסים - "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", כל מעלותיו של ליל קודש זה נחקק בפי כל ונקרא ליל הסדר. לילה שבא לעשות סדר בעולם, עד לאותה עת, למרות שחוקי הטבע פעלו את פעולתם בסדר מופלא, כפי שנקבע בתחילת יצירתם. מ"מ, בעומקם של דברים הערכוב שלט בעולם, כיוון שעדיין לא נודע מה יעוד הבריאה, ואכן עתה, בליל יציאת מצרים, עת היות ישראל לעם, הושלט הסדר האמיתי בעולם. מעת שהוכח לכל שכני העם את כח ישראל. וכ"כ בעל "השפת אמת", נוסף לנו טעם לקראת ליל הראשון של פסח בשם ליל הסדר, כי בו התחיל לשרור בעולם הסדר האמיתי, כאשר נראה לעיני כל כי לה' הארץ ובתוכה איתן מעמדו של ישראל עם קרובו.

ד"ת שנאמר מפי הרב זצ"ל



קונטרס זה מוקדש
לע"נ אבינו מו"ד
הרב **שלמה** בן מזל טוב
שלוש זצוק"ל
נלב"ע י"ב חשון תשע"ה

.....
ולהצלחת משפחת המו"ל וב"ב



