

בע"ה

בְּרִנָּה יְקָצְרוּ

שיעורים ומאמרים על מסכת פסחים
שנלמדו בישיבת אורות הזורעים

שנת התשע"ה

תוכן העניינים:

5	ברכת ראש הישיבה – הרב ניר וינברג.....
---	---------------------------------------

חלק ראשון -

שיעורים שנמסרו מפי ראש הישיבה - הרב ניר וינברג

שיעורים על פרק ראשון

8	מבית עבדים לבית ה'.....
12	תוקפה של בדיקת חמץ.....
14	יסודה וטעמה של בדיקת חמץ.....
20	מועד בדיקת חמץ.....
25	שוכר ומשכיר בבדיקת חמץ.....
29	חזקת בדוק.....
33	נאמנות בבדיקת חמץ.....
38	חמץ משעה שישית.....
41	בל יראה ובל ימצא.....

שיעורים על פרק עשירי

46	הסדר שבסדר.....
49	איסור אכילה בערב פסח.....
52	קידוש בשבת.....
59	מצות הסיבה.....
64	חיוב נשים במצוות.....
68	כוס חמישית.....
73	בת קול.....
78	הכרפס.....
81	מצוות צריכות כוונה.....
85	מצוות מבטלות זו את זו.....
87	בלע מצה.....
91	לחם עוני.....
94	קרבן פסח.....

חלק שני -

מאמרים שנכתבו על ידי תלמידי כיתה י"ב - מחזור ט'

100	ברכת המחנך - הרב נועם כץ.....
101	אימתי משנים את לשון הדבור.....
119	ארבע כוסות.....
135	בדיקת חמץ שלא בזמנה.....
149	בכל מתרפאין חוץ מעז גילוי עריות ושפיכות דמים.....
164	דין אמירת הלל כשנגאלים מצרה.....
182	הגדרים ההלכתיים של יין בארבע כוסות.....
200	הקרבת קרבן פסח בזמן הזה.....
227	כשרות מי המוביל הארצי בפסח.....
240	כשרות מצת מכונה.....
251	מהות ביטול חמץ.....
266	מי שלא הבדיל במוצאי שבת.....
284	מצה עשירה.....
305	מצוות הסיבה.....
326	קטניות בפסח.....
340	קידוש במקום סעודה.....
365	שאלת שאלות בליל הסדר.....
375	שימור מצה.....
390	שיעור כזית.....

ברכת ראש הישיבה

המצה נקראת בתורה "לחם עוני". בפשטות הכוונה היא – לחם של עניים, זאת בשני מישורים:
במישור **החפץ** – יש בה רק מים וקמח ללא תוספות, כלחם שאוכל אדם עני שאינו יכול להעשיר את עיסתו,
ובמישור **האדם** – שנאכלת בחיפזון כאותו עני שרעבוננו מחייבו לאכול במהירות.
הגמרא בפסחים קטו: מפתיעה אותנו:
'אמר שמואל: לחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה'.
למעשה יש בליל הסדר מהפך – מלחם של עני, החייב לאכול מהר מפאת רעבוננו, אנו מניחים את המצות, וערב שלם אנו אומרים עליהן דברים הרבה, ובכך אנו מבטאים את אושרנו.
ליל הסדר הוא הלילה בו יצאנו ממצרים, מעניים המשועבדים לצרכינו, לעשירים המסוגלים לומר הרבה דברים **רוחניים** – הגדה, על המצה.

בקובץ זה, תלמידנו היקרים, גיליתם את עושרכם הרוחני, זאת בשתי בחינות:
הראשונה – מבחינת **היצירה**, שיצרתם מאמרים נפלאים שכתבתם על מסכת פסחים.
והשנייה – מבחינת **הזיקה** שלכם לרבותיכם שעמלתם וסיכמתם את שיעורי העיון ב'אשכולות', על מנת לשמר את לימוד העיון.
אנו אוהבים אתכם מאוד, ומעריכים את פועלכם, ומודים לקב"ה שזיכה אותנו ללמוד אתכם ביחד את תורתנו הקדושה.

אוהבכם,
ניר וינברג

חלק ראשון

שיעורים שנמסרו מפי ראש הישיבה
הרב ניר וינברג

מבית עבדים לבית ה'

- א. שאלות מקדימות
- ב. עניינו של חג הפסח
- ג. נוכחות השכינה בבית
- ד. האור
- ה. סיכום

שאלות מקדימות

פסח הוא החג הראשון שיש לעם ישראל בתור עם, ועל כן יש לדון מהי משמעותו הפנימית של החג. לשם כך נעלה מספר שאלות הנוגעות לפסח, ודרך התשובות לשאלות אלו ננסה להעלות רעיון כללי להבנת מהותו של החג.

השאלות עולות במספר עניינים הקשורים לפסח:

- א. **ריבוי מצוות** - בפסח יש ריבוי מצוות ביחס לכל החגים. הסיבה, בפשטות, כי זה החג הראשון שיש לעם ישראל, שבו עם ישראל נהיה לעם על ידי יציאת מצרים, ולכן צריך הרבה מצוות. אך לפי זה, הייתי מצפה שדווקא המצוות היומיומיות יתרבו ולא המצוות של החג הספציפי הזה.
- ב. **חמץ** - ברור שאיסור חמץ זה לא רק בגלל שלא הספיק בצקם של ישראל ביציאה ממצרים להחמץ, שהרי הציווי שלא לאכול חמץ מובא עוד לפני היציאה. ואם כן מה עניינו של האיסור? וכמו כן, מה כל כך חמור באיסור חמץ שהעונש על העובר עליו הוא כרת?
- ג. **אכילת מצה** - הציווי על אכילת מצה היה לפני יציאת מצרים - "ומצות על מרורים יאכלוהו"¹. וא"כ ברור שהסיבה לאכילתה אינה רק בגלל שלא הספיק בצקם להחמץ, אלא יש בה טעם עמוק יותר.
- ד. **קורבן פסח** - מהו עומק עניינו, מדוע הוא קורבן כל כך קריטי וחשוב, ובנוסף בדרך כלל כרת הוא עונש על לאוויים, ואילו בקרבן פסח, מי שמבטל **עשה** זה - חייב כרת?
- ה. **תפילין** - התורה קושרת בין תפילין לבין יציאת מצרים: "והגדת לבנך ביום ההוא... והיה לאות על ירך

¹ שמות פרק י"ב פס' ח'

ולזכרון בין עיניך². מה קשורה מצוות תפילין ליציאת מצרים?

- ו. **השם פסח** – מלשון התורה משמע שהחג נקרא על שם הפסיחה שפסח ה', ומשונה לקרוא לחג על שם מעשה שאינו המעשה העיקרי, ואולי היה מקום לקרוא לחג 'חג יציאת מצרים' וכד'?
- ז. **אור** - הסוגיה הראשונה במסכת פסחים עוסקת בשאלה מה פירוש המילה אור, לילה או יום. ונשאל, מה הסיבה שדווקא סוגיה זו נבחרה להיות הראשונה במסכת?

עניינו של חג הפסח

מצרים הם מזרעו של כנען, עליו נאמר: "עבד עבדים יהיה לאחיו"³, ועל כן המצרי מוגדר כעבד וארצם של המצרים - בית עבדים. והדבר המהותי שקרה ביציאת מצרים הוא היציאה מבית עבדים - שזהו בית המצרי, והכניסה אל בית ה' - שזהו קבלת התורה והמצוות.

וכדי שתתאפשר היציאה ממצרים צריך לא רק את המוכנות ללכת אחרי ה' אלא ממש להפוך את בתינו - מבית עבדים לבית ה'. הפיכת בית הפרטי לבית ה' נעשית על ידי המצוות המיוחדות של פסח:

- **חמץ** - ניקיון החמץ מביתנו הופך אותו מבית עבדים לבית ה', שהרי על בית ה' נאמר "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה"⁴, ועל כן גם העונש באיסור חמץ הוא חמור יותר.
- **קרבת פסח** - קרבן הפסח מקביל לקורבנות המקדש. הביטויים שמזכרים בעניינו דומים לביטויים שנאמרו על הקורבנות:
 - א. בשניהם כתוב: "מן הכבשים ומן העיזים תקחו".
 - ב. בפסח כתוב: "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו", ובויקרא כתוב: "והנותר מבשר הזבח באש ישרף".
 - ג. בפסח כתוב: "ראשו על כרעיו ועל קרבו", ובויקרא כתוב: "והקרב והכרעיים".
 - ד. קרבן פסח צריך להיות "צלי אש" - לא מבושל ולא שלוק, חה מבטא את העובדה שהקורבן רק נשרף - כמו במזבח.

² שמות פרק י"ג פס' ח'-ט'

³ בראשית פרק ט' פס' כ"ה

⁴ ויקרא פרק ב'

ה. לכל קורבן יש מנחה, ובפסח המצות משמשות כמנחה לקורבן הפסח.

דמיון זה והעובדה שאנו מתקבצים במקדש ואוכלים את הקרבן בחבורה, מעיד שתפקידו של הקרבן הוא לגרום לנו לההבית והמשפחה הפרטית שלנו.

- **תפילין** - מצוות תפילין גם היא קשורה למקדש. תפילין של ראש נמצאים במקום הציץ, וכשהאדם מניח תפילין הוא מביא לידי ביטוי את העובדה שגם הוא סוג של כהן. וכמו שעל הכהנים נאמר: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם"⁵, כך גם האדם המניח תפילין ואומר איתם "שמע ישראל", שם את שם ה' על ישראל. ובפסח אנו מבטאים את העובדה שכולנו "ממלכת כהנים". והדבר בא לידי ביטוי בעובדה שלפני חטא העגל, הבכורים היו אמורים להיות הכהנים, ובכך היה בכל בית כהן, ובכך בכל בית שהיה כבר בית ה' - בית המקדש, היה גם עובד ה' - הבכור - הכהן.

נוכחות השכינה בבית:

"ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים..."⁶

את המילה 'פסח' תרגם האונקלוס "חס"⁷. מלשון חסות. השכינה באה וחסה בבית היהודי שהפך את ביתו לבית ה'. דוגמא נוספת ללשון זה היא הפסוק בישעיה: "כציפורים עפות כן יגן ה' צבא-ות על ירושלים גנון והציל פֶּסַח והמליט"⁸. גם שם המשמעות היא הגנה וחסות של ה' על עם ישראל.

לפי זה צריך לפרש שמשמעות הפסיחה היא לא פסיחה **על** הבית, אלא פסיחה **אל** הבית. כלומר השכינה נכנסה אל תוך הבית של היהודי.

נוכחות זו של שכינה באה לידי ביטוי גם במזחה הנמצאת בפתח ביתו של כל יהודי. המזחה באה בגלל הפסיחה של הקב"ה אל בתי עם ישראל והשמירה שהעניק להם. ולכן כתוב מחוץ לקלף את האותיות ש' ד' י' - ראשי תיבות **שומר דלתות ישראל**.

האור:

⁵ במדבר פרק ו'

⁶ שמות פרק י"ב, פס' כ"ז

⁷ יש שפירשו 'פסח' מלשון דילוג. וכך פירש הרשב"ם.

⁸ ישעיה פרק ל"א פס' ה'

יש מקום אחד בעולם שבו אין חושך- זהו בית המקדש, שהוא **אורו של עולם!** ובו גם בלילה ממשיכים להעלות על המזבח קורבנות. וליל פסח אינו לילה רגיל, בלילה הזה בונים את בית המקדש אצל כל אחד ואחד בבית, והופכים את הבתים של כל עם ישראל לאור אחד גדול, ולכן זה לא לילה, זה אור! ולכן חשוב לגמרא להתחיל בסוגית האור, כדי להראות לנו שבפסח אנחנו מכניסים לבתינו את האור, ולכן גם מובן למה בסופו של דבר אנחנו אומרים שאור משמעותו לילה.

סיכום

המטרה של חג הפסח הוא להפוך את הבית שלנו מבית עבדים לבית ה'. מ'בית מצרי' המלא בתאוות, איסורים ודברים טמאים, אנו צריכים להתעלות ולהעלות את בתינו למדרגת 'בית ה' – בית מלא אור של קדושה וטהרה. והמצוות הרבות המיוחדות לפסח נועדו להכין את ביתנו להפיכה משמעותית שכזו.

תוקפה של בדיקת חמץ

- א. הפסוקים בתורה
- ב. בדיקת חמץ מדאורייתא או מדרבנן?
- ג. שיטות הראשונים

הפסוקים בתורה

בפסוקים בתורה מופיעים מושגים שונים הקשורים לעניין החמץ:

"תשביתו שאור מבתיכם"¹.

"שאור לא ימצא בבתיכם"².

"לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור"³.

מתוך קריאת הפסוקים ניתן לשאול כמה שאלות:

א. מהפסוק הראשון עולה שההשבתה היא מצוות עשה, אך

לשון השבתה היא לשון סתומה ולא מובנת: מה בדיוק

צריך לעשות? איך משביתים חמץ?

ב. הציוויים "לא יראה" ו"לא ימצא" הינם לאוים, אך לא

מחכרת שום פעולה ולא ברור האם התורה מקפידה על

פעולה אקטיבית של האדם, או שמספיק להגיע למצב בו

אין לאדם חמץ בצורה פסיבית?

ג. מדוע התורה משתמשת בביטויים לא ברורים ("תשביתו",

"לא יראה", "לא ימצא") ולא מגדירה באופן ברור מה עלינו

לעשות?

ד. מהו היחס בין כל האיסורים, וכן האם יש יחס בינם לבין

איסור אכילה?

באופן מפתיע כאשר מסתכלים במשניות מתגלים מושגים חדשים

לגמרי שלא הזכירו בפסוקים - 'בודקין'⁴, 'שורפין'⁵. וכאשר מעיינים

בגמרא מחזר ביטוי חדש - 'ביטול'⁶, ובנוסף מתחדש ש'מדאורייתא

בביטול בעלמא סגי'⁷. ונשאלת השאלה - הרי כתוב במשנה שצריך

לבדוק, ומדוע הגמרא מעמידה את המשנה שהיא רק בדרבנן?

בדיקת חמץ מדאורייתא או מדרבנן?

¹ שמות י"ב, ט"ו.

² שמות י"ב, י"ט.

³ שמות י"ג, ז'.

⁴ דף ב' עמ' א'.

⁵ דף י"א עמ' ב'.

⁶ דף ד' עמ' ב'.

⁷ שם.

הגמרא⁸ אומרת: 'כיוון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי...'. מדברי הגמרא מובן שכאשר אדם ביטל את החמץ הוא קיים את המצווה מדאורייתא, והבדיקה היא רק מדרבנן. ונשאלת השאלה, האם הבדיקה היא בכל מקרה מדרבנן, או שבמקרה שאדם לא מבטל תהיה הבדיקה מדאורייתא?
בירושלמי⁹ ר' מנא לומד שלילה ויום צריכים להיות משומרים מחמץ ושצריך להוציא את החמץ אף לפני י"ד כדי לקיים את הפסוק: "ושמרתם את היום הזה לדורותיכם לחוקת עולם". ואילו רבי שמואל בר רב יצחק אומר שעדיף לבדוק בלילה - מכיוון שבדיקה טובה בלילה.
 ואפר לומר שההבדל ביניהם הוא האם בדיקה היא מדאורייתא או מדרבנן. לרבי מנא שלומד מפסוק - מדאורייתא, ולרבי שמואל שלומד מסברא - מדרבנן.

שיטות הראשונים:

הר"ן¹⁰ אומר שמדאורייתא אפשר או בבדיקה וביעור או בביטול. ויש גזרה מדרבנן שאחד מהם לא מספיק, וגם אם עשה אחד מהם - חייב לעשות את השני מדרבנן.
 הר"ן מוכיח שבדיקה היא מדאורייתא מכך שבגמרא¹¹ לומדים את בדיקת חמץ מפסוקים. ואת הגמרא שאומרת שבדיקה היא מדרבנן יסביר הר"ן - שזה רק במקרה שביטל.
 לפי זה ניתן להבין מדוע השתמשה התורה בלשון סתומה - "תשביתו" ולא כתבה מה בדיוק צריך לעשות - כי מהלשון הזאת נלמדים שני הדברים.

הריטב"א¹² אומר שרצון התורה הוא - שהאדם יבדוק אלא שהתורה השתמשה בלשון "תשביתו" כדי לרמוז שיש אפשרות לבטל.
 בנוסף הוא אומר¹³ שהבדיקה היא ההכשר של הביעור והיא עדיין מדאורייתא, והחידוש הוא שמברכים עליה למרות שהייתה 'הווה' אמינא' שיברך רק בביעור.

⁸ דף ד' עמ' ב'

⁹ פסחים א'

¹⁰ דף א. מדפי הרי"ף.

¹¹ דף ז' עמ' ב'

¹² דף ב' עמ' א'

¹³ דף ז' עמ' א'

יסודה וטעמה של בדיקת חמץ

- א. טעם הבדיקה על פי רש"י
- ב. הוכחות להבנה השנייה ברש"י
- ג. קושיית תוספות על רש"י ושיטתו
- ד. תירוצים לרש"י על קושיית תוספות
- ה. קושיית תוספות על שיטתו וההבנות באיסור בל יראה ובל ימצא
- ו. חובת בדיקה במקום שלא שייך טעם הבדיקה

טעם הבדיקה על פי רש"י

במשנה הראשונה במסכת כתוב:

"אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר".
 רש"י שם¹ מבין שמטרת הבדיקה היא: 'שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא'.

את דברי רש"י ניתן להבין בשני אופנים:

- א. הימצאות חמץ בבית נאסרה בפסח, ולכן מטרת הבדיקה היא להוציא את החמץ מהבית. כלומר, האיסור הוא על ה'חפצא' – **הבית**, שלא יהיה בו חמץ.
- ב. נאסר על האדם להחזיק חמץ בפסח, ומטרת הבדיקה היא גילוי הדעת של האדם שאינו רוצה להחזיק את החמץ ברשותו. כלומר: האיסור בפועל הוא על ה'גברא' – **האדם**.

יש כמה נפקא מינות בין שתי ההבנות:

- א. **כוונה בבדיקה** – על פי ההבנה הראשונה אין צורך בכוונה, מכיוון שהחובה היא על הבית, ואילו לפי ההבנה השנייה – צריך כוונה, כי החובה היא על האדם שיוציא את החמץ מביתו.
- ב. **מצא חמץ בפסח** – מהי הגדרתו של אדם שמצא בביתו חמץ בפסח. לפי ההבנה הראשונה, הוא מוגדר

¹ פסחים ב. ד"ה בודקין

כאנוס כיוון שהיה צריך להוציא את כל החמץ מהבית ובטעות לא עשה זאת. ולפי ההבנה השנייה, האדם עשה את המוטל עליו **באופן מושלם** – הוא גילה דעתו שאינו רוצה את החמץ ברשותו, ולכן הוא לא נחשב אפילו אנוס.

הוכחות להבנה השנייה ברש"י

מניין שביעור חמץ תלוי בדעת האדם?

- א. התוספות בדף כט: כותב²: 'ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו - אינו עובר באותה שהייה'.
לדעת ר"י - יתכן מצב שבו לאדם יהיה חמץ בפסח ברשותו, ולא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא³, כיוון **שדעתו לבערו**. מכאן רואים שבל יראה ובל ימצא תלוי בכוונת האדם.
[אמנם ר"י יותר קיצוני מרש"י בכך, שכן לדעת רש"י אין די בכוונה ובמחשבה בלבד אלא צריך מעשה - בדיקה. בניגוד לר"י שלדעתו כוונה לבער מספיקה כדי לפטור את האדם].
ב. הגמרא בדף ו: דנה בעניין ביטול לאחר הבדיקה, שלכאורה אינו נצרך, ורבא מתרץ שהביטול הוא "גזירה שמא ימצא גלוסקא (חלה) נאה ודעתיה עילויה (עליה)". רש"י שם מוסיף **שאפילו רגע אחד** שעובר על האדם כשהוא רוצה להשאיר את הלחם לאחר הפסח ולאכלו, גורם לכך שהאדם עובר בבל יראה ובל ימצא. כלומר: איסור בל יראה ובל ימצא תלוי בדעת האדם.
ג. הרמב"ן⁴ כתב על דעת רש"י: "סובר הרב ז"ל שאף כשלא ביטל, אינו עובר אלא כשנתן דעתו עליה ורוצה בקיומה". מכאן רואים, שגם הרמב"ן מבין את רש"י כך שאיסור בל יראה ובל ימצא תלוי בדעת האדם⁵.

² פסחים כט: ד"ה רב אשי

³ בתנאי שבפועל יבער אותו בסופו של דבר

⁴ בתחילת המסכת ד"ה עניין ביעור חמץ

⁵ הרמב"ן עצמו חולק על זה

ד. מצאנו עוד מקום שבו איסור תלוי בדעת האדם. שנו במשנה בכלאיים⁶:

'הרואה ירק בכרם ואמר: כשאגיע לו אלקטנו – מותר, כשאחזור אלקטנו- אם הוסיף במאתיים- אסור'.

כלומר אם אמר 'כשאגיע', ברגע שחשב לעקור נחשב כאילו עקר, גם אם הוסיף אחד ממאתיים שזה האיסור, אך אם אמר 'כשאחזור' – הוא נתן אפשרות קיום בדעתו לכלאיים ולכן הירק יהיה אסור. ומכאן רואים שאיסור כלאיים תלוי גם הוא בדעת האדם.

קושיית תוספות על רש"י ושיטתו

על דברי רש"י שבדיקה נועדה למנוע את חיוב 'בל יראה ובל ימצא', מקשה התוספות⁷: הרי הגמרא אומרת שמדאורייתא מספיק לבטל חמץ⁸, ואם כך לשם מה צריך בדיקה? הרי מספיק ביטול ואין צורך להוציא את החמץ מהבית? שאלת תוספות מתחזקת אם נבין שביטול ובדיקה הם שני הפכים: ביטול משמעו - **יש** אצל האדם חמץ, אבל הוא לא נחשב כחמץ אלא כעפר. ואילו בדיקה משמעה - הוצאת החמץ מרשות האדם. ואם התורה מצריכה רק ביטול - אז משמע שאין צורך בבדיקה והוצאת החמץ מרשותו! לכן מסביר תוספות, שטעם הבדיקה הוא אינו משום שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא (כרש"י), אלא **שלא יבוא לאכול את החמץ שביטל**.

תירוצים לרש"י על קושיית התוספות

מה רש"י יענה על קושיית תוספות? אפשר לענות שלוש תשובות:

א. ישנה מחלוקת בהבנת ה"ביטול" בין רש"י לתוספות: לפי תוספות- ביטול עניינו הפיכת החמץ לעפר ולכן הבדיקה והביטול הם דברים סותרים. ולפי רש"י- ביטול עניינו הפקר, ואם כך גם בביטול - האדם

⁶ פרק ה' משנה ו'

⁷ ב. ד"ה אור

⁸ 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי' (פסחים ד:)

מוציא את החמץ מרשותו להפקר, והבדיקה נדרשת כדי שהאדם בנוסף למחשבה, יעשה גם **מעשה**.
 ב. תירוצו הר"ן⁹: לפי רש"י החשש של חכמים הוא שהאדם לא יתכוון באמת לבטל את החמץ וביטולו לא ייעשה בלב שלם, לכן הצריכו את הבדיקה.
 ג. תירוצו הריטב"א¹⁰: כשהגמרא אומרת: "בביטול בעלמא סגי" זה רק בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לבדוק.

קושיית תוספות על שיטתו וההבנות באיסור בל יראה ובל ימצא

תוס' מקשה: איסור חמץ נכלל בתוך איסורי הנאה, ואם טעם הבדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו, מדוע דווקא בו הצריכו בדיקה ולא בשאר האיסורים?
 תוס' מתרץ שתי תירוצים:
 א. חמץ מותר כל השנה בניגוד לאיסורי ההנאה האחרים ויש סכנה שיבוא לאוכלו כיוון שרגיל בו.
 ב. הואיל והחמירה התורה בחמץ ע"י איסור בל יראה ובל ימצא בנוסף לאיסור האכילה, גם חז"ל החמירו בו.
 אפשר להבין את התירוצו השני בתוס' בשני אופנים:
 א. איסור בל יראה ובל ימצא הוא חומרא בחמץ זה איסור עצמאי.
 ב. איסור בל יראה ובל ימצא אינו איסור עצמאי אלא סייג לאיסור האכילה - 'שמא יבוא לאוכלו'.

נפקא מינה בין שתי האפשרויות:

המשנה בדף מב. מביאה סוגי חמץ נוקשה ותערובת חמץ ואומרת עליהם: 'אלו עוברים בפסח'. מה הכוונה 'עוברים'? רש"י שם¹¹ מפרש: 'עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא'. ר"ת¹² חולק עליו וסובר שאין איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ נוקשה ובתערובת, אלא רק איסור אכילה. וכוונת המילה 'עוברים' במשנה היא: עוברים מהשולחן ואין לאוכלם.

⁹ א. מדפי הרי"ף ד"ה בודקין

¹⁰ ב. ד"ה מתניתין

¹¹ פסחים מב. ד"ה ואלו עוברים

ניתן לבאר שמחלוקת רש"י ור"ת תלויה באפשרויות שהצענו:
לרש"י - בל יראה ובל ימצא הוא **סייג לאכילה**, ולכן במקום
שישנו איסור אכילה ישנו גם איסור בל יראה ובל ימצא.
לעומת זאת לר"ת - בל יראה ובל ימצא הוא **איסור עצמאי**,
ויכול להיות מצב שבו יהיה איסור אכילה אך לא יהיה איסור
בל יראה ובל ימצא.

לפי הפירוש שהאיסור הוא סייג, יוצא שהתורה עושה לעצמה
סייג. ואכן מצינו מקומות בהם התורה עושה לעצמה סייגים:
א. איסור חתונה עם גויים - "כי יסיר את בנך מאחרי"¹³.
ב. בנזיר ישנו איסור חרצן חג מפני היין.
ג. "לא תקרבו לגלות ערווה"¹⁴ - בפשט הכוונה היא
איסור ביאה, אבל יש דעה שהאיסור כאן הוא גם
להתקרב לערווה.

חובת בדיקה במקום שלא שייך טעם הבדיקה
המרדכי¹⁵ כותב בשם הראב"ה שיהודי חייב לבדוק חמץ **בכל**
מקרה.

[גם במקום שיש הוזה אמינא לא לבדוק חמץ כי אין צורך,
כגון: יהודי שגר בבית של גוי ויוצא ממנו לפני פסח ולא יחזור
לשם ולא ייכנס עוד לגור בבית אחר בפסח בכל זאת חייב
לבדוק את בית הגוי]
אפשר לומר שלדברי הראב"ה יש יסוד בירושלמי¹⁶ ששם
מסתפק ר' יוסה: האם חצרות שאוכלים בהם לחמי תודה
ורקיקי נזיר צריכים בדיקה למרות שלכאורה אין צורך בכך,
כיוון שבדקים את החצרות במשך כל השנה מחשש לאיסור
נותר?
הירושלמי פוסק שחצר זו צריכה בדיקה "שלא לחלוק בין
ביעור לביעור", כלומר יש חיוב בדיקה גם במקום שאין בו
צורך.
לכאורה הראב"ה והירושלמי דומים, אבל יש הבדל ביניהם:

¹² פסחים מב. בתוס' ד"ה ואלו עוברים בפסח

¹³ דברים ז', ד'

¹⁴ ויקרא י"ח, ו'

¹⁵ פסחים סימן תקל"ה

¹⁶ פסחים כז.

הירושלמי סובר שבכל **מקום** שהיה בו חמץ (אפילו אם עכשיו אין בו חשש כלל) בכל זאת צריך בדיקה (חפצא). לעומתו הראב"ה מחדש **שהאדם** חייב לבדוק בכל מצב. נפקא מינה בין השיטות: אדם שנכנס לבית חדש, עפ"י הראב"ה צריך לבדוק ועפ"י הירושלמי לא.

הטור כותב שבמקרה הנ"ל של בית הגוי, אין צורך לבדוק אם הגוי יכנס לבית בפסח, מכיוון שבדיקת חמץ לא חלה אם אין טעם בבדיקה.

השו"ע¹⁷ מביא את הראב"ה בתור "יש מי שאומר" והרמ"א מביא את הטור בתור "יש אומרים". נפקא מינה: מה הדין באדם ששפך אקנומיקה על חמץ- האם יצטרך לבדוק?

לפי הראב"ה והירושלמי- צריך לבדוק, כיוון **שהמקום** לא נבדק וכן **האדם** לא בדק, ואילו לעומתם לפי הטור כנראה שאין צורך בבדיקה, כיוון שאין לה טעם.

מה הסברא לומר שהבדיקה חלה גם במקום שאין טעם לכך?
א. אפשר לומר שחז"ל תקנו בדיקת חמץ ולא חלקו בין מקום ששייך בו הטעם למקום שלא שייך בו הטעם.
ב. הבדיקה יוצרת אצל האדם הבנה שצריך להתרחק מכל וכל מהחמץ, ואת ההבנה הזו צריך להחדיר גם במקום שאין טעם בבדיקה.

¹⁷ אורח חיים סימן תל"ו סעיף ג'

מועד בדיקת חמץ

- א. החיוב לבדוק בי"ד, ושתי אפשרויות להבנת חיוב זה
- ב. בדיקה לפני יום י"ד
- ג. שעת הבדיקה

החיוב לבדוק בי"ד, ושתי אפשרויות להבנת חיוב זה

שנו במשנה¹: 'אור לי"ד בודקים את החמץ'.

במשפט זה יש שתי קביעות:

- א. יש לבדוק בי"ד, ולא בתאריך אחר.
- ב. בודקים דווקא ב'אור לי"ד'².

את הדרישה לבדוק בי"ד ניתן להבין בשני אופנים:

- א. קבעו לבדוק בי"ד בגלל שזה הזמן האחרון שעד אליו מותר החמץ, ולא כי יש משהו מיוחד ביום הזה.
 - ב. קבעו לבדוק בי"ד כי יש עניין של בדיקה דווקא בתאריך זה. נפקא מינה בין ההבנות: האם צריך לברך כשבדוק לפני הזמן - לפי ההבנה הראשונה יהיה צריך לברך, ולפי ההבנה השנייה כיון שזה לא זמן הבדיקה - אין לברך עליה.
- המאירי בחידושיו עוסק בשאלה זו³:
- 'וכל אלו שבדקין קודם זמן יש אומרים שאין מברכים לפי שאין שעת המצווה אלא מאור ארבעה עשר ויש אומרים שמברכים ואין נראה כן'.

מסברא פשוטה נראה כהבנה הראשונה, שהבדיקה נועדה כהכנה לאיסור חמץ ואין משמעות מיוחדת ליום י"ד.

אך יש מקורות שמהם משמע דווקא כהבנה השנייה:

- א. בירושלמי למדים מפסוקים שיום י"ד הוא היום של בדיקת חמץ⁴:

'אור לארבעה עשר וכו'. כתיב ושמרתם את המצות כי

בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים.

בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות וגו'

מה אנן קיימין? אם לאכילת מצה - כבר כתיב שבעת ימים

מצות תאכלו ואם לומר שמתחיל בארבעה עשר - והא

¹ פסחים דף ב' עמ' א'

² והגמ' מבארת מתי זה 'אור'

³ דף ו' עמ' א' ד"ה **וכל אלו**

⁴ פסחים דף כ"ז

כתיב עד יום האחד ועשרים לחודש אלא אם אינו עניין לאכילת מצה, **תניהו עניין לביעור חמץ**.
בתלמוד הבבלי לא מצאנו דרשה זו, וניתן להציע שזו מחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

ב. מכילתא דרשב"י⁵:
'ושמרתם את היום הזה - שמרהו מלפניו - מאור ארבעה עשר, מכאן אמרו אור ארבעה עשר בודקין את החמץ'.
גם מכאן משמע שיום י"ד זה יום שדווקא בו צריך לבדוק.

ג. רמב"ם בהלכות פסח כותב⁶:
'מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' (שמות י"ב).
ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר, וראה לדבר זה מה שכתוב בתורה 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות ל"ד) כלומר לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות'.
ממה שכתב 'ומפי השמועה למדו שהראשון זהו ארבעה עשר', לכאורה משמע שיש משהו מהותי ביום י"ד. אך אפשר לומר שהוא סובר כאפשרות הראשונה – שהרי כתב 'מצות עשה...להשבית החמץ קודם זמן האיסור' - ולא דווקא בי"ד.

ד. רמב"ם בהקדמה להלכות חמץ ומצה מגדיר את המצווה כך: 'להשבית שאור מארבעה עשר'. מדבריו משמע שהגדרת המצווה היא להשבית דווקא בי"ד.

בדיקה לפני יום י"ד
בגמ' בפסחים⁷ דנו בדין אדם שיוצא בשיירה:
'אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירה, קודם שלשים יום - אין זקוק לבער, תוך שלשים יום - זקוק לבער'.
אביי ורבא נחלקו בהבנת דברי רב:
לפי אביי - בתוך שלשים יום צריך לבער רק במקרה שדעתו לחזור לביתו בפסח, אבל אם אין דעתו לחזור לא צריך לבער.

⁵ פרק י"ב

⁶ הלכות חמץ ומצה פרק ב' הלכה א'

⁷ דף ו' עמ' א'

לפי רבא - החילוק בין 'בתוך שלוש' ל'קודם שלוש' הוא רק במי שאין דעתו לחזור לביתו, אך מי שדעתו לחזור חייב לבער אפילו מראש השנה.

להלכה נפסק כרבא. ויוצא שיש שני סוגים של בדיקה: האחד, בדיקה למי שדעתו לחזור, שחובה לעשותה אפילו אם יצא קודם שלוש, והשני, אדם שאין דעתו לחזור ויצא בתוך שלוש יום שגם הוא מחויב בבדיקה למרות שלא יהיה בביתו בפסח. מה ההבדל בין שני סוגי הבדיקה?

בדיקה קודם שלוש יום (כשדעתו לחזור) - עניינה הוא **סילוק החמץ שברשותו** כדי שלא יעבור ב"בל יראה ובל ימצא". ואילו בדיקה שבתוך שלוש יום (אפילו כשאין דעתו לחזור) - עניינה הוא **לקיים מצות בדיקה**.⁸

הריטב"א⁹ מביא בשם הרא"ה שכל מי שזקוק לבער - מברך על הביעור, ואומר הריטב"א שנראים הדברים רק בתוך שלוש יום. הרא"ה והריטב"א נחלקו בדין ברכה על ביעור חמץ: לפי הרא"ה - מברך תמיד, כי עניין הבדיקה תמיד הוא סילוק החמץ, ולכן אין הבדל בין בתוך שלוש לקודם שלוש. ולפי הריטב"א - בתוך שלוש מברך ולפני שלוש - אינו מברך. לדעתו בתוך שלוש זו תקנת חכמים¹⁰ ולכן יש לברך כמו שמברכים על מצוות דרבנן, אך לפני שלוש הבדיקה היא רק מעין 'תקנת סילוק' ולא ממש מצווה מדרבנן, ולכן לא מברכים על בדיקה זו.

הראב"ה¹¹ כותב בעניין קריאת מגילה לפני הזמן: 'יש מרבתי שאמרו אם אין בידם מגילה מוטב שיקראו ויקדימו ממה שלא יקראו כלל'. אחת הראיות שהראב"ה מביא לכך היא:

'ותו ראייה, דגרסינן בפרק ראשון דפסחים: אמר רב המפרש בים והיוצא בשיירה קודם שלוש יום - אין זקוק לבער, לאחר שלוש יום - זקוק לבער, ואמר רבא הא דאמרין קודם שלוש יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער, משמע מהתם שבתוך שלוש אפילו אין דעתו לחזור אף על גב דלית ביה משום בל יראה מקדימין זמן בדיקה ומיחייב לבדוק'.

⁸ חיוב זה הוא מדרבנן שהרי מדאורייתא צריך לבדוק דווקא ב"ד

⁹ דף ו' עמ' א' ד"ה אבל דעתו לחזור

¹⁰ ועניין שלוש יום הוא משום 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלוש יום'. (גמ' דף ו.)

¹¹ מגילה תקנ"ח

ומכיוון שהראבי"ה מביא את בדיקת חמץ כראיה לקריאת מגילה – שהיא מצוה, משמע שהבין שבתוך שלושים יום הבדיקה היא מצווה, כלומר, הבדיקה היא ממש מצווה ולא סילוק בעלמא. לסיכום הדעות:

- א- הבודק בי"ד ניסן: מברך לכו"ע.
- ב- הבודק בתוך שלושים יום: לדעת הריטב"א והרא"ה – מברך, ולדעת המאירי – אינו מברך.
- ג- הבודק לפני שלושים יום (ודעתו לחזור): לדעת הרא"ה – מברך, ולדעת המאירי והריטב"א – אינו מברך.

שעת הבדיקה

בגמ'¹² ישנה מחלוקת אמוראים האם 'אור' זה לילה או יום. ניתן להבין את המחלוקת בשני אופנים:
א. האמוראים נחלקו בפירוש המילה 'אור'.
ב. המחלוקת נובעת מתפיסה מוקדמת באיזה חלק של י"ד בניסן צריך לבדוק – בלילה או ביום, וכל אחד מסביר מה זה 'אור' לפי דעתו ההלכתית.
מפשט הגמ' נראה שהמחלוקת היא בפירוש המילה 'אור'. אמנם, יכול להיות שהמחלוקת נובעת מתפיסה מוקדמת, ולפי זה יש יסוד לדעה שהבדיקה צריכה להיעשות ביום י"ד ולא בליל י"ד.
בדיון על שעת הבדיקה הגמרא¹³ מעלה את האפשרות: '...מכדי בין לר' יהודה בין לר' מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה, ונבדוק בשית'?'.

יש שתי אפשרויות להבין את שאלת הגמ':
א. למה לא בודקים בזמן הקרוב ביותר לשעת האיסור?
ב. איך אפשר לצוות על בדיקה וביעור חמץ לפני שלחמץ יש **שם חמץ?**

הגמ' ממשיכה ומציעה שהקדמת הבדיקה היא משום שזריזים מקדימים למצוות, והגמרא מביאה ראיה ממצוות מילה שמקדימים לעשותה בבוקר.
מההשוואה למילה שחיובה דווקא ביום נראה, שהגמ' מבינה שביום י"ד יש משהו מיוחד ולכן יש עניין לבדוק דווקא ביום, אלא שבפועל בודקים בלילה בגלל סיבה טכנית: 'בשעה שבני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה'.
לפי זה יוצא שקביעת זמן הבדיקה נובעת מהתייחסות לשלושה גורמים:

¹² דף ב'

¹³ דף ד' עמ' א'

- א- **זמן** - הזמן המאוחר ביותר שאפשר להשהות חמץ זו שעה שישית.
- ב- **אדם** - הבדיקה מוטלת על האדם ולכן יקדים לבוקר, כי 'זריזין מקדימין למצוות'.
- ג- **מקום** - הבדיקה קשורה לדרישה שהמקום יהיה נקי מחמץ, והזמן הטוב ביותר לעשות זאת הוא בלילה.

שוכר ומשכיר בבדיקת חמץ

- א. הסתפקות הגמרא לגבי שוכר ומשכיר
- ב. טעמי המזוזה והקשרם אלינו
- ג. מסירת המפתח

הסתפקות הגמרא לגבי שוכר ומשכיר:

הגמרא במסכת פסחים¹ מעלה שאלה בעניין בדיקת חמץ בבית שוכר:

'בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק לחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק – דאיסורא ברשותיה קאי'.

הספק הוא על מי חובת בדיקת החמץ, על המשכיר - כי החמץ שייך לו, או על השוכר - כי החמץ ברשותו.

רש"י וכל הראשונים אומרים שבדיקת החמץ עליה מדובר פה, היא מדרבנן, והשאלה היא על מי חכמים הטילו את חובת הבדיקה.²

לכאורה אפשר לפרש את הסוגיה בפשטות, ולומר שהחוב תלוי בטעם הבדיקה.³ האם טעם הבדיקה הוא משום בל יראה ובל ימצא - שלא יהיה **לך** חמץ, ואז המשכיר צריך לבדוק כי החמץ שלו. וכן

דעת רש"י.⁴ או שטעם הבדיקה הוא כדי **שלא יתפתה לאכול**

באמצע הפסח אם ימצא חמץ, ואז והשוכר צריך לבדוק כי הוא זה שגר בבית והחשש של אכילת חמץ נוגע אליו. וכן דעת התוספות.⁵

אבל פירוש זה לא יכול להיות, מכיוון שהגמרא מנסה להביא ראיה ממזוזה, ובמזוזה לא שייכים הטעמים של בדיקת חמץ.

כמו כן, לפי רש"י הבדיקה עליה מדובר בדף ב. היא דאורייתא,⁶ ואילו כאן היא דרבנן, ולכן אי אפשר להגיד שההתלבטות אצלנו

¹ דף ד' עמוד א'

² רש"י ד"ה חובת הדר

³ עין רש"י ד"ה בודקין ותוס' ד"ה ראה, והמחלוקת שביניהם.

⁴ דף ב' עמוד א' ד"ה בודקין

⁵ דף ב' עמוד א' ד"ה אור

⁶ התוס' הקשה על שיטת רש"י, ואמר שלא יכול להיות שהבדיקה משום "בל יראה ובל ימצא", כי כבר ביטלנו את החמץ שיש בבית, ולכן הוא לא נחשב יותר חמץ ואין עניין של "בל יראה ובל ימצא", והבדיקה לא יכולה להיות דאורייתא!

על הקושיה של תוס' ענינו שתי תשובות: א. מדובר במקרה שיש חשש שלא ביטל, ואז יש "בל יראה ובל ימצא" והבדיקה מדאורייתא. ב. רש"י סובר שביטול הוא רק בדיעבד, והבדיקה היא דאורייתא, וצריך לעשות אותה קודם ולכן יש "בל יראה ובל ימצא".

היא התלבטות בטעמי הבדיקה שהובאו בדף ב', כי מדובר במקרים שונים.

ביאור הסתפקות הגמרא:

לאחר שדחינו את ההצעה הראשונה ננסה להסביר את הסתפקות הגמרא בדרך אחרת:

ההסתפקות אינה בשאלה האם חובת הבדיקה היא על השוכר או על המשכיר, אלא ודאי שהחובה חלה על שניהם – על המשכיר כי החמץ שלו, ועל השוכר כי החמץ ברשותו, והשאלה היא **על מי**

היא חלה קודם.

הראיה לכך היא הסוגיא בהמשך בה דנים במקרה שלא ידוע אם הבעלים בדק בי"ד:

'המשכיר בית לחברו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק'.

ולכאורה ברור שהחובה היא על הבעלים כי עליו הייתה החובה לבדוק בי"ד, אבל בגלל שלשניהם יש חובה לבדוק, יכול להיות שהשוכר יצטרך לבדוק. וכך פוסק רבינו דוד שאם המשכיר לא נמצא השוכר צריך לבדוק כי החיוב על שניהם.

טעמי המזחה והקשרם אלינו:

הגמרא מנסה לפשוט את הספק ממזחה:

'ת"ש: המשכיר בית לחברו, על השוכר לעשות מזחה'.
כדי לדון בקשר שבין מזחה לבין בדיקת חמץ, נבאר תחילה את עניינה של המזחה:

מצוות מזחה תלויה בשני דברים:

- א. **מגורים** – מי שגר בדירה מתחייב לקבוע מזחה.
- ב. **בעלות** – האחריות לקביעת המזחה מוטלת על בעל הדירה.

ובנושא זה יש מחלוקת ראשונים:

התוס'⁷ סובר שמי ששוכר דירה בארץ ישראל חייב מיד במזחה, אך החיוב הוא **מדרבנן**.

הרמב"ם⁸ לעומתו סובר, שהשוכר חייב **מדאורייתא** מכיוון שמזחה היא חובת הדר ולא חובת הבעלים.

על פי התוס' בשביל להתחייב במזחה צריך גם **בעלות** וגם **מגורים**, ולעומת זאת ע"פ הרמב"ם מספיק רק **מגורים**.

יוצא מכאן, שבעניין מזחה בעלות לבד לכולי עלמא לא מחייבת, ואילו בבדיקת חמץ, כפי שאמרנו, יש חיוב בדיקה גם לבעלים -

⁷ מסכת עבודה זרה, דף כ"א עמ' א' ד"ה **הא**
⁸ הלכות ספר תורה תפילין ומזחה פרק ה' הלכה י"א

למשכיר, וגם למתגורר - השוכר, ולכן אי אפשר ללמוד ממזוזה על בדיקת חמץ.

מסירת המפתח:

הגמרא מביאה מקור נוסף כדי לנסות לענות על שאלת חיוב הבדיקה:

'המשכיר בית לחברו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר – על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר – על השוכר לבדוק'.
כלומר, אם המשכיר נתן את המפתחות לשוכר לאחר י"ד - על המשכיר לבדוק, ואם נתן לו את המפתחות לפני י"ד - על השוכר לבדוק.

על מסקנה זו יש מחלוקת ראשונים:

רש"י⁹: מסירת המפתח היא קניין השכירות, ולכן ברגע שהשוכר קיבל את המפתח הוא בעצם קנה את הבית, ולכן החובה עליו לבדוק.

תוספות¹⁰: חולק על רש"י ואומר שהוא לא מצא עוד מקום שבו מסירת המפתח קונה, ולכן הוא אומר שמרגע מסירת המפתח על השוכר לבדוק, לא מכיוון שיש קניין, אלא מעניין טכני – רק ברגע זה הוא יכול להיכנס לבית ולכן הוא צריך לבדוק.

הנפקא מינה:

במקרה שאדם קיבל את המפתח ואז התחרט ורצה להחזיר את המפתח (לבטל את השכירות), לפי רש"י הוא לא יוכל להתחרט כי הוא כבר קנה, לעומת זאת לפי תוס' יוכל להתחרט - מכיוון שמסירת המפתח היא רק עניין טכני ולא קשור לקניין.

ניתן לומר שההסתפקות שהעלינו, מי צריך לבדוק קודם, מתאימה למחלוקת רש"י תוס':

רש"י אומר שהחובה היא על הבעלים, ולכן רק מרגע שהיה קניין במסירת המפתח השוכר נהיה הבעלים והוא צריך לבדוק אבל לפני מסירת המפתח, המשכיר עדיין הבעלים ולכן הוא צריך לבדוק.
לעומת זאת **התוספות** אומר שהחובה היא **על מי שגר** ולכן רק מרגע שמסר את המפתח, השוכר יכול להיכנס הביתה ולהתגורר וחלה עליו חובת הבדיקה, אבל לפני כן הוא לא נחשב גר שם, ולכן הוא לא צריך לבדוק.

⁹ ד"ה מסירת מפתח
¹⁰ ד"ה אם משמסר המפתח

הר"ן¹¹ סובר שכדי שהשוכר יצטרך לבדוק הוא צריך גם לקחת את המפתח, וגם לקנות את הבית בדרך הרגילה (שטר, כסף וכד'), ורק אז החובה לבדוק תחול עליו. יוצא שהר"ן חולק על רש"י בעניין קניית הבית ע"י המפתח, אבל מסכים איתו שכדי להתחייב בבדיקה צריך בעלות. לפי הר"ן שגם למשכיר וגם לשוכר יש קניין בבית, ומי שקודם לבדיקה הוא השוכר, כי בנוסף לבעלותו הוא גם מתגורר בדירה. יוצא שיש שלוש שיטות ראשונים:
(1) רש"י - **הבעלים** חייב לבדוק
(2) תוס' - **מי שגר בבית** חייב לבדוק
(3) הר"ן - **מי שגם בעלים וגם גר בבית** צריך לבדוק

נפקא מינה:
במקרה שיש לו שומר בבית, יש לו את המפתח כי נתת לו לשמור אבל הוא לא הבעלים:
לפי תוספות - השומר חייב לבדוק מכיוון שהוא מתגורר בבית,
לפי הר"ן ורש"י - ברור שהשומר לא צריך לבדוק כי הוא לא הבעלים וגם לפי הר"ן מגורים בלבד לא מספיק.

¹¹ דף א: ד"ה המשכיר בית לחברו בי"ד

חזקת בדוק

- א. הצגת הסוגיה
- ב. סוגי חזקות
- ג. החזקה - לכתחילה או בדיעבד
- ד. פסיקת ההלכה

הצגת הסוגיה:

אומרת הגמרא:¹

"בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? למאי נ"מ? לשייליה! דליתיה להאי דלשיליה. לאטרוחי להאי מאי?"

הגמרא שואלת מה הדין של מי ששוכר בית מחברו בי"ד בניסן והוא לא יודע אם חברו בדק - האם חייב לבדוק או שסומכים על בעל הבית שבדק? והגמ' מסבירה שמדובר במציאות שאין אפשרות לשאול את בעל הבית, והסתפקות היא האם מטריחים את השוכר לבדוק מספק. הגמרא דנה בעניין, ולמסקנה עולה ש'חזקתו בדוק'.

את הסתפקות הגמרא אפשר להבין בשתי דרכים:

- א. האם יש חזקה שאנשים בודקים את בתיהם ואז לא צריך לבדוק, או שאין חזקה כזו ואז צריך לבדוק.
- ב. ברור שיש חזקה כי הרוב בודקים, והשאלה היא האם אנחנו נלך על פי רוב ולא נבדוק או שנחשוש למיעוט שלא בודק ולא נסמוך על החזקה.

רש"י²: 'כגון דליתיה להאי משכיר לשייליה, ומיבעי לן לאטרוחי להאי שוכר לבדוק מספק מאי'.

חייבים להבין את רש"י על פי האפשרות השנייה, כי אם ההתלבטות היתה אם יש חזקה או לא, קשה לומר שתהיה הוה אמינא שבגלל טורח הוא לא יבדוק.

סוגי חזקות:

כשעוסקים בעניין חזקה, יש להבחין בין שתי סוגי החזקות:

¹ פסחים דף ד' עמוד א'

² רש"י פסחים דף ד' עמוד א' ד"ה כגון דליתיה להאי

- א. חזקה רגילה - חזקה שמה שהיה ממשיך להיות.
לדוגמה תפילין מוחזקות ככשרות ולא צריך לבדוק אותם כל פעם לפני השימוש.
- ב. חזקה סטטיסטית - עושים על פי רוב המקרים ומניחים שגם כאן זה כמו הרוב.
בנידון שלנו החזקה בה דנים היא מהסוג השני.

החזקה- לכתחילה או בדיעבד :

נבאר האם כאשר הגמרא שואלת על חזקה היא מתכוונת שאפשר לסמוך עליה מלכתחילה, וכלל לא לבדוק, או שרק בדיעבד, אם השוכר לא יכול לשאול את בעל הבית הוא יכול לסמוך על החזקה.

דעות הראשונים:

דעת הר"ן³:

"גרסינן בגמרא בעו מניה מרב נחמן בר יצחק... אי איתיה למשכיר קמן – לא נפקא לן מיניה מידי, דאיפילו נימא דחזקתו בדוק, כל היכא דאיתיה קמן שיילין ליה, **דלא סמכין אחזקה דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררין**. ולפיכך כתב הרב אלפסי ז"ל בפרק קמא דחולין דלא סמכין ארוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן אלא היכא דאזיל ליה לעלמא וליתא קמן דנשייליה, אבל איתיה קמן לא סמכין אחזקה ובדקינן ליה"⁴.

הר"ן מסביר שלא סומכים על החזקה לכתחילה ורק בדיעבד כאשר הוא לא נמצא אז סומכים. הוא גם מביא ראיה ממה שכתב הרי"ף לגבי שחיטה בחולין שסומכים על רוב מומחים, רק כאשר הוא לא נמצא אבל אם הוא נמצא אז חייבים לשאול אותו.

דעת הרמב"ן⁵:

"ולא אמרו 'רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הם', אלא היכא דליתיה קמן, אבל איתיה קמן צריך

³ דף א' עמוד ב' בדפי הרי"ף, ד"ה גרסינן

⁴ השאלה בעניין שחיטה היא האם סומכים על שחיטתו של אדם שאיננו יודעים אם הוא מומחה.

⁵ חידושי הרמב"ן מסכת חולין דף ג עמוד ב.

למבדקה, וקבלה היא ונקבל בסבר פנים יפות, שאין סומכים על רוב גרוע ושמיעוטו מצוי אלא במקום שלא אפשר".

הרמב"ן מסביר שכל העניין בשחיטה שלא סומכים על החזקה, זה רק מפני שיש רוב קטן של מומחין ויש גם הרבה שלא מומחין.

מדבריו מובן שדווקא שיש רוב קטן לא סומכים אבל במקרה שיש רוב גדול (כמו במקרה שלנו) אז הוא יגיד שזה לכתחילה.

דעת בעל המאור⁶:

"כתב הרי"ף ז"ל והיכא דראה אחד ששחט ואזל לעלמא ולא ידיע אי גמיר אי לא גמיר וכו' יש שמדקדקין מכאן לומר דהיכא דלא אזל לעלמא כל כמה דאיתיה קמן צריך למבדקי... אבל מעיקרא הגמ' אין לנו כן דהא סוגיין דלא כרבינא דבעי מומחין לשחיטה וולישנא בתרא דרבינא נמי לא בעי מומחין הלכך לא בעי בדיקה לומר אי יודע הלכות שחיטה אפילו איתיה קמן."

בשונה משאר הראשונים שאומרים שבעניין שחיטה צריך לברר, בעל המאור אומר שלפי הגמרא בכלל לא צריך אפילו מומחין, כי יש חזקה שרוב מי ששחט יודע הלכות שחיטה ולכן אפילו אם אתה יכול לשאול אותו – אין חובה לעשות זאת.

מדבריו מובן שאפילו חזקה של רוב גרוע אפשר לסמוך עליה לכתחילה ולא צריך לברר אם בדק את הבית או לא.

סיכום הדעות:

יוצא שיש לנו שלוש דעות ראשונים לעניין היחס לחזקה: דעת הר"ן - תמיד צריך לברר אם בדק או לא אלא אם כן הוא לא נמצא ובמקרה כזה אפשר לסמוך על החזקה. דעת הרמב"ן – בדרך כלל אפשר לסמוך על חזקה לכתחילה, חוץ ממצב שבו יש רוב קטן שבו אם אפשר לשאול שואלים ואם לא אפשר לסמוך על החזקה.

⁶ בעל המאור חולין דף ג עמוד ב.

דעת בעל המאור - תמיד אפשר לסמוך על חזקה גם כאשר יש רוב קטן.
לכאורה קשה על דעת בעל המאור כי הגמרא אומרת בפרוש לשאול אותו ועוסקת במקרה שבו בעל הבית לא נמצא.
בעל המאור יכול לתרץ שבשלב שנאמרו הדברים, הגמרא עדיין לא התחילה בבירור הסוגיה אלא רק נתנה תשובה ששואלת למה צריך להתעסק בזה פשוט תשאל אותו, אבל באמת למסקנת הגמרא 'חזקתו בדוק' ולא צריך לשאול אותו גם אם הוא נמצא.

פסיקת ההלכה:

הבית יוסף⁷ מביא את דעת הר"ן שאומר שצריך לשאול ורק אם לא יכול לשאול יכול סומך על החזקה. וכך גם פוסק.
והוא דוחה את ההשוואה לשחיטה⁸ ואומר שיש הבדל בין שחיטה לבדיקת חמץ, כי בשחיטה הבהמה נולדה כשרה - ולכן היא בחזקת כשרה, ואילו בבית בכל השנה מצוי חמץ ולכן מחמירים בו יותר ואם בעל הבית נמצא - יש צורך לשאול.
וכן פסק בשולחן ערוך⁹:
'השוכר בית מחברו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק,
אם הוא בעיר שואלו אם בדקו, ואם אינו בעיר חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו'.

⁷ אורח חיים סימן רל"ז

⁸ בעניין שחיטה הוא פוסק שאפשר לסמוך על חזקה גם לכתחילה (יורה דעה סימן א')

⁹ אורח חיים סימן תל"ז סעיף ב'

נאמנות בבדיקת חמץ

- א. הקדמה לסוגיא
- ב. התבוננות במהלך הסוגיא בגמרא
- ג. שתי הבנות בסיבת הפסול של נשים להעיד:
- ד. מנין ש'עד אחד נאמן באיסורין'?

הקדמה לסוגיא:

- שנו בברייתא¹: 'הכל נאמנין על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים, אפילו קטנים'.
- בברייתא הזו צריך לברר שני נושאים עיקריים:
- א. מה המשמעות שהם נאמנים? האם הכוונה שהם נאמנים להעיד **על** משהו, או שנאמנים הכוונה, שסומכים עליהם במשהו.
 - ב. האם ה"רשימה" (נשים עבדים וקטנים) דינם וטעמם שווה, או שלכל אחד ואחד יש סיבה בפני עצמה.

התבוננות במהלך הסוגיא בגמרא:

- במהלך הגמ' הבנת המושג "נאמנים" משתנה בין העמדות השונות.
1. 'מאי טעמא מהימני, לאו משום דבית חזקתו בדוק, דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ'.
- בתחילה הגמרא מציעה ש'הנאמנות' שלהם נובעת מהעובדה שבית חזקתו בדוק. ורשי ותוס' נחלקו בעניין:
- שיטת רש"י:** הגמ' מבינה ש"הכל נאמנים" הכוונה שהכל **בדוקין** ובדיקתן כשרה, וממילא, וודאי שבית חזקתו בדוק. ואמירתה של האשה העבד או הקטן לא מקלקלת את החזקה.
- שיטת תוס':** הגמ' מבינה ש"הכל נאמנים" הכוונה, שהכל נאמנים להעיד שהבית בדוק, וכיוון שברור לנו שאמירתן של אלו לא מועילה, ממילא משמע מהברייתא, שסתם בית חזקתו בדוק.
- הגמרא ממשיכה:

2. "ממאי, דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני"

כלומר, אולי באמת כוונת הברייתא היא, שהבית בחזקת בדוק רק מתוקף אמירתן של אלו, ובסתמא (ללא אמירתן של אלו), אין בית חזקתו בדוק.

ובעצם, משמעות המושג נאמנין היא, שהם נאמנין לגמרי להעיד בענין הזה.

¹ דף ד' עמ' א'

3. "אטו אמירה דהני, מידי מששא אית ביה?"!

וכי אפשר לומר שרק בזכות האמירה של העבדים נשים וקטנים הבית יהיה מוחזק בעינינו כבדוק?

לפי זה צריך להסביר לשם מה נצרכנו לאמירתן של אלו, ואפשר להעמיד שמדובר בשני מצבים אפשריים:

- א. שבעה"ב בעיר, ולכן, אע"פ שהבית חזקתו בדוק צריך לברר, ומחדשת הברייטא, שנאמנים הנשים עבדים או קטנים להעיד שהבית בדוק, וממילא **נחסכת הטרחא**.
- ב. שהעבדים נשים וקטנים אומרים שהבית לא נבדק ע"י בעה"ב אבל הם בעצמם בדקו, ומיגו שיכלו לשתוק והבית היה עומד בחזקת בדוק, לכן אנו מאמינים להם גם על בדיקתם².

ניתן לראות במהלך הגמ', שישנו מתח בין שני צדדים. מצד אחד, פשט הברייטא, ש"נאמנים" הכוונה נתינת ביטחון מוחלט בעדותן. מצד שני, כח הסברה, שאומר "מידי מששא אית ביה?"!

למסקנת הגמ': הברייטא עוסקת במקרה שבו מוחזק לנו שבעה"ב לא בדקו ומחדשת הברייטא, שכיוון שבדיקת חמץ זה דרבנן הימנוהו רבנן בדרבנן.

נחלקו רש"י ור"ח מה הכוונה "נאמנים" שבברייטא.
לפי רש"י: "ואמרי הני אנחנו בדקינהו", כלומר, האמינו חכמים בעבדים נשים וקטנים, שיכולים **בעצמם לבדוק**.
ר"ח: "ואמרי הני דבדיק" כלומר, האמינו חכמים לעבדים נשים וקטנים שיכולים **להעיד** שבעה"ב בדק.

שתי הבנות בסיבת הפסול של נשים להעיד:
נחלקו ראשונים בגדר ההלכתי של נאמנות אשה:
המאירי: (בשיטתו הראשונה) - נשים לא נאמנות בכלל במילי דאורייתא, רק במילי דרבנן כמו מסקנת הסוגיא אצלנו שהאמינוהו רבנן בדרבנן.

² מ"מ, נראה מתוס' שהחידוש בברייטא הוא שיש נאמנות לעדות שלהם, אומנם היא מצומצמת אבל יש נאמנות לעומת רש"י שסובר שאין להם נאמנות כלל, רק שהם נאמנים על כך שהם בודקים.

תוס' ד"ה האמינוהו: נשים נאמנות בכל מילי דאיסורין, אפי' במילי דאורייתא, ומה שהוצרכה הגמ' לתרץ שבדיקת חמץ הם נאמנות רק משום שזה דרבנן, זה משום שנשים עצלניות הן.

נראה לומר, שמחלוקתם תלויה בשאלה - מה היסוד לכך שנשים פסולות לעדות. וכן נראה מההבדל בין המקורות הבאים: בגמ' **בשבועות**³ שנו: 'ועמדו שני האנשים - אנשים ולא נשים'. ואילו **הרמב"ם**⁴ כותב: 'ע"פ שנים עדים יקום דבר - שנים לשון זכר - ולא נשים'.

ההבדל העקרוני שבין שני הלימודים הנ"ל הוא, מהו הדבר שבעקבותיו נשים לא יכולות להעיד? ע"פ הגמ' בשבועות, נשים **פסולות מעיקרן** לעדות. כלומר, עד כשר הוא רק איש, ולא אישה, ובעצם, אישה לא שייכת בכלל בעדות. ואילו ע"פ הרמב"ם, נשים פסולות רק מתוקף המילה "שנים". כלומר, הבעיה בעדות נשים זה שהן **לא נחשבות כעדות שלמה** (כשנים), אבל מעיקרן, נשים אינן מופקעות מעדות.

נפק"מ אפשריות:

א. ישנו דין, שאם ראו שלושה עדים מקרה, ויש פסול באחד משלושתן, כל העדות נפסלת. מה יהיה הדין, אם יראו את המעשה שני גברים ואישה?
לפי הגמ' בשבועות, אישה בכלל לא שייכת בעדות, ולכן וודאי שאין העדות נפסלת.
ואילו לפי הרמב"ם, כיוון שאישה מעיקרה לא מופקעת מדות, היא תפסול את העדות.
ב. לענייננו, האם אישה יכולה להעיד באסורין?
לפי הגמ' בשבועות, כיוון שאישה בכלל לא שייכת בעדות, היא גם לא תוכל להעיד באיסורין.
ואילו לפי שיטת הרמב"ם, כיוון שאישה שייכת בעדות, והיא רק נפסלה מדין "שנים", ממילא, כשלא יצטרכו "שנים", היא תוכל להעיד, כגבר.
ובחקירה הזו ניתן לתלות גם את מחלוקת המאירי והתוס' לעיל.

מנין ש"עד אחד נאמן באיסורין"?

³ דף ל' עמוד א'

⁴ הלכות עדות פרק ט' הלכה י"ב

התוס' בגיטין⁵ כותב: 'וי"ל דילפינן מנידה, דדרשינן... וספרה לה- לעצמה'. כלומר, מזה שהתורה האמינה לאישה בענין נידה (=איסורין) שהיא יכולה לספור לעצמה, נלמד על כל דיני איסורין שעד אחד נאמן בהן.

רש"י⁶: 'שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל וכו' '. כלומר, זה שלמעשה לא צריך עדות ב"עניני החיים" כגון שחיטה, ניקור הגיד ועוד, מכאן לומדים, שבכל שאר מילי דאיסורין עד אחד נאמן בהם.

ספרי דברים⁷: 'לא יקום עד אחד באיש...מה תלמוד לומר איש לעוון הוא אינו קם קם הוא באישה להשיאה'.

השאלה שמתבקשת על **שיטת התוס'** היא, איך נשים מלמדות דין עדות על גברים? (שהרי הוא לומד דין "עד אחד נאמן באיסורין" מאישה) וודאי צריך לומר שאישה שווה לגבר בדין הנ"ל, וניתן להסביר זאת בשני אפשרויות:

- א. כיוון שאישה שייכת בעדות (כרמב"ם), ממילא בעניינים שצריך בהם עד אחד אישה שווה לגבר לענין עדות, ולכן אפשר ללמוד מדין אישה.
- ב. אפילו אם נאמר שאישה מופקעת מעדות, היא נאמנת בנידה מדין **נאמנות**, וכך גם בשאר דיני איסורין הנאמנות שיש לעד אחד ולנשים, זה לא מצד עדות אלא מצד נאמנות, ובאמת אישה שווה לגבר בעניין נאמנות. (צריך לומר שבעד אחד נאמן באיסורין "עד" זה בעצם מילה מושאלת לנאמנות).

זה בעצם תלוי בשאלה למה נשים פסולות לעדות, אם זה משום שהן פסולות מעיקרן (כמו הגמ' בשבועות) ממילא אישה יכולה ללמד על גבר רק מדין נאמנות, ואם זה משום שעדותן אינה נחשבת כמושלמת בפני בי"ד, אזי במילי דאיסורין עדותן כשרה, ולכן הם שווים ואפשר ללמוד מהם.

בשיטת רש"י צריך להסביר, שהעדות באיסורין היא מדין נאמנות.

⁵ דף ב' עמ' ב' ד"ה עד אחד נאמן באיסורין
⁶ גיטין שם
⁷ פיסקה קפ"ח

ובביאור הספרי, וודאי משמע, שעדות באיסורין משמעה עדות רגילה כמו בבי"ד ולכן אפשר שהמאירי והתוס' יחלקו בביאור הספרי מה יהיה הדין באישה. לפי המאירי, כיוון שעדות באיסורין צריכה דווקא עד כשר אישה תהיה פסולה. ולפי התוס', כיוון שגם אישה שייכת בעדות, היא תהיה כשרה להעיד.

חמץ משעה שישית

- א. איסור חמץ משעה שישית
- ב. האם הוא מדרבנן או מדאורייתא
- ג. איסור אכילה או איסור קיום
- ד. איסור הנאה בי"ד

איסור חמץ משעה שישית:

בגמרא¹ מובאת ברייתא בה יש מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה אם חמץ אסור משעה רביעית או משעה חמישית, אבל לכולי עלמא חמץ אסור משעה שישית.

על גמ' זו ניתן לשאול:

- א. למי מתכוונים שאומרים 'לכולי עלמא'?
- ב. האם האיסור משעה שישית הוא מדרבנן או דאורייתא?
- ג. לאיזה איסור הכוונה – אכילה או אף קיום החמץ? ננסה להשיב על שאלות אלו מתוך סברא ועיון במקורות: בהבנה ראשונית ניתן לומר ש'לכולי עלמא' – הכוונה היא לכל השיטות בכלל. אך על הבנה זו קשה מהגמרא בפרק שני²: 'חמץ, בין לפני זמנו³ בין לאחר זמנו⁴ עובר עליו בלאו וכרת - דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר - חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו - אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו - עובר עליו בכרת ולא'.
- מגמרא זו עולה שלדעת ר' שמעון איסור דאורייתא מתחיל רק מליל ט"ו, ואם כן רואים שיש תנא שסובר אחרת! ניתן ליישב זאת בשני אופנים:
- א. מה שאמרו בדף ד: 'לכולי עלמא' הכוונה היא רק לתנאים שהזכירו שם, ולא לר' שמעון.
- ב. ר"ש דיבר על איסור אכילה, ואילו הגמרא בדף ד' דיברה על איסור קיום החמץ, ובזה ר"ש מודה שיש איסור דאורייתא משש שעות ואילך.

האם הוא מדרבנן או מדאורייתא?

לפי הראיות מהפסוקים בהמשך הגמרא, נראה שהאיסור הוא מדאורייתא, וכן כתב רש"י:

¹ דף ד' עמ' ב'

² דף כ"ח עמ' א'

³ 'משש שעות ועד שתחשך' (רש"י)

⁴ 'משעבר הפסח' (רש"י)

'דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור – מן התורה, דאי לא מיתסר עד אורתא לא הוו גזרי ביה, דבין יממא לליליא לא טעו אינשי'.

לפי רש"י, לכולי עלמא האיסור משעה שישית הוא מדאורייתא, דברי רש"י מבוססים על סברא – שהרי אם האיסור מדאורייתא היה רק בליל ט"ו חכמים לא היו מוסיפים איסור, כי אנשים לא טועים בין לילה ליום.

אך בירושלמי אומרים: 'ר' מאיר משש שעות ולמעלה **מדבריהם**'. ונראה שלדעת הירושלמי האיסור לאחר שש שעות הוא מדרבנן. וצ"ע איך ליישב בין דברי הירושלמי לבבלי, וניתן אולי לומר שיש בכך מחלוקת.

איסור אכילה או איסור קיום?

הגמרא שואלת 'חמץ משש שעות ולמעלה מנלן דאסור?' ויש לברר את כוונת השאלה, האם השאלה מתייחסת לאיסור אכילה או קיום החמץ?

בגמרא ניתנות מספר תשובות לשאלה זו, אבל אפשר להציע שיש רק שתי שיטות עיקריות שהן אביי ורבא, ושאר השיטות הן ביאור לדברי אביי.

אביי מביא שני פסוקים "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" ו"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" - לרבות ארבעה עשר, שאם אתה אומר "שבעת ימים" זה כבר כולל את היום הראשון, וכשהתורה כותבת "ביום הראשון" היא מתכוונת ליום נוסף לפני השבעה, דהיינו ארבעה עשר. אביי למד מפסוקים המדברים על השבתה, ולא רק על אכילה.

רבא לומד מהפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי" - לא תשחט הפסח והחמץ עדיין קיים. בפשטות מדובר על השבתה אבל אם מסתכלים טוב על הפסוקים כתוב "לא תאכל עליו חמץ" ומכך ניתן לומר שמותר שיהיה חמץ, והאיסור הוא איסור אכילה שאסור לאכול את הפסח ביחד עם חמץ ולא איסור השבתה.

שיטות הראשונים:

הרמב"ם בספר המצוות מדבר על איסור אכילה ומביא את הפסוק "לא תאכל עליו חמץ" והכוונה ב"עליו" מדובר על השחיטה של קורבן פסח ואמר משיגיע זמן שחיטת הקורבן - חצות, **אסור לאכול** חמץ. יוצא שלרמב"ם מדובר בסוגיה על אכילת חמץ. ואפשר לומר שהרמב"ם ידע שאביי מדבר על השבתה, ורבא שמדבר על הקורבן אומר שלא תשחט את הפסח כשאתה יכול לאכול חמץ.

המאירי סובר שמדובר על איסור קיום ולא איסור אכילה, כי המחלוקת לעניין אכילה מובאת בהמשך הגמרא⁵ והמחלוקת בסוגיה שלנו מדברת על קיום.

הרי"ף מביא רק את אביי, בגלל שההבנה שלו של הסוגיה היא כמו של המאירי שמדובר בהשבתה.

בעל המאור פוסק כרבי שמעון שאין איסור אכילה משש שעות ולמעלה. ולדעתו צריך להשבית את החמץ עד הערב, ואכילה - זו ההשבתה הכי טובה, שהרי התורה אומרת "תשביתו" - איך שתמצו, ואפילו באכילה.

לסיכום - לרי"ף ולמאירי צריך להשבית, לרמב"ם אסור לאכול, ולבעל המאור צריך להשבית ואתה יכול איך שאתה רוצה אפילו באכילה. נפקא מינה למי שאוכל אחרי שש שעות: לרמב"ם עובר על איסור דאורייתא, ולבעל המאור לא רק שלא עובר איסור אלא אף מקיים בכך מצווה.

איסור הנאה בי"ד

האם בי"ד משש שעות עוברים על איסור הנאה ו"בל יראה" ו"בל ימצא"?

התשובה לכך תלויה בשאלה האם האיסור של ערב פסח דומה באופיו לאיסור של שבעת הימים: לשיטת אביי אין הבדל וברור שאסור, אבל לרוב שלמד את י"ד מקרבן פסח יכול להיות שיש שני סוגי חמץ - אחד מדין חג הפסח מטעם הקורבן, ואחד מדין חג המצות, ולצד זה לא ברור שיש איסור הנאה ו"בל יראה" ו"בל ימצא" בי"ד.

⁵ דף כ"ח עמ' א'

בל יראה ובל ימצא

- א. מקור הדינים
- ב. היחס בין הדינים
- ג. הגדרת בעלות על חמץ
- ד. דין אחרים בחמץ
- ה. רמת הבעלות המחייבת ביעור חמץ
- ו. סיכום

מקור הדינים:

ישנם שני פסוקים בתורה שמדברים על איסור חמץ:

- א. "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת בני ישראל בגר ובאזרח הארץ"¹.
- ב. "מצות יאכל שבעת ימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך"².

בין הפסוקים האלה מצאנו שני הבדלים:

1. "ביתך" מול "גבולך".
 2. "לא ימצא" מול "לא יראה".
- ניתן לומר כי ההבדל בין הפסוקים נובע מכך שהפסוק הראשון מדבר על פסח מצרים, שאז השלטון של עמ"י הוא רק על ביתם, ולכן הציווי הוא רק על הבית, אבל בפרק י"ג ברור שמדובר על הכניסה לארץ ישראל שאז יש שליטה על כל הגבול, שכן בפשט במילים "יראה לך" המילה "לך" מתייחסת לכל עמ"י, וכתוב לפני כן "והיה כי יביאך"³, כלומר - שהשליטה מתרחבת ולכן גם הציווי של "לא ימצא" מתרחב לכל הגבולין.

גם השינוי בין "לא יראה" לבין "לא ימצא" נובע מההבדל בין המקומות, שהרי רק חמצו של האדם אסור עליו, ולכן, בבית שכולו שלי כל חמץ הוא אסור – "לא ימצא בבתיכם", אבל בגבולין שיש הרבה אנשים, יאסר רק החמץ שלי – "לא יראה לך".

היחס בין הדינים:

¹ שמות פרק י"ב פסוק י"ט
² שם י"ג, ז'
³ שם פסוק ה'

בגמרא בפסחים⁴ דנה הברייתא ביחס שבין הפסוקים ומציגה שלוש אפשרויות:

א. הפסוק "לא ימצא" מיותר שכן הבית נכלל בגבולין⁵.

לפי זה "לא יראה" חמור מ"לא ימצא".

ב. מדברי הברייתא עולה ש"לא ימצא" יותר חמור בשני דברים:

- איסור הטמנה – אין ראייה אבל כן נמצא, ולכן אסור.
- איסור קבלת פיקדונות מן הנוכרי – אין איסור ראייה שנאמר בו "לך" – כי זה לא שלך, אבל יש איסור "לא ימצא".

לפי זה "לא ימצא" חמור מ"לא יראה".

ג. הגמרא עושה גזרה שווה מהמילה "שאור" ומחברת בין הפסוקים. ויוצא שאיסור 'לא ימצא' שייך גם לגבולין וגם בהם אסור לאדם שיהיה חמץ שלו, וההיתר של 'לא יראה' שייך גם לבית, ומותר שיהיה לאדם בביתו חמץ של אחרים וגבוה.

לפי זה "לא ימצא" ו"לא יראה" שווים.

הגדרת בעלות על החמץ:

במשך כל הסוגיה הברייתא מתלבטת בין האיסור של הבית ממש לבין האיסור של גבולין. ובסופו של דבר הברייתא משווה ביניהם, ואומרת שבעצם גבולין = רשותך, והבית בא להגדיר לנו מהי רשותו של האדם, כלומר שהכוונה במילה 'בית' היא רשותו של האדם ויוצא שההגדרה לחמץ אסור היא חמץ שלי שברשותי בלי להיות תלוי במקום⁶.

אם כך, משמעות הגזרה שווה היא ששינוי את הגדרת הבית מבית ממש לרשותו של האדם.

דין אחרים בחמץ:

למסקנת הגמרא: בחמץ שלי יש לי איסור בכל מקום, ואילו בחמץ של אחרים אין לי איסור בכל מקום:

'מה שאור האמור בגבולין – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור האמור בביתים שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה'.

שתי אפשרויות בהבנת מסקנת הגמרא:

⁴ דף ה' עמוד ב'

⁵ רש"י ד"ה 'והלא כבר נאמר'.

⁶ וכן עולה מרש"י על התורה - שמות י"ב, י"ט.

1. כל חמץ שאינו ברשותו של האדם ואין לו אחריות בו – אין עליו איסור.
2. חמץ של אחרים מופקע משם חמץ.

מי הם ה'אחרים' המזכרים בברייתא?
 רש"י⁷ – 'כגון נוכרי'. כלומר אחר = נוכרי.
 נחלקו המפרשים בהבנת רש"י:
 רבינו דוד – אומר שאחר זה אפילו ישראל, ורש"י רק הביא דוגמא.
 הגר"א⁸ והפני יהושע⁹ – הכוונה היא דווקא בנוכרי, אבל חמץ של ישראל שנמצא ברשותך חובה עליך לבערו גם אם לא קיבלת עליו אחריות.

לכאורה מחלוקתם בהבנת רש"י תלויה בהבנת מסקנת הגמרא, רבינו דוד סובר שכל חמץ שאינו שלי **אין לי אחריות עליו** ולכן איני צריך לבערו, אבל לעומתו טוענים הגר"א והפני יהושע שחמץ של גוי **מופקע משם חמץ** ולכן מותר, והם מוכיחים זאת מכך שבהמשך¹⁰ מובאת דעה שמותר לאכול חמץ של אחר, וברור שהסיבה היא כי הוא מופקע משם חמץ. אבל חמץ של יהודי עדיין יש עליו שם חמץ ולכן אם הוא ברשותי עלי לבערו ואפילו לא קיבלתי עליו אחריות.

מחלוקת זו נובעת כבר בהבנת הפסוקים "לא יראה" "לא ימצא" – האם הפסוקים באים להגדיר מהי בעלות או מהו חמץ.

- רבנו דוד – סובר שהפסוקים מגדירים בעלות ולכן כל חמץ שאינו בבעלותי מותר לי.
- הגר"א והפני יהושע – סוברים שהפסוקים מגדירים מהו חמץ, ולכן חמץ של ישראל אסור גם אם הוא אינו שלי. וחמץ גוי מותר שאינו נחשב חמץ.

- יש שתי אפשרויות להבנת יסוד האיסורים "בל יראה" ו"בל ימצא":
1. האיסורים הם גדר לאיסור המרכזי של אכילת חמץ – לפי זה, כל חמץ אסור.
 2. האיסור נובע מקורבן פסח שאסור לשחוט אותו כל עוד יש לך חמץ – לפי זה, רק חמץ ישראל אסור.

רמת הבעלות המחייבת ביעור חמץ:

⁷ אצלנו ד"ה "לפי שנאמר ולא יראה לך"
⁸ אורח חיים תמ"ג
⁹ פסחים ה' עמ' ב'
¹⁰ פסחים דף כ"ט עמוד א'

רמב"ם¹¹ – במקרה שלאדם יש חמץ של נוכרי בלי קבלת אחריות, אבל אם יקרה משהו לחמץ יאנוס אותו הנוכרי לשלם, גם זה נחשב כקבלת אחריות ועליו לבער את החמץ. כלומר, לפי הרמב"ם אין משמעות לבעלות אלא לרשות.

הראב"ד¹² חולק על הרמב"ם בשני דברים:

1. אם לא קבל אדם על עצמו את האחריות בכל מקרה לא חייב לבער.

2. במקרה של אונס אומנם חייב לשלם, אבל אין זה נקרא לקבל אחריות ולכן לא יהיה חייב בביעור.

הרא"ש¹³ מביא שתי שיטות:

1. אפילו שומר חינום שאומנם מתחייב רק בפשיעה, עדיין נחשב כמקבל אחריות וחייב לבער את החמץ. הבה"ג חולק על הרא"ש ואומר שחייב לשלם לא משום קבלת אחריות אלא משום שפשע בשמירתו זה גרם נזק.
 2. מביא את הר"י שאומר שהשומר שמתחייב לבער הוא שומר בשכר. דבר זה הוא יותר פשוט שכן הוא מתחייב בגניבה ואבדה ויש לו יותר אחריות, אבל גם כאן יש מי שחולק ואומר שחובה זו מגיעה בגלל שאם החפץ נגנב או אבד זה סוג של פשיעה של השומר, ולא בגלל קבלת אחריות.
- לפי **התוס'**¹⁴ רק שואל שחייב אפילו באונס, חייב גם בביעור חמץ, מפני שכאן זה כבר ממש קבלת אחריות שלימה.

הברייתא לומדת מהמילה 'לך' שני פטורים - של אחרים ושל הקדש. ברור שכאשר אדם מקבל אחריות על של אחרים חייב בביעור, נשאלת השאלה מה יקרה כשיקבל אחריות על חמץ של הקדש? **הרמב"ם**¹⁵ לא מזכיר בדבריו חמץ של הקדש – וכנראה שלדעתו אין צריך לבער חמץ של הקדש. ניתן להסביר שההבדל הוא מפני שאצל הגוי האדם מקבל אחריות והחמץ נהיה שלו, אבל אצל הקדש גם אם אדם קיבל אחריות - אין החמץ נהיה שלו.

סיכום

בתורה ישנם שני איסורים שעוסקים בחמץ, "בל יראה" ו"בל ימצא".

¹¹ הלכות חמץ, פרק ד' הלכה ד'

¹² שם

¹³ סימן ד'

¹⁴ בבא מציעא דף פ"ב עמ' ב'

¹⁵ הלכות חמץ ומצה פרק ד' הלכה ד'

ראינו את היחס בין האיסורים, והסקנו שהם איסור אחד ושני
האיסורים משלימים זה את זה. בררנו מהי הבעלות וראינו שרשות
האדם היא בעלותו.
דנו בחמץ אחרים וראינו כמה שיטות מי הם אחרים ומה דין החמץ
שלהם.
דנו מהי רמת הבעלות המחייבת אדם לבער חמץ וראינו מחלוקת
ראשונים בדבר.

הסדר שבסדר

- א. שתי הבנות בדין המשנה
- ב. בירור עניין פתיחת ההגדה
- ג. גוף ההגדה
- ד. עניין ההלל בסיום ההגדה.

עיקר המצווה בליל הסדר היא מגיד. מקורה של המצווה בפסוק:
 "והגדת לבנך ביום ההוא". לכאורה ההגדה נראית ללא סדר והקשר
 בין הקטעים. ואנו במאמר זה ננסה לבאר את הסדר של ההגדה.

שתי הבנות בדין המשנה

המשנה במסכת פסחים¹ אומרת:
 "מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד
 שיגמור כל הפרשה כולה".
 ניתן להבין את המשנה בשתי אפשרויות:
 א. יש דין אחד במשנה ו'ארמי אובד אבי' זהו פירוט הדין. וכך
 יש לקרוא את המשנה 'מתחיל בגנות' שהיא – 'ארמי אובד
 אבי', ומסיים בשבח - עד שיגמור כל הפרשה כולה.
 ב. במשנה יש שני דינים: הראשון – 'מתחיל בגנות ומסיים
 בשבח'. והשני - חוץ מסיפור ההגדה צריך לדרוש את
 פרשת מקרא ביכורים שמתחילה ב"ארמי אובד אבי".
 מהגמרא וודאי נראה כאפשרות השנייה:
 'מאי בגנות? רב אמר מתחילה עובדי עבודת גילולים היו
 אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו'.
 גם מרב וגם משמואל מובן שלא מתחילים מ"ארמי אובד אבי".
 כלומר, "מתחיל בגנות..." ו"ארמי אובד אבי" הם שתי דינים שונים².

בירור עניין פתיחת ההגדה

רבנו חננאל פוסק גם כשיטת רב וגם כשיטת שמואל – "הלכך
 האידנא עבדינן כתרואה".
 כלומר, פתיחת ההגדה מתחילה גם ב"עבדים היינו" וגם ב"מתחילה
 עובדי ע"ז היו אבותינו".
 ונשאלת השאלה: האם לא היה ניתן להכריע במחלוקת ולכן פסקו
 כשתי השיטות או שיש כוונה מיוחדת בשילוב בין שתי השיטות?

¹ דף קט"ז עמ' א'

² אם האפשרות הראשונה היתה נכונה, שאלת הגמרא – "מאי גנות?" לא
 מובנת שהרי ברור שהגנות היא "ארמי אובד אבי".

אלא צריך לומר שיש בהגדה שתי פתיחות שעניינם שונה

<u>פתיחה ראשונה</u>	<u>פתיחה שנייה</u>
ארבע קושיות גשמיות – 'מה נשתנה... שבכל הלילות אנו אוכלים'...	ארבע קושיות רוחניות – 'כנגד ארבעה בנים... מה העדות והחוקים והמשפטים'.
גנות גשמית – "עבדים היינו לפרעה במצרים"	גנות רוחנית – "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו..."
שבח רוחני – "ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל..."	שבח גשמי – 'ברוך שומר הבטחתו... ואחרי כן יצא ברכוש גדול

בין הפתיחות רואים הקבלה מובהקת, וכנראה שיש קשר ביניהם, והשילוב בין העניינים הגשמיים והרוחניים מראה שיש קשר מהותי בין הגשמיות לרוחניות.

גוף ההגדה

לאחר הפתיחות אנחנו מגיעים אל גוף ההגדה בו כלולים החלקים האלו:

א. הסיפור ההיסטורי – דרישת הפסוקים של מקרא ביכורים ("ארמי אובד אבי...") שמספרת את סיפורו ההיסטורי של עם ישראל.

ב. השבח ההיסטורי – שבח לקב"ה על כל אשר גמלנו. ("כמה מעלות טובות...")

ג. הקשר אלינו – ההגדה נראית קצת מנותקת ממנו, ולכן רבן גמליאל אומר לנו את המצוות שאנחנו חייבים לקיים. ("כל שלא אמר...")

ד. שבח סופי – ההודאה שנובעת ממנו לקב"ה ("לפיכך אנחנו חייבים להודות...").

המבנה של גוף ההגדה מחבר בין הסיפור ההיסטורי לביננו. אנחנו לא רק מודים על העבר אלא אנחנו מרגישים שגם בהווה ה' גואל אותנו, ועל כך אנו מודים.

עניין ההלל בסיום ההגדה

בליל הסדר ישנו עניין מיוחד – ההלל שנאמר בו חצי. חצי אחד נאמר בזמן ההגדה – לפני 'שולחן עורך' והחצי השני לאחר 'שולחן עורך'.

ולא מובן איך אפשר לעשות דבר כזה, הרי אסור להפסיק באמצע
ההלל?

נראה שההסבר הוא שגם הדברים שעושים בין חלקי ההלל הם
בעצם חלק מההלל עצמו. כלומר, מהות האכילה עצמה היא חלק
מההלל.

וכמו בסוכות שמפסיקים את ההלל לטובת ארבעת המינים, זה
חלק מההלל, כך גם הסעודה שיש בה בחינה של קורבן פסח היא
חלק מההודאה וההלל לה'.

איסור אכילה בערב פסח

- א. ביאור מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי
- ב. סעודה הנמשכת לתוך השבת
- ג. שיטת רב פפא והסבר הבה"ג
- ד. המחלוקת בהפסקה לדעת הרב סולובייצ'יק

ביאור מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי:

במשנה הראשונה בפרק עשירי שנו¹:

'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך'.

ובגמרא הובאה ברייתא לגבי אכילה בערב שבת:

'לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה

ולמעלה, כדי שיכנס לשבת שהוא תאווה – דברי ר' יהודה,

ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך'.

ורב הונא מסביר בגמרא שמשנתנו נצרכה רק לדעת ר' יוסי.

יוצא שלר' יהודה יש איסור אכילה בין בשבת ובין בערב פסח.

ולר' יוסי מותר לאכול בערבי שבתות, ואילו בערב פסח מודה לר'

יהודה שאסור.

ניתן לומר שר' יהודה ור' יוסי נחלקו בשאלה האם האכילה היא

פגיעה במצוה או שהאכילה היא פגיעה ביום:

ר' יהודה סובר שכאשר האדם נכנס שבע ליום חג, זה פגיעה **ביום**

הקדוש, ולכן אין הבדל בין שבת ליו"ט, ואילו ר' יוסי סובר

שהאכילה פוגעת **במצווה**. ולכן, בפסח – שיש מצוות אכילת מצה,

אסור לאכול ואילו בשבת – מותר כי האכילה לא פוגעת במצוות

הסעודה, משלוש סיבות אפשריות:

א. היא מדרבנן. ב. ניתן לקיים אותה בהמשך השבת. ג. היא דין

בעונג שבת ואם לא מתענג כיוון שכבר אכל- אינו חייב במצווה.

סעודה הנמשכת לתוך השבת:

בהמשך הגמרא מתברר שיש מחלוקת נוספת בין ר' יהודה לר' יוסי:

במקרה שהתחיל בהיתר את הסעודה והמשיך עם השבת - לר' יוסי

יכול להמשיך בסעודתו, ולר' יהודה - מפסיק.

ונשאלת השאלה כיצד לר' יוסי ניתן להמשיך סעודת חול לתוך

שבת?

לאור מה שהסברנו ניתן לומר שלר' יהודה האוכל סעודת חול

בשבת פוגע ביום – ולכן חייב להפסיק, ואילו לר' יוסי כיוון שאין

¹ דף צ"ט עמ' ב'

האכילה פגיעה ביום, שהרי מותר לאכול בשבת לכן איננו צריך להפסיק.
נשים לב ששיטה זו מדויקת בגמ':
הגמ' אומרת שבערב פסח מודה ר' יוסי משום מצה- אם כן לר' יוסי זה ודאי ענין המצה.
ואילו לר' יהודה נאמר על שבת כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה שהדגש שיכנס לשבת.

שיטת רב פפא והסבר הבה"ג:
רב פפא חולק על רב הונא וסובר שמשנתנו מסתדרת גם לר' יהודה, והחידוש לשיטתו הוא ש'בערב פסח אפילו סמוך למנחה נמי אסור'.
כלומר לשיטת ר' יהודה, בפסח סמוך למנחה (תחילת שעה עשירית) לא יאכל, ואילו בשבת רק מן המנחה ומעלה.
לפי זה, מה החילוק בין שבת ליו"ט?
אלא, שהיום הבא נחשב מן המנחה ואילך, ולכן ביו"ט הפגיעה בעצם היום מתחילה מן המנחה, אך בפסח יש גם את עניין המצה וממילא האיסור מתחיל כבר סמוך למנחה.
התוס' בשם הבה"ג אומר שר' יוסי מודה שאין להתחיל בסעודה אלא שאם כבר התחיל באיסור לא מחויב להפסיק. ולכאורה דבר זה סותר את פשט הגמרא, שהרי ר' יוסי אומר 'אוכל והולך עד שתחשך', אלא מסביר הבה"ג שר' יוסי נחלק על ר' יהודה רק באכילת עראי, אך בסעודה ממש גם ר' יוסי אוסר.
לפי זה ר' יוסי אומר שאסור לקבוע סעודה ממש כר' יהודה ורק נחלקו האם אכילת עראי זה משהו אחר.
וצע"ג הרי ר' יוסי מודה שאין מתחילין, ואם כן מדוע אם התחיל לא מפסיק?
אלא שלפי מה שהסברנו ניתן לומר שכיוון שאכילת המצה כבר נפגעה ולא יאכלנה בתאוה, לא אכפת לן אם ימשיך באכילתו. ואילו לר' יהודה תמיד יפסיק מפאת כבוד היום.

המחלוקת בהפסקה לדעת הרב סולובייצ'יק:
הרב סולובייצ'יק בשיעורים לזכר אבא מרי בשיעור קידוש והבדלה העלה שמחלוקתם בעניין הפסקה נבדלת מהמחלוקת לעניין התחלת אכילה.
ובעניין הפסקה הם נחלקו בהבנת קידוש:
• **לר' יהודה** - חבורה שאכלה מבעוד יום וקדש היום צריכה להפסיק, לעקור שולחן, לברך ברכת המזון, לקדש, ליטול שוב ולאכול.

• **לר' יוסי** - גומרים סעודתם ומקדשים.²

ונשאל:

1. מדוע לר' יוסי מותר להמשיך סעודתו הרי קדש היום?
2. מדוע לר' יהודה נצטרך ברכת המזון הרי מספיק שנקדש?
אלא שכיוון שסעודה זו התחילה בחול - גם ר' יהודה וגם ר' יוסי מסכימים שאינה נחשבת סעודת שבת, והחילוק ביניהם הוא שלר' יהודה קידוש על הכוס קובע חלות שם סעודת שבת, וצריך סעודה חדשה כדי להכיל עליה שם סעודת שבת. ואילו לר' יוסי הקידוש עצמו נותן שם אחר לסעודה שכבר אכלו.

² להלכה, פורסים מפה ומקדשים ואין צריך ברכת המזון.

קידוש בשבת

- א. מחלוקות בעניין קידוש
- ב. קידוש בתפר או בשבת
- ג. אופיו של קידוש – אם זכור הוא דין בתפר
- ד. אופיו של קידוש – אם זכור הוא דין בשבת עצמה
- ה. לאן נעלמה השבת?

מחלוקות בעניין קידוש:

יש מספר מחלוקות בעניין קידוש-

- א. מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן מאיזו מילה לומדים את מצוות קידוש:

הרמב"ם לומד מצוות קידוש מהמילה "זכור". בספר

המצוות¹:

'שציונו לקדש את יום השבת ולאמור דברים בכניסתו וביציאתו... זכרהו זכר קדושה והגדלה...' וכן במשנה תורה²: 'זכרהו זכירת שבח וקידוש'. ואילו **הרמב"ן**³ לומד מצוות קידוש מהמילה "לקדשו": 'אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת לקדשו... וכן אמרו במכילתא לקדשו- קדשהו בברכה...'

- ב. האם הבדלה מהתורה-

הרמב"ם סובר שהיא מהתורה 'קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו'...⁴, 'וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו'⁵.

הרמב"ן ורוב הראשונים סוברים שהבדלה היא מדרבנן.

- ג. מה תוקף חיוב נשים בקידוש – לפי אביי- מדרבנן, ולפי רבא- מדאורייתא.

לדעת רבא נשים חייבות בקידוש כיוון שמצוות קידוש, זכור, הוקשה למצוות לא תעשה של שמור, ובמצוות לא תעשה נשים חייבות, ולכן חייבות בקידוש מהתורה. ואביי לא למד את ההיקש של מ"שמור" ל"זכור".

קידוש בתפר או בשבת:

יש לשאול בדין קידוש האם קידוש זו הלכה שעוסקת **בתפר** בין יום חול לשבת, או שקידוש זו הלכה שעוסקת **בשבת עצמה**.

¹ ספר המצוות עשה קנ"ה

² הלכות שבת פרק כ"ט הלכה א'.

³ רמב"ן, שמות פרק כ' פסוק ז'.

⁴ ספר המצוות, שם

⁵ הלכות שבת, שם.

וננסה לענות על שאלה זו על פי המחלוקות אותן הצגנו.

בעניין המילה ממנה לומדים קידוש:

הרמב"ם לומד קידוש מהמילה זכור – בפשטות זוכרים משהו כשלא נמצאים בו, ולכן נראה שדין קידוש מהווה מעין כניסה ליום השבת. הרמב"ם סובר שקידוש זאת הלכה שנאמרה על התפר שבין יום חול לשבת, וממילא גם הבדלה לשיטתו היא מדאורייתא, שהרי קידוש והבדלה על פי זה מהווים את הכניסה והיציאה בין יום חול לשבת.

הרמב"ן לעומתו סובר שקידוש זו הלכה שנאמרה בשבת עצמה ונלמדת ממילת "לקדשו" וממילא אין קשר בין קידוש להבדלה, והבדלה היא מדרבנן.

בעניין חיוב נשים בקידוש:

אב"י סובר שאין היקש בין שמור לזכור, כיוון שלדעתו "זכור" נאמר על התפר בין יום חול לשבת ואילו "שמור" נאמר על שמירת השבת וממילא הם בזמנים שונים ואין היקש.

רבא סובר שיש היקש כיוון ש"זכור" נאמר בשבת וכן "שמור", ויש היקש ביניהם, ולכן נשים חייבות בקידוש מהתורה.

אופיו של קידוש – אם זכור הוא דין בתפר:

אם זכור זו הלכה בתפר בין יום חול לשבת, משמע שהקידוש הוא הבדלה בין יום חול לשבת בכניסתו וביציאתו. וצריך קידוש כיוון ששבתה בשבת אינה ניכרת, שהרי יש בה מלאכות שאסור לעשות, ולכן התורה דורשת לעשות מסגרת לשבת. מצוות **עשה** על מנת **שתהיה מסגרת למצוות הלא תעשה**, והשבתה תהיה ניכרת. דוגמא נוספת לעיקרון דומה – הגמרא בר"ה⁶ מביאה מחלוקת תנאים מהו הדין הנלמד מ"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש" –

רבי ישמעאל לומד מכך תוספת עינוי, ורבי עקיבא לומד חיוב אכילה בתשיעי.

כיצד לומדים ר"י ור"ע הלכות הפוכות מהביטוי "ועניתם"? אלא שהפסוק אומר "כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה" – רבי ישמעאל אומר שמפסיקים לאכול לפני, כדי שנגיע ליום כיפור מעונה. ואילו רבי עקיבא סובר שרק אם האדם חייב לאכול באופן מעשי וכשמגיע היום הוא מפסיק את אכילתו, הרי הוא מעונה בעצם היום, שהפסיק באופן חיובי את אכילתו. ובאותו אופן, יכול להיות שמצוות קידוש על התפר, היא מצווה חיובית שמעניקה מסגרת ללאום, ויוצרים שבתה ניכרת.

⁶ דף ט' עמ' א'

אופיו של קידוש – אם זכור הוא דין בשבת עצמה:

הסברנו מה עניינו של הקידוש אם הוא הלכה בתפר, כעת נשאל מה אופיו של הקידוש **אם זכור זה דין בשבת?** ניתן להציע שתי אפשרויות:

- א. השבת קביעא וקיימא וקביעותה לכאורה אינה תלויה באדם וממילא על ידי הקידוש האדם בא רק **להביע** את קדושת השבת.
- ב. למרות שהשבת קביעא וקיימא האדם על ידי קידוש **מקדש בפועל** את השבת.

האם אדם יכול ליצור שבת?

הגמרא דנה באדם שנמצא במדבר ואינו יודע מתי שבת, ויש התלבטות האם ישמור את היום הראשון שבת, ואח"כ יספור עוד שישה ימים, או שיספור שישה ימים ויקיים שבת ביום השביעי. ובכל אופן האדם במקרה זה מחליט מתי תהיה השבת, אך כמובן אין כאן יצירת שבת ממש, שהרי זה רק זכר לשבת. כותב הרמב"ן⁷ –

"אבל לרבותינו בו עוד ממילת לקדשו שנקדשהו בזיכרון כעניין "וקידשתם את שנת החמישים שנה" שהוא טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש, אף כאן צווה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו" ולכאורה הרמב"ן צריך עיון גדול, שהרי מה הקשר בין שבת ליובל? ביובל מקדשים בית דין וללא קידושם אין יובל, ואילו שבת היא קביעא וקיימא, וגם ללא קידוש היא קבועה??? אלא נראה להציע מהלך שלם ובו נגלה את חיובו המעשי של האדם לקבוע בפועל את השבת:

לאן נעלמה השבת?

לכל מעגלי הזמן יש היכר במציאות. **היום** ניכר בזריחה ובשקיעה (באור ובחושך). **החודש** ניכר בחסרון ומילוי הלבנה **והשנה** ניכרת במיקום השמש. לעומת זאת למעגל **השבוע** אין היכר במציאות והגמרא במסכת שבת מבררת מה דינו של המהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת⁸:

'אמר רב הונא: היה מהלך (בדרך או) במדבר, ואינו יודע אימתי שבת - מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. חייא בר רב אומר: משמר יום אחד ומונה ששה'.

מדוע למעגל זמן כל כך מרכזי – השבוע, אין היכר במציאות? בבריאת העולם השבת היתה גלויה במציאות:

⁷ שמות פרק כ' פס' ז'

⁸ שבת דף ס"ט עמ' ב'

"וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת
 בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: **וַיְבָרֶךְ** אֱלֹהִים אֶת
 יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר
 בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת"⁹.

הברכה והקדושה בשבת בזמן בריאת העולם היו ניכרות במציאות
 וכך גם למעגל השבוע היה היכר.
 בעקבות חטא אדם הראשון שהיה ביום שישי לפני כניסת השבת,
 נעלמה במציאות הברכה והקדושה של השבת וכעת הביטוי שלהם
 רק בהסתר.

המבול החריב את העולם והחזיר אותו לתוהו ובהו וכמו שבבריאת
 העולם היה חושך " ורוח א-לוקים מרחפת **על פני המים** " כך
 התיבה שהיא הגרעין הטהור של העולם " ותלך התיבה **על פני
 המים** ".
 היציאה מן התיבה לאחר המבול מקבילה לתהליך בריאת העולם
 על פי סדר הימים כאשר היום הראשון הוא התוהו ובהו והתיבה על
 פני המים.

ימי הבריאה	תהליך היציאה	הקבלה בבריאה
יום שני	"ויסכרו מעינות תהום וארובות השמים ויכלא הגשם מן השמים"	"ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע"
יום שלישי	"וישובו המים מעל הארץ הלוך ושוב ויחסרו מקצה המים מקצה חמישים ומאת יום"	"יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה"
יום רביעי	"והנה עלה-זית טרף בפיה"	"ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע...ועץ עושה פרי"
יום חמישי	ויסר נח את מכסה התיבה וירא .. "וישלח את היונה...ולא יספה שוב אליו עוד"	"יהי מאורות ברקיע השמים...להאיר על הארץ" "ועוף יעופף על פני רקיע השמים"
יום שישי	ויצא נח ובניו ואשתו...כל החיה...ואתם פרו ורבו"	(דגים לא מתו במבול) "תוצא הארץ בהמה ורמש וחיתו ארץ.. ויברא א-לוקים את האדם..פרו ורבו.."
יום שבת	לכאורה אין מקבילה ליום השבת	"ויברך א-לוקים את יום השביעי ויקדש אותו..."

⁹ בראשית פרק ב'

במבט פשוט אין מקבילה ליום השבת, אך במבט פנימי ניתן להבחין במהלך הא-לוקי. לאחר היציאה מן התיבה מצווה הקב"ה את נח ובניו בעניין הקשת¹⁰:

"וְאֲנִי הֲנִי מְקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זֶרְעְכֶם אֲחִירֵיכֶם:
וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּהֵמָה וּבְכָל חַיַּת
הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ: וְהִקְמַתִּי
אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא יִכָּרֵת כָּל בֶּשֶׂר עוֹד מִמִּי הַמִּבּוּל וְלֹא
יִהְיֶה עוֹד מִבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת **אוֹת**
הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן **בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם** וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר
אִתְּכֶם **לְדֹרֹת עוֹלָם**: אֶת קִשְׁתִּי נֹתַתִּי בְּעָנָן וְהָיְתָה **לְאוֹת**
בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ: וְהָיָה בְּעָנְנִי עָנָן עַל הָאָרֶץ וְנִרְאָתָה
הַקִּשְׁתׁ בְּעָנָן:

וְחִכַּרְתִּי אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל
בֶּשֶׂר וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמִבּוּל לְשַׁחַת כָּל בֶּשֶׂר: וְהָיְתָה
הַקִּשְׁתׁ בְּעָנָן וְרֵאִיתִיהָ לְזִכָּר **בְּרִית עוֹלָם** בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל
נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵל נֹחַ
זֹאת **אוֹת הַבְּרִית** אֲשֶׁר הִקְמַתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל
הָאָרֶץ"

הביטויים בברית הקשת מקבילים באופן מדהים לשבת (בריתי איתכם, אות הברית, ביני ובינכם, לדורות עולם, לאות ברית ביני ובין הארץ, ברית עולם...). אלא שטיב הברית השתנתה במקום ברית של **ברכה וקדושה** של שבת נכרתת ברית של **קיום** בין הקב"ה לנח ובניו. ברית שבה מובטח על ידי הקב"ה שלא יהיה חורבן נוסף וכלייה, אך השבת נעלמה משייכותה לבני נח. על כן מבארת הגמרא במסכת סנהדרין¹¹:
'ואמר ריש לקיש: נכרי ששבת - חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישבתו'.

גוי ששבת חייב מיתה, למרות שמצוות אחרות ודאי רשאי לעשות, כיוון שאם הוא מקיים את השבת יש פגם מהותי בהבנתו את העולם והוא אינו מבין שאין לבני נח שייכות לשבת שנעלמה מן המציאות ולגביו יש רק ברית של קשת כקיום.

במעמד הר סיני בעשרת הדברות מתחדשת השבת כלפי עם ישראל בלבד, אך בשונה מהשבת בבריאה – קדושת השבת נעלמת ותלויה בקידושה על ידי עם ישראל:

¹⁰ בראשית פרק ט'
¹¹ דף נ"ח עמ' ב'

"זכור את יום השבת לקדשו" ¹²

".. על כן צוך ה' א-לוקיך לעשות את יום השבת" ¹³

כך למרות שהשבת היא קבועה וקיימת, לעם ישראל תפקיד מכריע בגילוי ותוספת קדושתה על ידי הקידוש וההתכוננות המיוחדת לכבודה.

ראייה מיוחדת ליכולת הקדושה הישראלית המקדשת את השבת מתגלה בגמרא בירושלמי ¹⁴ במקרה של אדם שאין לו יין: 'נהגין תמן במקום שאין יין שליח ציבור יורד לפני התיבה ואומ' ברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש ישראל ויום השבת'

ההבנה הרגילה שלנו בעניין השבת כאמור שהיא קביעה וקיימת וכלל לא תלויה במעשינו ולכן אנו מברכים בתפילה ובקידוש "מקדש השבת וישראל" – הקב"ה מקדש את השבת ואת ישראל ואנו רק מזכירים את קדושת השבת, בניגוד לימים טובים התלויים בעם ישראל בקידוש החדש ולכן בהם מברכים "מקדש ישראל והזמנים" הקב"ה מקדש את עם ישראל שהם מקדשים את הזמנים. מהירושלמי הזה עולה הבנה מדהימה שיש שתי קדושות שנוצרות בשבת. האחת על ידי התפילה שמבטאת את הקדושה שיצר הקב"ה ולכן בה בדרך כלל מברכים "מקדש השבת" וקדושה הנוצרת על ידי עם ישראל בקידוש וכשאי אפשר לעשות קידוש כשאיין יין, מתגברת מגמת הקדושה הישראלית בתפילה ומברכים מקדש ישראל (שהם מקדשים את) השבת. !!!

מקום נוסף בו ניתן לעמוד על הכח הישראלי ביצירת קדושה בשבת הוא דין תוספת שבת שיהודי מסוגל לומר על יום שעדיין חול שהוא שבת. (אם כי תוקף השבת בתוספת אינו מחייב סקילה אלא רק כאיסור תורה).

יוצא מכל הנ"ל שהשבת נוצרה על ידי הקב"ה כשאר מעגלי הזמן - ניכרת במציאות בברכתה ובקדושתה ונעלמה במציאות אחרי חטא אדם הראשון. לבני נח ביציאתם מהתיבה נכרתה ברית חדשה שהיא ברית של קיום והם אינם שייכים עוד בשבת. בני ישראל במעמד הר סיני מצווים על השבת ובמעשיהם, בקידוש ובהתכוננות לשבת מוסיפים קדושה ישראלית מיוחדת ובכך גורמים לשבת להתגלות גם היא במעגלי הזמן.

¹² שמות פרק כ'

¹³ דברים פרק ה'

¹⁴ פסחים פרק י דף לז טור ג ה"ב

כך מתברר שהאדם הישראלי חושף את קדושת השבת על ידי הקידוש, ובכך הוא מקדש את יום השבת. עד שלעתיד לבוא תהיה השבת שזורה ונגלית כדברי המדרש¹⁵: אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היא

כך תחזור השבת למקומה מששת ימי הבריאה כמבורכת ומקודשת בגלוי.

¹⁵ מדרש תהילים ע"ג

מצוות הסיבה

- א. הצגת הסוגייה
- ב. לא הסב – האם חוזר?
- ג. שתי הבנות למצוות הסיבה
- ד. בירור שיטת התוספות
- ה. מעמד תקנת ההסיבה

הסיבה בזמננו

הצגת הסוגייה

שנו במשנה¹: 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב'.
ובגמרא²:

'אתמר מצה צריכה הסבה, מרור אין צריך הסיבה. יין -
אתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואתמר משמיה
דרב נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי... השתא דאתמר
הכי ואתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה'.
הגמרא אומרת שמצה צריכה הסבה ומרור לא, ובעניין יין יש
התלבטות בדברי רב נחמן האם להסב או לא. הגמרא מסבירה
שההתלבטות היא באילו כוסות יש להסב (שתיים ראשונות או
שתיים אחרונות), ומכיוון שאין הכרעה הגמרא אומרת שצריך להסב
בארבע הכוסות.

לא הסב – האם חוזר?

במקרה שחייב להסב ולא הסב, האם צריך לחזור או לא?
כתב הרא"ש³:

'ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון ובכזית של אפיקומן ואם
אכל בלא הסיבה לא יצא... וכן בכוס ראשון ושני אם לא
שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה. אבל בכוס שלישי
ורביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו
איכא למימר כיוון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא
ממניין הכוסות היה, ומה ששותה עכשיו הוא כוס של
חובה'.

הרא"ש סובר שאם לא הסב צריך לחזור על המצווה ולהסב, חוץ
מכוס שלישי ורביעי שמסתפק בדבר מצד טכני. (בראשון ושני אין

¹ דף צ"ט עמ' ב'.

² קח.

³ פרק עשירי סימן כ'.

התלבטות כיוון שאנשים רגילים לשתות לפני הסעודה ולא נראה
כמוסיף על הכוסות)
הרמב"ם בהלכותיו כתב⁴:

'ואימתי צריך הסיבה? בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית
כוסות אלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה
משובח, **ואם לאו אינו צריך**.'
ישנן שתי דרכים להבין את המילים "ואם לאו אינו צריך":
א. מילים אלו מתייחסות רק למשפט הקודם, לגבי המוסיף
הסיבה על שאר דברים ולא על מצה ויין. ולפי זה על מצה
ויין יכול להיות שכן יצטרך לחזור.
ב. מילים אלו מתייחסות גם למצה ויין. ולפי זה לא צריך
לחזור ולהסב על מצה ויין אם שכח להסב.
הרבה אחרונים מכריעים כמו הדרך השנייה שהצענו – שעל יין
ומצה לא צריך לחזור.
לפי זה יש מחלוקת בין הרא"ש לרמב"ם – לפי הרא"ש צריך לחזור,
ולפי הרמב"ם אין צריך לחזור.

שתי הבנות למצוות הסיבה:

הגר"ח⁵ על הש"ס מציע שניתן לתלות את המחלוקת בשאלה מהי
הגדרת מצוות הסיבה. יש שתי אפשרויות להבין את מצוות הסיבה:
א. מצוות הסיבה הינה **חלק בלתי נפרד** בתוך מצוות
האכילה, שבלעדיה המצווה אינה נעשית כראוי. כך נראית
דעת הרא"ש ולכן הוא אומר שיש לחזור – כיוון שאם לא
הסב – לא יצא ידי חובת **אכילת** המצה.
ב. מצוות הסיבה היא **מצווה עצמאית** ובלתי תלויה
במצוות האכילה, ולכן כשעשה את המצווה ללא ההסיבה,
בכל זאת יצאת ידי חובת האכילה. כך נראית דעת
הרמב"ם⁶ ולכן אומר שלא צריך לחזור כיוון שיצאת ידי
חובת האכילה.

אפשר להבחין בחילוק זה בלשון הגרסאות השונות: הגמרא גורסת
'מצה **צריך** הסיבה' ואילו הרא"ש גורס 'מצה **צריכה** הסיבה'.
כשכתוב לשון 'צריך' לומדים שחיוב ההסיבה הוא על ה'גברא' -
הוא צריך, והמצווה היא נפרדת ממצוות אכילת המצה.

⁴ הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ח'

⁵ ר' חיים מברסק

⁶ הוכחה נוספת שלפי הרמב"ם הסיבה היא מצווה נפרדת: הרמב"ם מפרט
את מצוות הסיבה רק אחרי מצוות ארבע כוסות ומצה.

ואילו מלשון 'צריכה' רואים שהחיוב הוא מצד ה'חפצא' – **המצה צריכה**. כלומר, חלק מהגדרת מצוות אכילת המצה היא בהסיבה. חזו אכן שיטת הרא"ש.

מהחילוק שהצענו עולות כמה נפקא מינות:

א. האם אפשר להסב בהגדה?

לפי הרמב"ם שאומר שמצוות ההסיבה היא מצווה עצמאית אין כל בעיה להסב בהגדה – ההסיבה נוספת למצווה קיימת (ההגדה) שעליה מכילים את מצוות ההסיבה. ואילו לפי הרא"ש שאומר שההסיבה הינה אופי וחלק מהותי ממצוות האכילה, אי אפשר להסב בהגדה. שהרי אין כל קשר בין מצוות ההגדה להסבה.

ב. האם מותר לאכול מרור בהסיבה?

בית יוסף⁷: 'מרור אין צריך הסיבה ופירש רש"י מפני שהוא זכר לעבדות ונראה לי שאם רצה לאוכלו בהסיבה רשאי'. הבית יוסף סובר כמו הרמב"ם – הסיבה היא מצווה עצמאית שאינה סותרת מצווה אחרת, ומכיוון שכך, אין בעיה להכילה על המרור. הלבוש⁸: 'הסיבה היא זכר לחירות ומרור זכר לעבדות והיאך יתחברו שניהם והם הפכים?' לפי דעתו אסור להסב במרור, ונראה שהוא סובר כמו הרא"ש – הסיבה היא חלק מהותי ממצוות האכילה, ולא יכול להיות שבתוך אותה מצווה יהיו ניגודים – מצד אחד הסיבה זכר לחירות ומצד שני מרור זכר לעבדות – שתי "מטרות" שסותרות זו את זו.

בירור שיטת התוספות

התוספות לכאורה אינו מתייחס בפירוש לסוגיה האם צריך לחזור או לא, אך ננסה להסיק מדבריו את דעתו בעניין. נראה ששיטת התוספות היא, שבהגדרת ההסיבה יש הבדל בין מצה ליין: **במצה** – ההסיבה היא חלק מהותי ואופי מהגדרת מצוות אכילת המצה, ואילו **ביין** – ההסיבה היא מצווה עצמאית שאנו מכילים על מצוות ארבע כוסות.

נביא כמה מקורות לשיטה זו:

⁷ אורח חיים סימן תע"ה
⁸ אורח חיים סימן תע"ה

- א. התוספות⁹ מתלבט בעניין יין האם מי שלא הסב צריך לחזור, אך בעניין מצה הוא אינו מתלבט - כיוון שברור לו שבמצה ודאי צריך לחזור¹⁰.
- ב. בהמשך הגמרא יש דיון בדין השמש שאכל כזית¹¹ ואומרים בגמ' שאם לא הסב במצה לא יצא. ורואים שהגמרא מתייחסת להסיבה כחלק בלתי נפרד ממצוות אכילת מצה. אך דין יין לא מופיע שם, ולכן נראה מגמ' זו שביין זה לא כך, אלא ביין ההסיבה היא מצווה עצמאית ונפרדת מהמצווה¹².
- ג. התוספות¹³ אומר שמצה קשורה מהותית להסיבה מכיוון שחלק מהגדרת מצה היא הנהגת חירות - כמו הסיבה. ומדבריו נראה שאכן הסיבה היא חלק מהותי ממצוות אכילת המצה שלא כמו ביין.
- ד. בגמרא מובאות שתי שמועות בשם רב נחמן: שמועה אחת הסוברת שלא צריך הסיבה ביין **כלל** והשנייה בדיוק להיפך - שחייבים הסיבה. ומסבירים בגמ' שהמחלוקת בין השמועות היא באילו כוסות יש להסב, ואין מחלוקת קיצונית כפי שנראה בתחילה. אם כן מדוע שהוא אמינא מוצגת המחלוקת כקיצונית כל כך?
- אלא כנראה שהגמ' הבינה שמצוות הסיבה אינה תלויה במצוות היין אלא מצורפת אליה, ואז אפשר לחלוק כמה היא קשורה למצווה אם בכלל. שלא כמו מצה שעליה אין מחלוקת כלל כיוון שברור שההסיבה תלויה במצה.
- ה. ביין הזמן שמסיבים הוא השלב שעוברים בו מעבדות לחירות, כי רק אז קיים קשר בין ההסיבה שהיא הנהגת חירות לבין היין, ורק אז יש מקום להכיל את מצוות ההסיבה על דבר אחר. זאת בניגוד למצה שתלויה במהותה בחירות תמיד.

⁹ דף ק"ח עמ' א' ד"ה כולו

¹⁰ ראוי להעיר שהתוספות לכאורה אינו מכריע בהתלבטותו האם צריך לחזור ולהסב ביין, אך סביר להניח שהוא היה מכריע כמו הרמב"ם שלא צריך לחזור, כיוון שהרי ידי חובת יין יצא וההסיבה היא מצווה בפני עצמה.

¹¹ דף ק"ח עמ' א'

¹² אמרנו שלפי הרמב"ם לא צריך לחזור אם שכח להסב. ולכאורה זה סותר את דברי הגמרא שהשמש שאכל כזית ולא הסב **לא יצא** ידי חובה. ויכול להיות שהרמב"ם החליט שלא לפסוק כך.

¹³ דף ק"ח עמ' א' ד"ה מאי דהוה הוה

מעמד תקנת ההסיבה

לאור הדברים שראינו עד כה יש לשאול שאלה חשובה:
הרי לכולי עלמא מצוות הסיבה היא מצווה דרבנן. ואם כן איך יכלו
חכמים להכניס אותה לתוך הגדרה של מצווה מדאורייתא ולהפוך
אותה לחלק ממנה? כיצד ניתן לומר שאי עשייה של מצווה דרבנן
תגרום לאפשרות שאדם לא יצא ידי חובת מצוה דאורייתא?
התשובה טמונה בדברי התוספות, שאומר שמצה היא זכר לחירות
ולכן צריכה להיאכל בצורת חירות. כלומר, **מדאורייתא** צריך
להראות חירות במצה ובאו חכמים ותיקנו שהבעת החירות תעשה
על ידי הסיבה, ולכן היא אכן יכולה להיות חלק ממנה. וא"כ, חכמים
לא תיקנו מצווה חדשה ומנותקת, אלא עצם עניין הנהגת החירות
כבר קיים מדאורייתא, וחכמים רק הורו לנו לקיים זאת על ידי
ההסיבה.

הסיבה בזמננו

כיום, מתעוררת שאלה הלכתית:
האם בזמננו נוהגת מצוות הסיבה, או שמא מכיוון שכיום אין דרך
חירות בהסיבה, אין צריך להסב?
הבית יוסף¹⁴ כותב בשם אבי העזרי¹⁵ ש'בזמן הזה שאין רגילות
בארצנו להסב יושב כדרכו...'. וכן כתבו הפוסקים בשם הראב"ה.
אך לבסוף פסק הבית יוסף שמכיוון שהראב"ה הוא דעת יחיד
למעשה גם בזמננו יש להסב.
וכן כתב בשולחן ערוך¹⁶:
'ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות'.

¹⁴ אורח חיים סימן תע"ב

¹⁵ סימן תקכ"ה עמ' 154

¹⁶ סימן תע"ב סעיף ב'

חייב נשים במצוות

- א. רקע לסוגיה
- ב. החילוק בהבנת "אף הן היו"
- ג. חיוב נשים במצה
- ד. החיוב בהלל
- ה. שיטת הגרי"ד
- ו. לחיות את הנס

רקע לסוגיה

בשלושה מקומות בש"ס רבי יהושע בן לוי אומר על מצווה מסוימת שנשים חייבות מצד ש"אף הן היו באותו הנס":

- א. ארבע כוסות בפסח – 'נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס'¹.
- ב. קריאת מגילה בפורים – 'נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס'².
- ג. הדלקת נר חנוכה – 'נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס'³.

רש"י מפרש בפסח ובנר חנוכה ש'אף הן היו באותו הנס' משמע - על ידם נעשה הנס. ובפורים הוא מפרש ש'אף הן היו באותו הנס' משמע אף הן היו באותה הסכנה, בתוך הגזירה של "להשמיד להרוג ולאבד"⁴.

על פירוש רש"י עולות שתי שאלות:

- א. מדוע בכלל לחלק בטעמים, ולא לומר שבכל המקומות יש אותו טעם.
 - ב. גם אם נחלק בטעמים נראה שיש לחלק הפוך, שהרי דווקא בפורים אסתר הייתה מאוד דומיננטית - היא עשתה את כל העבודה, לעומת חנוכה ופסח שם מעשה הנשים לא היה עיקר הנס: בחנוכה - יהודית רק הרגה הגמון וכל הנס נעשה ע"י המכבים, ובפסח - הנשים רק המשיכו ללדת, והניסים הגדולים נעשו ע"י משה ואהרן.
- אפשר להציע שהחילוק הוא כזה: בחנוכה ובפסח, הנשים עמדו ממש מול הגזירה! במצרים פרעה גזר להרוג את הילדים - והם ביטלו את הגזרה והולידו ילדים. ובחנוכה הטפסר בעל את כל

¹ פסחים דף ק"ח עמ' א'

² מגילה דף ד' עמ' א'

³ שבת כ"ג עמ' א'

⁴ אסתר פרק ח' פס' יא'

הבתולות הנשואות, ויהודית הרגה אותו וביטלה את הגזרה.
לעומתם, בפורים אסתר רק נתנה אפשרות ליהודים "להיקהל
ולעמוד על נפשם" ובפועל הם עשו זאת.

החילוק בהבנת 'אף הם היו'

בפסחים רש"י ורשב"ם מפרשים ש"אף הן היו באותו הנס" משמע
שהן היו עיקר הנס והנס נעשה על ידם, תוספות מסביר שם ש'אף
הן היו באותו הנס' הכוונה באותה הסכנה⁵. לכאורה שיטת רש"י
ורשב"ם נראית יותר הגיונית מסיבת החיוב, שהרי הרבה יותר
הגיוני לחייב נשים אם הן עשו את הנס, אך התוספות מסתדר
הרבה יותר מהם עם לשון הדברים - "אף הן היו באותו הנס" אף -
לשון טפלות. והתוס' מביאים ראייה נוספת לפירושם מגרסת
הירושלמי⁶: 'שאף הן היו באותו ספק (=סכנה)'.
הקושיה שמיד מתעוררת על תוספות היא מדוע בשאר המקומות
שהן היו באותה סכנה (סוכה למשל) - הן פטורות? תוספות מקשה
על עצמו את השאלה הזו, ומתיר - שהחילוק הוא בין דאורייתא
לדרבנן. כלומר, הכלל 'כל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים
פטורות', קיים רק במצוות דאורייתא, ומכיוון ששלושת המצוות
בסוגייתנו הן מדרבנן, חכמים יכולים לחייב בהם נשים, אך במצוות
דאורייתא - כמו סוכה, חכמים לא יכולים לחייב נשים.
אך ישנה תשובה מהותית יותר: יש הבדל יסודי בין מצוות דאורייתא
למצוות דרבנן - במצוות דאורייתא הדגש הוא על החפץ⁷ ('חפצא')
ובמצוות דרבנן הדגש הוא על האדם ('גברא'). ושלשת הדינים שלנו
הם מדרבנן והדגש בהן הוא האדם, ולכן משנה אם הנשים היו
באותו הנס או לא וניתן לחייבן בשל כך, אך במצוות סוכה שהיא
דאורייתא הדגש הוא לא על הגברא ולכן לא משנה אם הנשים היו
באותו הנס או לא.

חיוב נשים במצה

מהפסוק "כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות"⁸
למדים שכל מי שמצווה באיסור אכילת חמץ (גם נשים) חייב גם
באכילת מצה. תוספות במגילה⁹ שואל מדוע לומדים דין זה מהיקש
ולא מהסיבה שאף הן היו באותו הנס, ועונה, שההיקש בא כדי
לחייבן מדאורייתא.

⁵ ככה הוא מפרש בכל שלושת המקומות

⁶ מגילה פרק ב' הלכה ה'

⁷ במצוות סוכה, הסוכה היא העיקר ובה צריך שישב האדם. ואילו בחנוכה
למשל האדם המדליק הוא העיקר ולא הנר הדולק.

⁸ שמות פרק יב' פס' כ'

⁹ דף ד' עמ' ב'

לכאורה התוספות יכלו לענות כפי שענו בתוס' כאן שמצה זה דאורייתא ולכן הכלל לא קיים, ומכיוון שלא ענו כך יוצא שלדעת התוספות במגילה אפילו במצוות דאורייתא אפשר לחייבן עם כלל זה, ועל זה אפשר להקשות מדוע לדעת התוספות במגילה, נשים לא חייבות בסוכה מדרבנן.
יוצא שהתוס' במגילה והתוס' בפסחים חלוקים האם הכלל 'אף הן היו באותו הנס' קיים גם בדאורייתא¹⁰.

הדין בהלל

שנו במשנה בסוכה¹¹:

'מי שהיה עבד או קטן או אישה מקרין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרים, ותבוא לו מאירה (=קללה)'.
התוספות על הגמרא שם¹² מחלק בין שני סוגי הלל: הלל של עצרת וסוכות – שנחשב כמצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות מקריאתו, לעומת הלל של פסח ש'על הנס בא' ומכיון ש'אף הן היו באותו הנס', נשים מחויבות באמירתו¹³.

לעומתו, הרמב"ם לא מחלק בין סוגי ההלל, ואומר שתמיד תבוא לו מארה, כי חיוב אישה בהלל של פסח הוא חיוב 'דרבנן כפול': א. ההלל עצמו הוא מדרבנן. ב. האישה פטורה מצד עצמה, וכל החובה שלה זה רק מדרבנן (אף הן היו באותו הנס), לעומת האיש, שחייב רק דרבנן אחד (ההלל עצמו), ו'לא אתו תרי דרבנן ומפיק לה חד דרבנן', ולכן תבוא לו מארה.
מזה שהרמב"ם מביא סיבה שונה לכך שגם בהלל של פסח תבוא לו מארה, אנו רואים שגם הוא סובר שהלל של פסח שונה – אמנם 'תרי דרבנן', אך יש חיוב לנשים, לעומת עצרת וסוכות, שם נשים פטורות.

שיטת הגרי"ד

ר' יהושע בן לוי מחדש בשלוש מצוות שנשים חייבות מכיוון שהיו באותו הנס. בפשטות, נראה שכלל זה קיים רק במצוות אלו. בתוספות במגילה ראינו שיש חיוב בעוד מקומות, ושלוש המצוות הללו הן רק דוגמא, וישנם עוד מקומות שנשים חייבות מסיבה זו.

¹⁰ יש להעיר שאין קושיה מתוס' לתוס' אחר במסכתות שונות

¹¹ סוכה דף ל"ח עמ' א'

¹² ד"ה 'מי'

¹³ התוס' מבאר שמתוך שנשים חייבות בארבע כוסות, הן חייבות גם בהלל כי 'מסתמא לא תיקנו ארבע כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה'.

אך הגרי"ד נצמד לדברי ר' יהושע בן לוי ומפרש שכלל זה קיים רק במצוות שהזכרו כי מצוות אחרות הן רק זכר לנס, אך בשלושת המצוות הללו המצווה היא **פרסום הנס**, והיא כביכול הנס בעצמו. הוכחה לשיטתו: בחנוכה ופורים מברכים 'שעשה ניסים', ובפסח¹⁴, ארבע כוסות הן פרסומי ניסא¹⁵. לפי שיטה זו, חידוש ריב"ל הוא אופי המצווה - מצוות אלו הן **פרסום הנס בעצמן**, ולעומתן, סוכה ומצה הן רק **זכר**. במצוות שהנס הוא הגדרת המצווה, ממילא אם הן היו באותו הנס הן חייבות.

לחיות את הנס

התורה רוצה שתיזכר ותתקדם, שתיזכר בסוכה שהייתה לך, תשבח ותמשיך. אך חכמים שאוהבים כ"כ את הקב"ה רוצים **שתחוה** את הנס, שתחיה אותו שתחוש אותו, ולכן במצוות כאלו אנו צריכים את הנשים - כי אם הם היו באותו הנס (ק"ו עשו אותו) אנו צריכים אותן כדי לחזור אליו ולחיות אותו, כי בלעדיהן הנס חסר, כי מצוות אלו משחזרות את הנס, וצריך נשים בשביל הכלל ולא בשביל הפרט!

אך ישנו פירוש אחר: בגלל שחכמים רוצים שנחיה את הנס, והנס עצמו הוא פרסומי ניסא, הם **מתקנים** שגם נשים צריכות לפרסם את הנס, ולכן נשים חייבות מצד עצמן, כי ראוי שישחזרו את הנס שהיו חלק ממנו או שנעשה על ידם.

¹⁴ בסידור רב עמרם גאון כתוב שלא מברכים על הניסים בפסח בגלל שיש ברכת גאולה.
¹⁵ פסחים דף קי"ב עמ' א'

כוס חמישית

- א. ארבע כוסות במשנה ובירושלמי
- ב. הברייתא בגמרא וגרסת הרי"ף
- ג. היחס בין הברייתא למשנה ושיטות הראשונים להלכה
- ד. מים ויין- גילוי והסתר
- ה. המשמעות הפנימית של ארבע כוסות והכוס החמישית
- ו. אור פנימי ואור מקיף

ארבע כוסות במשנה ובירושלמי

שנו במשנה בפסחים¹: 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין'. מהמשנה משמע שישנן רק ארבע כוסות, שבמבט פשוט הן נתקנו כנגד ארבע המצוות שבליל הסדר- קידוש, הגדה, ברכת המזון והלל. בהמשך המשנה נקבע שאף עני שכל פרנסתו מהצדקה והתמחוי חייב בארבע כוסות, על אף שארבע כוסות הן דרבנן, והסיבה לכך היא כנראה מכיוון שהן מחלקות את הסדר כסדרו, ולכן כל אחד חייב בהן.

במשניות בהמשך הפרק² מזכרות ארבע כוסות:

'מזגו לו כוס ראשון...מברך על היין',

'כוס שני וכאן הבן שואל',

'כוס שלישי מברך על מזונו,

רביעי- גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר'.

המשניות מזכירות אך ורק ארבע כוסות. וכן משמע מהירושלמי³ שאומר: "מניין לארבע כוסות...". ומשמע מהדברים שיש מבנה שלם ואחיד לארבע כוסות⁴.

הברייתא בגמרא וגרסת הרי"ף

בגמרא⁵ מובאת ברייתא:

'רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי רבי

טרפון'.

¹ דף צ"ט עמ' ב'

² דף קי"ד עמ' א', קט"ז עמ' א', קי"ז עמ' ב'

³ פרק ב' הלכה א'.

⁴ הירושלמי מביא 4 סיבות והקבלות לארבע כוסות: א. ארבע לשונות גאולה. ב. ארבע כוסות פרעה. ג. ארבע מלכויות. ד. ארבע כוסות פורענות שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם. בארבעתן מתבטאת העובדה שכל שמתגברת עוצמת הרוע- כך מתקרבת הגאולה!

⁵ דף קי"ח עמ' ב'

מברייתא זו מתעוררת שאלה, מדוע צריך לומר על כוס רביעית גם הלל וגם הלל הגדול - כנזכר בברייתא, ואיך זה מסתדר עם מה שנאמר במשנה - 'ברכת השיר'?

בגרסת הרי"ף⁶ לברייתא שבגמ' מופיע דבר חדש:

'ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון, וי"א: "ה' רועי לא אחסר".'

לפי הרי"ף לכל הדעות בברייתא יש דבר חדש שלא הזכיר במשנה והוא - **כוס חמישית**.

היחס בין הברייתא למשנה ושיטות הראשונים להלכה
בהבנת היחס בין הברייתא (בגרסת הרי"ף) למשנה ישנן שתי אפשרויות:

1. ישנה מחלוקת בין הברייתא למשנה.
 2. אין מחלוקת, והסיבה שהמשנה לא הזכירה את כוס חמישית היא כיוון שכוס חמישית היא מסוג שונה שעליו לא דובר במשנה.
- שתי שיטות הסבר אלו מופיעות בראשונים:
- בעל המאור**⁷ אומר:
- 'אנן לא חזינו האי מנהגא בהלל הגדול, דאליבא דר"ט הוא דאית ליה כוס חמישית. וקי"ל כתנא דידן דלית ליה אלא ד' כוסות. ואם רצה להוסיף כוס חמישית ולעשות כר"ט אין אנו מונעין אותו, ואומר עליו מה שירצה... ואם בא לשתותו בלא כלום - אין בנו כוח למחות בידו.'
- בעל המאור נוקט בפירושו כאפשרות הראשונה, שישנה מחלוקת בין הברייתא למשנה⁸. ואמנם הוא פוסק כמנה, אך הוא מוסיף שאם רצה לעשות כוס חמישית - יכול לעשות זאת. אפשר להבין את בעל המאור בשתי אפשרויות שונות:
- א. אין עניין בכוס חמישית וכמו ש'אם רצה לשתות כוסות הרבה' - יכול⁹, כך גם כוס זו.
- ב. יש עניין לשתות כוס חמישית. והוא מוסיף ומציין שאין בכך בעיה.
- הרי"ף**¹⁰ מקשה על בעל המאור שלוש קושיות:
- א. אילו באמת הייתה הברייתא חולקת על המשנה היה על הגמרא לשאול מי התנא ששונה את המשנה, והגמ' אינה שואלת!

⁶ דף כ"ו עמ' א' - כ"ו עמ' ב' בדפי הרי"ף

⁷ שם

⁸ וברור שהיתה לפניו הברייתא בגרסת הרי"ף

⁹ כך אומר בעל המאור בהמשך דבריו.

¹⁰ שם

ב. אילו הייתה מחלוקת בין הברייתא למשנה שהמשנה אמרה "לא יפחתו לו מארבע כוסות", היא הייתה צריכה להוסיף "ר"ט אומר חמש". והרי היא אינה עושה כן!
ג. מכך שהגמרא דנה בדברי רבי טרפון משמע שהוא נפסק להלכה, והרי בכל הגמרא מדובר על ארבע כוסות ולא על חמש!

לפיכך מסיק הר"ן ואומר כאפשרות השנייה, שאין מחלוקת בין המשנה לברייתא: המשנה דיברה על כוסות החובה וכוס חמישית היא רשות או מצווה מן המובחר¹¹. ואם שותה אותה יאמר הלל הגדול. מוסיף הר"ן ואומר 'וכך מטיין דברי הרמב"ם ז"ל".

הרמב"ם¹² אומר:

'...ואינו טועם אח"כ כלום כל הלילה חוץ מן המים, ויש לו למזוג כוס חמישית... וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות'.

לכאורה דבריו הם כמו דברי הר"ן, אך יש הבדל ביניהם: הר"ן דיבר על שתיית כוס חמישית והרמב"ם דיבר על "למזוג כוס חמישית" ולא כתב שיש לשתותה. ולכן נראה שמה שאמר הר"ן "וכך מטיין דברי הרמב"ם" הוא רק על כך שכוס חמישית שונה משאר הכוסות.

מים ויין- גילוי והסתר

בעולם, לכל דבר גשמי ישנה משמעות רוחנית. כל דבר בעולם הוא משל של נמשל עליון יותר, שהוא עצמו משל לנמשל גבוה עוד יותר. בניגוד למשלי הגויים, בהם אין קשר אמיתי בין המשל לנמשל, ביהדות גם המשל הוא אמיתי לחלוטין¹³.

שני המשקאות המצויים בעולם הם **המים והיין**, ולכל אחד משמעות מיוחדת:

המים מבטאים את **התגלות השכינה** - "ורוח א-לוהים מרחפת על פני המים"¹⁴, בשל כך הקב"ה משרה שכינתו על הר סיני, מקום מים רבים, ולכן מירושלים יצאו לעתיד לבוא מים חיים שיגלו את השכינה בעולם¹⁵. המים מגיעים מהשמים כמו שהם, ולכן הם נקראים חיים, ומשמים להיטהרות. המושגים 'עץ חיים', 'תורת

¹¹ הרב גורן (תורת השבת והמועד עמ' 145-154) מסביר שמשמעות "מצווה מן המובחר" היא שכוס חמישית היא כנגד לשון חמישית של גאולה "והבאתי" שקיומה לעתיד לבוא, ולכן כיום כשנתקיים "והבאתי" חובה לשתות כוס חמישית.

¹² פ"ח ה"י מהלכות חמץ ומצה.

¹³ לדוגמא: אדם וחווה נולדו מחוברים, והקב"ה ניסר אותם ואמר להם לחזר (לשון חזרה) אחד אחרי השני. בעומק זהו עם ישראל שמנוסר מהקב"ה ותפקידו הוא לחזר אחרי.

¹⁴ בראשית פרק א' פס' ב'

¹⁵ יחזקאל פרק מ"ז, זכריה פרק י"ד

חיים', ו'אלוקים חיים' הם מושגים רוחניים שמבטאים חיים, לעומתם, המים הם דבר גשמי שמבטא חיים. הגימטריה של יין זה **סוד**, ואין זה מקרי. כאשר אדם סוחט ענבים התוצאה היא מיץ ענבים, ועל מנת להפוך אותו ליין הוא צריך לתת לו לתסוס, להחמיץ ולהתקלקל. בכדי להבין שקלקול יכול להביא לעילוי צריך להיות בעל סוד¹⁶. בכל מקום בתורה בו מסופר על יין, ישנה השגחה נסתרת, כמו שמתבטא היטב בסיפור לוט ממנו יוצא הנמשיח. בפורים חייב האדם לשתות יין לכאורה כדי להרגיש את המצב העכור בו היו העם, אך דווקא אז מתגלה בו הדעת העליונה והוא מתעלה. בשל כך גם מנסכים כל השנה על המזבח יין, כי ההשגחה היא נסתרת, ובסוכות, בו נידונים על המים, שמבטאים גם את ההתגלות האלוהית, מנסכים גם מים.

המשמעות הפנימית של ארבע כוסות והכוס החמישית
 בפסח חוגגים לכאורה גאולה גלויה, ואין מקום ליין. אך האמת היא שכל כוס מבטאת בעומק את אחת מארבע הגלויות שיבואו עלינו בעתיד, ואת קיבוצנו מארבע כנפות הארץ לארצנו. המהר"ל¹⁷ מסביר שיש דמיון בין הגלות והגאולה, ההבדל היחיד בין השורש של שתי המילים הוא האותיות ה' ו-א'. האות ה"א מסומנת כך ::, והאות אל"ף היא הנקודה שבמרכזה, היא זו שמרכזת את כל הגלויות, וכך גם בציצית, ישנן ארבע כנפות שצריכות להיזכר בנו, הנקודה שבמרכזן. כל כוס מארבע הכוסות מבטאת גלות שמקרבת אותנו יותר לגאולה השלימה, והכוס החמישית, הנקודה החמישית, ה'והבאתי', מבטאת באופן העוצמתי ביותר את הפיכת הקלקול לגאולה המוחלטת, והיא המאחדת את כל הגלויות למערכת אחת מרוכזת, לייחוד העליון. לכן היא כוסו של אליהו, מתרץ הקושיות, שיתרץ ויסביר איך כל הגלויות מובילות לגאולה.

אור פנימי ואור מקיף
 באדם קיימים חמישה איברים רוחניים: נר"נ ח"י- נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. הנר"נ הם אורות פנימיים, וח"י הן אורות מקיפים. האורות הפנימיים הם דברים המוכלים בתוך האדם, השגות רוחניות שבתוך כליו. האורות המקיפים הם חיצוניים לאדם, הם

¹⁶ הנצרות, לא הצליחה להבין איך עם ישראל אחרי כל נפילותיו יכול להתעלות ולפרוח.
¹⁷

אינם ברי השגה¹⁸. האדם ככל שהוא מרחיב את דעתו, הוא הופך אורות מקיפים לפנימיים ומתרחב. המל"ך, המוח הלב והכבד הם כנגד נר"נ, שאלו האורות שבהם האדם שולט, והח"י מחיים אותו מבחוץ.

הכוס הרביעית היא בחינת הקידושין, 'ולקחתי', הבעל הוא הנותן לאישה, נותן לה כסף, מחיה חרע, והוא האור המקיף והמחייה שלה. הכוס החמישית היא כנגד הנישואין, 'והבאתי', האדם כונס את האישה לביתו, והם כבר לא רק נותן ומקבלת, אלא הם ממש אחד.

הכוס החמישית מגלה את ההתאחדות עם הקב"ה וקיבוץ כל הגלויות לגאולה שלימה ול'יחידה' אחת¹⁹.

¹⁸ לכן עם ישראל הקיפו את יריחו 7 פעמים, ובעצם הכניסו בה אורות מקיפים שבכליה היא לא יכלה להכיל וחומותיה התמוטטו. כך גם מקיפה הכלה את החתן, והוא עונד על אצבעה טבעת מקיפה.

¹⁹ כך גם אליהו, שם שמבטא את התאחדות שם אלוקים ושם הויה, הוא בעליה של הכוס.

בת קול

- א. אין משגיחין בבית קול
- ב. סמכות הפסיקה
- ג. מעמד בת קול בסוגיות הש"ס
- ד. צורך בת קול
- ה. משמעות השם בת קול
- ו. סיכום

אין משגיחין בבית קול:

הגמרא בפסחים¹ מביאה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בעניין סדר הברכות בקידוש, ומכריעה כדברי בית הלל. ועל פסיקה זו דנה הגמרא:

'והלכה כדברי בית הלל – פשיטא! דהא נפיק בת קול! איבעית אימא קודם בת קול, ואיבעית אימא לאחר בת קול, ורבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבית קול'. לגמרא בשאלתה פשוט שהלכה אמורה להיות כבית הלל שהרי יצאה בת קול ואמרה שהלכה כב"ה². ומתמצים בגמרא שני תירוצים:

- א. הפסיקה שנאמרה כאן היתה לפני שיצאה בת קול.
 - ב. הגמרא היא כשיטת ר' יהושע, שסובר שאין משגיחין בבית קול, ולכן יש חידוש לומר שהלכה כדברי בית הלל. את התירוץ השני ניתן להבין בשני אופנים:
 - א. לבית קול אין שום סמכות להשפיע על פסיקת ההלכה בארץ, פסיקת ההלכה נתונה להכרעת החכמים בלבד.
 - ב. בת קול היא דבר שאינו משפיע כלל, ולא רק בפסיקת ההלכה.
- בהרבה מקומות בש"ס³ ראינו שבת קול מופיעה בארץ, ומעבירה מסרים, ובשום מקום לא מחזר שרבי יהושע מסרב לקבל את דבריה. לכן, הגיוני יותר לומר, שפשט דברי ר' יהושע, הם כאפשרות הראשונה שהצענו, שבת קול לא תשפיע על פסיקת ההלכה, אבל בכל דבר אחר היא תתקבל.

סמכות פסיקת ההלכה:

¹ דף קי"ד עמ' א'
² עירובין דף י"ג עמ' ב': 'יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן והלכה כב"ה'. מקור זה יובא בהרחבה בהמשך המאמר.
³ סוטה לג, יומא ט, חגיגה י"ד, ב"מ נט, פסחים צ"ד, ועוד

באופן עקרוני מקור הסמכות של התורה הוא ודאי בשמים. מעמד הר סיני שבו ניתנה התורה לעם ישראל היה כל כולו הוכחה לכך שמקור הסמכות לתורה הוא השמים. לאורך כל התורה, כשמשה רבינו מתלבט בסוגיות הלכתיות, הוא שואל את הקדוש ברוך הוא מה ההלכה - כמו במקרה של בנות צלופחד⁴, ופסח שני⁵. אך כל זה קרה עד מותו של משה רבנו. הגמרא בתמורה⁶ אומרת:

'שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע, שאל! אמר להם לא בשמים היא, אמרו לו לשמואל, שאל! אמר להם 'אלה המצוות' - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'.

מהגמרא הזאת אפשר לראות שבאותו רגע שמשה רבנו נפטר ובני ישראל נכנסו לארץ - חל מהפך. מקור הפסיקה עובר מהשמיים - לעם ישראל. עם ישראל פוסק את ההלכה על פי כללים שהוגדרו בתורה, והתערבות משמיים לא מתקבלת. ההסבר לדבר הזה, הוא שכל עוד שעם ישראל נמצא במדבר, התלות שלו בקדוש ברוך הוא מוחלטת, בבחינת - "על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו"⁷, אבל ברגע שעם ישראל נכנס לארץ והאלוקיות מתגלה בתוך החיים הפשוטים של היום יום, גם מקור התורה עובר להיות אצל עם ישראל. ולמרות שהסמכות עוברת מהשמיים לארץ, עדיין נשמר קשר ביניהם על ידי נבואה.

היחס לבת קול בסוגיות הש"ס:

הגמרא בסנהדרין⁸ אומרת:

'משמתו נביאים אחרונים, חגי, זכריה, ומלאכי, נסתלקה נבואה מישראל, ואף על פי כן משתמשים בבת קול'. יוצא שלאחר סילוק הנבואה יש מציאות של בת קול, אך לגבי מעמד הבת קול מצינו לכאורה סתירה בסוגיות הש"ס: במסכת בבא מציעא⁹, הגמרא מביאה את מחלוקת ר' אליעזר וחכמים לגבי תנורו של עכנאי: 'תנא: באותו היום השיב ר"א כל תשובות שבעולם, ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח - נעקר חרוב ממקומו מאה אמה... אמרו לו: אין מביאין

⁴ במדבר כ"ז ה'

⁵ במדבר ט' ח'

⁶ דף ט"ז עמ' א'

⁷ במדבר ט' י"ח

⁸ דף י"א עמ' א'

⁹ דף נ"ט עמ' ב'

ראיה מן החרוב... אמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמיים יוכיחו. יצתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר"א, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא בשמיים היא. מאי לא בשמיים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבית קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה - אחרי רבים להטות". ולא מובן, איך הבת קול פוסקת כר"א, שהרי יחיד ורבים - הלכה כרבים!?

ניתן לומר שהבת קול רומזת למשנה במסכת אבות שאומרת¹⁰: 'אם היו כל חכמי ישראל בכף מאזניים, ור"א בן הורקנוס בכף שנייה - מכריע את כולם'. והסיבה שר"א מכריע את כל החכמים היא, שהוא מחודד יותר מכולם, ולכן הלכה כמותו בכל מקום. בכל אופן מגמ' זו משמע שלא פוסקים הלכה לפי בת קול. לעומת זאת, הגמרא בעירובין¹¹ אומרת: 'שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוקים חיים - והלכה כבית הלל'. ומסביר התוס' בפסחים¹²: 'ונראה לומר דהכא ב"ה הו' רובה אלא ב"ש מחדדי טפי'. כלומר, הבת קול הכריעה כרוב ולא כמחודדים. ואם כן, הגמרא פה סותרת את הגמרא בבבא מציעא ששם הבת קול הכריעה כמחודד לא כרבים!

ועוד יש לשאול¹³, מדוע הבת קול שהכריעה כדברי ב"ה התקבלה להלכה, בעוד שהבת קול שהכריעה כר"א נדחתה? התוס' מתרץ באופן פשוט, שכשאמרה בת קול שהלכה כר"א, היא אמרה זאת לכבודו, ולא ע"מ לפסוק את ההלכה, בעוד שאצל ב"ה וב"ש היא באה לפסוק את ההלכה כב"ה. ועוד יש להבדיל, שבמקום שבו הבת קול סותרת הלכה מפורשת היא נדחית, ולכן במקרה של ר"א היא נדחתה שכן היא סתרה הלכה מפורשת של: 'יחיד ורבים הלכה כרבים' בעוד במקרה של ב"ה וב"ש הכרעתה של הבת קול מותאמת לכללי הפסיקה ולכן היא התקבלה. עוד הבדל שאפשר לראות בין שני המקרים הוא שמחלוקת ר"א וחכמים, היא סוג מחלוקת שבה צד אחד צודק, והצד השני נחרב לגמרי:

¹⁰ פרק ב' משנה י"ב

¹¹ דף י"ג עמ' ב'

¹² קיד. ד"ה דאמר

¹³ כך שואל התוס' המחכר לעיל

'אמרו: אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום
באש, ונימנו עליו וברכוהו, ואמרו: מי ילך וידיעו... ונמצא
מחריב את כל העולם כולו¹⁴.

כמו שראינו, המחלוקת יוצרת חורבן והרס, במקרה כזה, אם נשמע
לבית קול, זו תהיה הכרה בכך שסוג מחלוקת כל כך חריף, הוא
טבעי ונורמלי, שהרי מן השמיים מכירים בו, חה יוכל להביא לקלוקול
גדול.

לעומת זאת, במחלוקת ב"ש וב"ה, יצאה בת קול ואמרה: 'אלו ואלו
דברי אלוקים חיים - והלכה כבית הלל'. המחלוקת הזו, היא אינה
מחלוקת של מוות וחורבן, אלא מחלוקת של חיים, וכפי שמסופר
בגמרא¹⁵ 'לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית
הלל מבית שמאי, ללמדך, **שחיבה ורעות נוהגים זה בזה**, לקיים
מה שנאמר: "האמת והשלום אהבו".
אחרי בת קול נלך, רק במקום שמאפשר חיים, ולא במקום שגורם
חורבן ומוות.

תפקיד בת קול

הרמב"ם במורה נבוכים¹⁶ מבאר את עניין בת קול:
'תדע, שהגר המצרית אינה נביאה, ולא מנוח ואשתו
נביאים, כי הדיבור הזה ששמעו אותו, או שהיה בלבם, היא
מעין בת קול, שהחכמים מזכירים תמיד, שזה מצב
שמלווה אדם שאיננו מוכן'.
אם כן, ראינו שלדעת הרמב"ם בת קול מיועדת לאדם ספציפי,
ובניגוד לנבואה, האדם השומע לא צריך להיות ראוי במיוחד, או
לעשות הכנה מיוחדת לקראת זה.
לעומתו, תוס' יום טוב¹⁷, מסביר אחרת:
'שהוא קול שהשתמשו בו לאחר שפסקה הנבואה, והוא
קול מחודש לשעתו מהבורא יתברך, להודיע סודו ליראיו'.
אם כן, ראינו שהתוספות יום טוב מסביר שבת קול היא סוג של
התגלות שמיועד ל"יראיו" - יחידי סגולה, אנשים שראויים לכך באופן
מיוחד.

משמעות השם בת קול

יש לשאול, מה פשר לשון "**בת קול**" - למה דווקא בת?
ממשיך ומבאר תוס' יו"ט¹⁸:

¹⁴ בבא מציעא, שם

¹⁵ יבמות דף י"ד עמ' ב'

¹⁶ חלק ב' פרק מ"ב

¹⁷ יבמות פרק ט"ז משנה ו'

¹⁸ שם

'ולי נראה, שנקרא בת קול לפי שאינו קול לו, קול אליו, כמו שנאמר: 'וישמע את הקול מדבר אליו', אבל קול זה שאנו בו, הוא מעינו ודוגמתו במדרגה למטה הימנו, ולכך קראו בת קול, שהיא הבת לאב. ולתשות כוחה לא קראוהו בן קול, אלא בת קול'.

תוס' יו"ט מבאר היטב, שנקרא בת קול, ולא בן קול, עקב חולשתה ביחס לנבואה, שהנבואה היא התגלות חזקה, ובת קול היא מדרגה פחותה הימנה וחלשה ממנה, ולכן נקראת בת, כמו בת ביחס לאביה שהיא קטנה וחלשה ממנו.

הרי"ף¹⁹ נשאל את אותה השאלה, חזו תשובתו:

'לא שמענו בזאת כלום, אלא פעמים שאומרים לשון זכר, ואומרים "אב", כגון, בניין אב משני כתובים ובניין אב מכתוב אחד, וכגון ההוא דאמרינן אבוהון דכולהון דם. אלא, יש לומר, שבמקום שעושה אותו דבר עיקר, ללמוד ממנו דבר אחר, קוראין אותו "אב", חזו שאמר "יש אם למקרא" הואיל ואין לומדים ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע למה סומכין אל הקריאה או אל המסורת, קרא להם אם, שהקריאה אינה לשון זכר, אלא לשון נקבה'.

הרי"ף עומד על הבדל מהותי בין לשון זכר ללשון נקבה. כאשר מופיע לשון זכר, זה בא ללמד אותנו עיקרון מסוים לעוד מקומות. וכאשר מופיע לשון נקבה, זה רק לעניין ספציפי, לא ללמידה כללית, ולכן בת קול נקראת בת, מכיוון שהיא לא מלמדת למקומות אחרים, אלא ספציפית למקרה הזה.

סיכום:

ראינו כמה שיטות בעניין בת קול, יש שאמרו שהיא כעין המשך לנבואה אומנם במדרגה פחותה אבל באותו תפקיד עקרוני ויש שפירשו שמדובר על התגלות המיועדת דווקא לאדם ספציפי וכן ראינו כמה שיטות בנוגע לשמה של הבת קול - יש שפירשו שנקראת כך בגלל שהיא מדרגה פחותה מנבואה, ולכן נקראת בלשון בת, ויש שפירשו שנקראת דווקא בת כיון שלשון נקבה בא ללמד על מסר ספציפי ולא כללי. אחרי עיון מעמיק בסתירה בין שתי הסוגיות הגענו למסקנה שבת קול תתערב בעולם דווקא במקום של אהבה ורעות, וכן דווקא במקום שהיא לא סותרת הלכה מפורשת, עוד ראינו את העובדה שהבת קול באה ליצור קשר עם האלוקות בעולם ללא נבואה.

¹⁹ שו"ת הרי"ף סימן א'

הטבולים והכרפס

- א. שאלות בהבנת המשנה
- ב. שתי הבנות בסיבת הבאת הכרפס
- ג. במה מטבילים?
- ד. שתי הסתכלויות על סעודת הסדר

שאלות בהבנת המשנה

- המשנה בפסחים¹ עוסקת בנושא הכרפס המרור והטיבולים:
 'הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת.
 הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אע"פ
 שאין חרוסת מצוה, ר"א בר' צדוק אומר מצוה'.
 לשונה של המשנה תמוהה, ומעלה מספר שאלות:
 א. המשנה אומרת 'הביאו לפניו' ולא כתוב מה מביאים
 לו?
 ב. הביטוי 'מטבל בחזרת' בעייתי שהרי החזרת זה עלה,
 ואיך הוא מטבל בו?
 ג. יש סתירה במשנה: כתוב בתחילת המשנה שמטבל
 בחזרת וכתוב שבסוף מביאים לו את החזרת, זה
 וסימן שהיא מגיעה רק בסוף אז איך הוא מטבל בה
 כבר בהתחלה?

שתי הבנות בסיבת הבאת הכרפס

- קיימת מחלוקת מה מביאים לפניו בטיבול ראשון: הרשב"ם סובר
 שמביאים לפניו **ירקות** ואם אין לו ירקות מביא חזרת. התוספות
 מקשה עליו, שאם המשנה רצתה לומר שמביאים ירקות או חזרת,
 היא היתה אומרת זאת במפורש כפי שנאמר בסיפא.
 והתוס' סובר כרבנו חננאל שדברי המשנה 'הביאו לפניו' הכוונה
 היא **להבאת השולחן**.
 יש שתי הבנות בסיבת הבאת הכרפס:
 1. בא בשביל לעורר את התיאבון. טעם זה מבוסס על מה
 שעושים בכל השנה.
 2. בא בשביל שיהיה היכר לתינוקות. טעם זה מיוחד לפסח.
 ניתן להסביר שמחלוקתם של רשב"ם ותוספות תלויה בשתי
 השיטות: הרשב"ם סובר שהכרפס בא בשביל לעורר את התיאבון,
 ולכן הוא בא כמו תמיד. ואילו תוספות סובר שהכרפס בא בשביל

¹ דף קי"ד עמ' א'

שיהיה הכר לתינוקות, ולכן מביאים אותו עם השולחן, ולא בדרך הרגילה.

ישנה עוד מחלוקת ראשונים האם צריך לטבל דווקא בחרוסת, או שאפשר גם במים או בחומץ. אפשר להבין שהשורש של המחלוקת הזאת הוא השאלה למה הכרפס בא. ומי שסובר שצריך לתבל דווקא בחרוסת – סובר שהכרפס בא בשביל שיהא הכר לתינוקות, ולכן מטבל במשהו ייחודי לפסח. ומי שסובר שאפשר גם במים או חומץ – סובר שהכרפס הוא טיבול רגיל.

כמו כן יש מחלוקת בין האר"י והגר"א, האם מכניסים את הכרפס לקערה של ליל הסדר: האר"י סובר שמכניסים לקערה, והגר"א סובר שאין מכניסים לקערה. אפשר להסביר שהמחלוקת של האר"י והגר"א היא אותה מחלוקת של רשב"ם ותוספות - האר"י אומר שהכרפס בא בשביל שיהיה הכר לתינוקות והוא דבר ייחודי לליל הסדר, ואילו הגר"א סובר שהכרפס הוא טיבול יומיומי. קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים האם צריך לאכול כזית מהכרפס או לא. ניתן להבין שגם מחלוקת זו היא השאלה למה הכרפס בא. הרמב"ם שסובר שחובה לאכול כזית מהכרפס – סובר שכרפס מיוחד לפסח, ושהוא בא בשביל שיהיה הכר לתינוקות. ושאר הראשונים שסוברים שלא צריך לאכול כזית – חושבים שהכרפס בא בתור טיבול לפני הסעודה, כדי לעורר את התיאבון.

במה מטבלים?

כאמור לעיל, ישנה מחלוקת במה מטבלים את הכרפס בטיבול ראשון: רש"י סובר שמטבל בחרוסת בכל הטיבולים, ולעומתו הרשב"ם סובר שבטיבול ראשון יכול לטבל בכל מה שרוצה פרט לחרוסת, משום שהוא לומד מהמשנה שהחרוסת מגיעה רק בסוף, והיא לא נמצאת בזמן של הטיבול הראשון על השולחן. התוספות חולק עליו, וסובר שהטיבול תלוי בדבר שאתו טובלים - אם יש לפניו חזרת – מטבל דווקא בחרוסת – משום קפא², ואם יש לפניו ירק אחר – מטבל במלח או בחומץ. האור זרוע סובר בקשר לטיבולים, שצריך שהטיבול הראשון ייעשה על ידי חזרת או שאר ירקות, ויטבל אותם בכל מה שרוצה פרט לחרוסת. ספר העיטור סובר שלא יטבל טיבול ראשון בחרוסת, מכיוון שהוא אומר שהחרוסת מגיע רק בטיבול השני - במרוץ. נראה ששניהם סוברים כמו הרשב"ם.

² עיין בדף קט"ו עמ' ב'

שתי הסתכלויות על סעודת הסדר

אפשר להסתכל על הסעודה בליל הסדר כסעודת חג רגילה, שבנוסף אליה קיימת מצוות ההגדה. לפי הסתכלות זו אין עניין כל כך מהותי בכרפס אלא הוא נועד לעורר את התיאבון – כמו בכל סעודה אחרת, אך ניתן לראות באכילה חלק מהותי מליל הסדר, בו גם האכילה שלנו מתקדשת והופכת לחלק מהתהליך של היציאה לחירות. לפי הסתכלות זו, ניתן לומר שעניינו של הכרפס הוא לחבר את עניין האכילה לעניין ההגדה, בכך שלפני ההגדה אנו עוסקים באכילה כלשהי ומבטאים בכך שגם אכילתנו היא חלק מהותי ובלתי נפרד מליל הסדר.

מצוות צריכות כוונה

- א. הסוגיה בגמרא
- ב. מחלוקת רש"י ותוס' בהבנת דעת רב חסדא
- ג. הסבר הדעה שמצוות לא צריכות כוונה
- ד. סתירה בדברי הרמב"ם
- ה. מצוות צריכות כוונה בעניינים נוספים

הסוגיה בגמרא:

בפשט המשנה¹ ישנם שני טיבולים בחזרת ויוצאים ידי חובת הטיבול רק בטיבול השני. לפי זה מדייק ריש לקיש בגמרא שמצוות צריכות כוונה כי בטיבול הראשון לא יצא אך בטיבול השני שכיוון למרור-יצא. הגמ' מנסה לדחות את ר"ל ואומרת שאולי מצוות לא צריכות כוונה, ומה שיש טיבול שני הוא רק בשביל שיהיה היכר לתינוקות שישאלו, ויצא י"ח כבר בטיבול ראשון. עוד מביאה הגמרא ברייתא הפוכה מדברי ר"ל שאומרת: "אכלן בלא מתכוון יצא!" וקשה על ריש לקיש! אלא הגמרא מבארת שזו מחלוקת תנאים ור"ל סובר כמו רבי יוסי שאומר ש"מצווה להביא לפניו חזרת" ולפי שאומר 'מצווה' משמע שמצוות צריכות כוונה ואת המצוה מקיים רק בפעם השנייה. הגמרא ממשיכה ודנה מה עושים במקום שישנו רק מרור לשני הטיבולים ואין שני ירקות שונים, והגמרא מביאה מחלוקת בעניין: רב הונא סובר שמברך על טיבול ראשון בורא פרי האדמה - ואוכל, ועל השני מברך על אכילת מרור - ואוכל, ורב חסדא סובר שמברך לפני הטיבול הראשון גם בורא פרי האדמה וגם על אכילת מרור ויוצא ידי חובת הברכה לטיבול השני. ובפשטות, מחלוקתם היא האם מצוות צריכות כוונה או לא - לרב הונא - מצוות צריכות כוונה, ולרב חסדא - לא.

מחלוקת רש"י ותוס' בהבנת דעת רב חסדא:

התוספות אומר שגם רב חסדא סובר שמצוות צריכות כוונה, ולמרות זאת הוא מברך רק על טיבול ראשון, כיוון שאין אפשרות לברך לאחר ש'מילא כריסו' בטיבול הראשון. והתוס' מביא ראיה מכך שרב חסדא לא אומר שיוצא ידי חובה בטיבול ראשון, ומשמע שיוצא י"ח רק בטיבול שני. התוס' מביא חיזוק לדבריו שמברך בהתחלה ויוצא ידי חובה בסוף מתקיעת שופר שמברך לפני תקיעות דמיושב, ויוצא ידי חובת התקיעות דמעומד. בעצם לפי תוס' יוצא

¹ פסחים דף קי"ד עמ' א'

שמברכים כאשר מתחילים לעשות את המצווה למרות שה' יציאה ידי חובה' מתקיימת רק בסוף.
 רש"י מסביר את רב חסדא כפשט הגמרא שמכיון שאכל כבר מרור בטיבול ראשון לא יכול צאת בטיבול שני, ולכן יוצא שמצוות לא צריכות כוונה.
 יוצא שיש מחלוקת בין רש"י לתוספות אליבא דרב חסדא האם מצוות צריכות כוונה.
 נפקא מינה ביניהם: מה קורה אם אדם נהג כרב הונא? לפי רש"י, הברכה על המרור היא ברכה לבטלה, כי יצא כבר ידי חובה בטיבול הראשון.
 ולפי תוספות, הוא לא נהג כמנהג חכמים אך לא ברך ברכה לבטלה כי עדיין לא יצא ידי חובה.

הגמרא במסכת ראש השנה עוסקת בתקיעת שופר, וגם שם עוסקים בענייני כוונה, אך הגמרא לא מעמתת בין הדין שלנו לדין תקיעת שופר, ואפשר לומר שתי סיבות לכך:
 א. פה עוסקים באכילה ובר"ה בתקיעה ואין קשר ביניהם.
 ב. בר"ה השנה עוסקים בדיני דאורייתא ופה בדרבנן, ובדרבנן אולי לא נצטרך כוונה בניגוד לדא"י ששם כן.

הסבר הדעה שמצוות לא צריכות כוונה:

במח' האם מצוות צריכות כוונה אין ספק שהדעה הפשוטה יותר היא שמצוות צריכות כוונה ואת הדעה שלא צריך כוונה צריך להסביר. יש שתי שיטות להסבר:
 א. **שפת אמת:** לא צריך כוונה כי העיקר זה מעשה המצווה והכוונה טפלה אליו.
 ב. **המאירי:** מי שלא כיוון יצא מכיוון שכל אדם שמקיים מצווה מהתעוררת בו כוונה פנימית לקיים את המצווה.
 יוצא מח' בין השפת אמת למאירי, האם באמת מצוות לא צריכות כוונה או שצריך כוונה פנימית.

מה יקרה במקרה שאדם יעשה כוונה הופכית? הגמרא בברכות² דנה במקרה שאדם רצה לשתות יין והתחיל לברך ובאמצע ראה שלקח שיכר ושינה ל"שהכל נהיה בדברו", והגמרא אומרת שלא יצא ידי חובה. ונשאלת השאלה מדוע? הרי מצוות לא צריכות כוונה?
התוספות שם אומר שבמקרה רגיל מצוות לא צריכות כוונה אך במקרה כזה לא יצא י"ח, כי כוונה הופכית פוגמת בכוונה הבסיסית.

² דף י"ב עמ' א'

ר' יונה אומר שכשאמרנו מצוות לא צריכות כוונה זה רק במעשה אבל בדיבור ודאי שצריך כוונה.

סתירה בדברי הרמב"ם

בדברי הרמב"ם במשנה תורה יש לכאורה סתירה:

בהלכות שופר כתב: 'המתעסק בשופר להתלמד **לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע**'.

ואילו בהלכות חמץ ומצה: "אכל מצה **בלא כוונה יצא י"ח**" יש מספר תירוצים לכך:

- א. **מגיד משנה**: בשופר צריך לשמוע זה לא מעשה ולכן צריך כוונה, ובמצה שזה מעשה לא צריך כוונה. אפשר להסביר את דבריו שבשופר לא מגלה את דעתו שעושה זאת לשם מצווה ולכן צריך כוונה, אבל במעשה מגלה את דעתו שעושה זאת לשם המצווה ולכן אינו צריך כוונה.
- ב. **שו"ת אפרקסטא דעניא**³: הרמב"ם סובר שמצוות לא צריכות כוונה אך בשופר יש דין יחודי כיון שאדם אחר מוציא אותי, ולכן צריך ערבות בין המוציא ליוצא וכוונה של שניהם ורק כך יוצאים.
- ג. אפשר להסביר את החילוק, שבמצה האדם אקטיבי וגם אם דוחפים לו את המצה לפה הוא יעשה את מעשה האכילה- מה שמעיד על מודעות לקיום המצווה, אך בשופר האדם פסיבי והוא רק שומע ולכן חייבים לומר שנצטרך כוונה.
- ד. בר"ה השנה יש דין מיוחד "זכרון תרועה" ודין זה נוהג רק בכוונת השכל.
- ה. הגמרא בר"ה השנה שואלת מדוע בתורה כתוב גם "זכרון תרועה" וגם יום "תרועה"? מנסה הגמרא לתרץ ש"יום תרועה" מדבר על ר"ה השנה ביום חול שתוקעים בו ו"זכרון תרועה" מדבר על ר"ה בשבת שלא תוקעים בו ואז יש רק "זכרון" ולא תקיעה ממש, הגמרא דוחה זאת ושואלת הרי תקיעה זו לא מלאכה ולמה אסור אותה בשבת? והגמרא לא עונה. מה שאפשר להסביר שכאשר התורה כתבה "זכרון תרועה" היא התכוונה שהתקיעה היא כמו תפילה, וממילא מובן הרמב"ם ששופר הוא כמו תפילה ולכן צריך כוונה.

³ לר' דוד שפרבר

מצוות צריכות כוונה בעניינים נוספים:

יש שאלות נוספות בעניין מצוות צריכות כוונה:

א. מה הדין במצוות בין אדם לחבירו? כלומר שאדם נתן

צדקה לחבירו האם צריך כוונה?

הנצי"ב בהרחב דבר אומר: אל תיקרי רקתך אל ריקתך-

שריקנין שבך מלאין מצוות כרימון, ומסביר הנצי"ב שמדובר

בצדקה וגמילות חסדים שלא צריכות כוונה, מכיוון שדברים

שאדם עושה מדעת אנושית- אין צריך כוונה,

לעומתו, הרמב"ם שמדבר על גוי שעושה מצווה משבע מצוות

בני נח, שרק אם התכוון הוא מחסידי אומות העולם אבל אם

עשה סתם - לא עשה כלום, אבל אפשר לדחות ולומר ששם

מדובר על גויים ורק גויים צריכים כוונה.

ב. מה הדין לגבי לאוין? האם אדם צריך לומר הרי מתכוון

לקיים "לא תרצח"?

בעל האגרא דכלה מביא שהאר"י שהיה מסתפר היה מתכוון

לצאת י"ח "לא תקיפו" ואחרת זה לא היה מצווה, לעומתו

הערבי נחל אומר שלאוין לא צריכים כוונה והוא מביא ראייה

מגמרא שאומרת שאם ישב אדם ולא עשה כלום מקבל שכר

שלא עבר עבירות.

מצוות מבטלות זו את זו

- א. הסוגיה בגמרא
- ב. שלוש שיטות בהבנת הסוגיה
- ג. שתי הבנות בדין מצוות מבטלות זו את זו

הסוגיה בגמרא:

הגמרא בפרק עשירי¹ אומרת:

'לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא'.

הגמרא מביאה כלל, ששתי מצוות הנעשות בו זמנית, אם אחת מהן דרבנן ואחת דאורייתא - המצווה מדרבנן מבטלת את המצווה מדאורייתא.

הלכה למעשה פוסקת הגמ' שיש לאכול מצה לחד ומרור לחד, ואח"כ לכרוך מצה ומרור יחד ולאכולם 'זכר למקדש כהלל'². פסיקת הגמ' נראית תמוהה ביותר מכיוון שעוד בתחילת הסוגיה אמרנו שדרבנן מבטל לדאורייתא, ואם כן איך ניתן לכרוך אותם יחד?

אלא כנראה שהגמ' סוברת שהכריכה לא נעשית כדי לקיים את המצווה של מצה ומרור, אלא היא נעשית 'זכר למקדש כהלל', ומכיוון שאין אנו יודעים בדיוק כיצד היו מקיימים את הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", ולכן עושים 'זכר'. בהמשך הסוגיה הגמ' מבררת מיהו הסובר ש'מצוות אין מבטלות זו את זו'³:

'מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו? הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו"'. ור' יוחנן אומר ש'חולקין חבריו על הלל' ולדעתם מצוות מבטלות זו את זו.

שלוש שיטות בהבנת הסוגיה:

בראשונים מצאנו שלוש שיטות בהבנת הסוגיה:

¹ דף קט"ו עמ' א'

² הרעיון העומד מאחורי הכריכה הוא למעשה לקיחת הקשיים - המרור, וכריכתם כחלק מהגאולה - מצה. כלומר יש פה אמירה שהכול יוצא מאותו תהליך של גאולה, ואפילו הקשיים הם למעשה גאולה.

³ ומדובר בשתי מצוות דרבנן או שתי מצוות דאורייתא

הרשב"ם: ישנם שלוש שיטות לגבי אכילת מצה ומרור:
הלל – יש לאכול רק כרוך, חבריו – אסור לאכול כרוך,
ברייטא – אפשר גם וגם.
התוס': לדעת הלל צריך כרוך, לרבנן אפשר גם וגם, ורב אשי סובר
שדין זה הוא רק לגבי פסח בלי קשר למצוות מבטלות.
בעל המאור: הלל אומר שאפשר גם וגם, וחכמים אומרים רק כל
אחד לחוד.
ניתן להסתכל על המח' משני צדדים :
(1) מדובר בדין ספציפי לגבי פסח בגלל שיש גזרת הכתוב.
(2) המח' היא רק כאשר יש חיוב של שתי אכילות באותו זמן,
ולכן זה מתעורר בפסח אך המח' היא בכל הש"ס.

שתי הבנות בדין מצוות מבטלות זו את זו:

- ניתן להסתכל על דין מצוות מבטלות בשתי דרכים:
א. האכילה הנוספת פוגעת באכילה הראשונה.
ב. אכילה מעורבת לא נחשבת אכילה.
הבדלים בין שתי ההבנות:
1. הגמ' בירושלמי מסכת חלה⁴ דנה בעירוב של רוב מול
מעט. נראה שהדבר תלוי בחקירה שהעלנו: אם האכילה
הנוספת פוגמת - אולי במקרה של רוב לא תפגום ותחשב
אכילה, אם הדבר לא נחשב כלל אכילה - אז הרוב לא
משנה והדבר לא יחשב אכילה.
 2. הגמ' בזבחים דנה לגבי אכילת שני איסורים כזית נבלה
וכזית טרפה. נראה שהדבר תלוי בחקירתנו: אם האכילה
הנוספת פוגעת באכילה הראשונה - הרי ברור כי הדבר
אסור. אם האכילה הזו לא נחשבת אכילה - הרי שהדבר
לא נחשב כאכילה, ומותר.
 3. מח' נוספת קיימת לגבי יציאה ידי חובה באכילת מצה
מתובלת. גם אותה ניתן להשליך על החקירה: אם
האכילה הנוספת פוגעת אז הרי שכאן היא איננה פוגעת
מכיוון שהתיבול עזר לאכילה, ואם האכילה הזו לא
נחשבת אכילה, אזי הדבר לא יחשב כאכילה כלל.

⁴ פרק א' הלכה א'

בלע מצה

- א. טעם מצה
- ב. שתי הבנות לסוגיה
- ג. בלע מרור

טעם מצה:

בגמרא בפסחים נאמר¹:

'אמר רבא בלע מצה יצא. בלע מרור לא יצא. בלע מצה ומרור - ידי מה יצא, ידי מרור לא יצא. כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא'.

אמירתו של רבא מעלה בנו קושי שכן מצינו בעניין כורך שיש צורך בטעם מצה:

'ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא', ופרש

רש"י: מבטיל ליה לטעם מצה דאורייתא.

אם כן, כיצד יוצא ידי חובת מצה הרי כשבולע אינו טועם טעם המצה.

המאירי על פסחים מביא שתי תשובות על קושי זה:

א. יש צורך בטעם מצה רק מלכתחילה, אך בדיעבד יוצא גם ללא הטעם.

ב. יש שתי דעות בעניין טעם מצה, האחת סוברת שיש חובה לטעום טעם מצה ולכן לא יוצא ידי חובתו. לעומתה בסוגייתנו מופיעה הדעה השנייה הסוברת כי צורך זה הוא מלכתחילה ובדיעבד יצא.

שתי הבנות לסוגיה:

את סוגייתנו ניתן להבין בשתי דרכים שונות:

א. הדיון הוא דיון כללי שמשליך גם על סוגייתנו.

ב. הדיון הוא דיון מקומי לעניין בלע מצה.

לפי ההבנה הראשונה הדיון נגזר מדיון כללי בעניין אכילה: האם 'אכילה לאחר הנאת גרון או לאחר הנאת מעיים'.

לשאלה זו מספר נפקא מינות:

1. האם אדם מתחייב על אכילת כזית מצומצם² של איסור?

אם החיוב הוא לאחר הנאת מעיו, אדם זה לא יתחייב, שכן ישנם עוד פירורים בפיו ולפיכך לא נהנה מכזית מלא

¹ דף קט"ו עמ' ב'

² כלומר: בדיוק כזית

של איסור. לעומת זאת אם החיוב הוא לאחר הנאת גרונו, אדם זה יתחייב, שכן נהנה בפיו מכזית איסור.

2. האם אדם שאכל חצי כזית איסור הקיאו ואכלו פעם נוספת יתחייב?

אם החיוב הוא לאחר הנאת מעיו, אדם זה לא יתחייב, שכן מעיו נהנינו רק מחצי כזית איסור, אך אם החיוב הוא לאחר גרונו, גרונו נהנה פעמיים מהאיסור ולכן יתחייב כי אכל שני חצאי כזית שמשלימים לכזית שלם.

3. ביום כיפור אין איסור מפורש לגבי אכילה אך נאמר שיש להתענות: "וענייתם את נפשותיכם", ומתוך כך חכמים פסקו כי רק האוכל ככתובת ביום כיפור יתחייב שכן רק לאחר אכילת שיעור זה יוצא האדם מגדר מעונה, ומתוך דין זה עולה שאלה: האם החיוב ביום כיפור על אכילה הוא לאחר הנאת מעיו או לאחר הנאת גרונו?

אם נטען כי הנאת גרון היא המחייבת ישנה בעיה, שכן אדם האוכל ולא בולע ככותבת לא יוצא מגדר עינוי ואם כן מדוע יתחייב? לפיכך, פסק החתם סופר כי ביום הכיפורים חיוב אכילה הוא לפי הנאת מעיו לכל הדעות. לעומתו האור שמח טוען, כי לפי השיטה הטוענת כי חיוב אכילה באופן כללי הוא לאחר גרונו, גם ביום כיפור זהו הדין, שכן מצינו שהאוכל ונחנק ביום כיפור חייב³, והרי גרונו לא נהנה ואם כן מדוע יתחייב?

בהשקת מחלוקת זו לסוגייתנו אפשר להסיק כי הסברא שבולע מצה – יצא היא שאכילה הולכת אחר הנאת מעיים ולכן למרות שלא טעם יצא שכן מעיו נהנו. והסברא שבולע מצה לא יצא היא שאכילה הולכת אחר הנאת גרון ולכן מכיוון שלא טעם – לא יצא, אף על פי שמעיו נהנו.

לפי ההבנה השנייה הדיון בסוגייתנו הינו דיון מקומי לעניין אכילת המצה. ניתן להציג זאת בשני אופנים שונים.

א. השאלה ביסודה היא על חלוקה בהגדרת לחם עוני: האם צריך שיהיה טעם המצה בפה ובנוסף לאכלו, או

³ "בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומית"

שניתן להסתפק באכילה ללא הרגשת המצה. מתוך כך אפשר להבין כי לפי הצד הראשון בולע מצה אינו יוצא שכן טעם המצה איננו הורגש ולפי הצד השני בולע מצה יוצא שכן מספיקה האכילה בלבד.

ב. הדיון הוא האם האדם הוא זה שצריך לאכול את המצה או שהמצה היא זו שצריכה להיאכל. לאכילת מצה שני פנים:

1. לזכור את העבדות שנאמר "מצות לחם עוני".
2. זכר לגאולה - ניתן לראות זאת בהחלפת קרבן פסח שהוא זכר לגאולה באפיקומן.

כלומר, האם צריך לאכול את המצה בהדגשת עניין הגלות שבה או בהדגשת עניין הגאולה שבה. הסובר שמצוות אכילת מצה היא שהמצה תיאכל, סובר כי עיקר עניינה של המצה היא הגאולה **שהגיעה מהקב"ה**, ולכן המצה צריכה להיאכל באופן פסיבי, ואין מוטלת החובה על האדם לבצע את האכילה באופן אקטיבי ולכן אדם הבולע את המצה יצא ידי חובה. לעומת זאת הסובר שמצוות אכילת מצה היא לאכול מצה טוען כי האדם צריך לבצע אכילה של המצה באופן אקטיבי, ומתוך כך אדם שבלע ולא ביצע את פעולת האכילה במלואה לא יצא ידי חובה.

בלע מרור

בדין בליעת מרור אנו מוצאים שוני בין שתי גרסאות: לפי גרסת הגמרא בלע מרור לא יצא ידי חובה, ולפי גרסת רש"י בולע מרור יצא ידי חובה.

מכיון שמרור לכו"ע צריך טעם - שהרי כל עניינו להרגיש את המרירות, רש"י מסביר שיש טעם אפילו בבליעה ואי אפשר שהאדם לא ירגיש אפילו חלק מזה ולכן הוא יוצא ידי חובה. ולכאורה הסברא שלא יצא ידי חובה היא, שלא טעם בצורה טובה את המרור ולכן לא יצא ידי חובה, אפילו שטעם מעט את המרור בבליעתו.

בהמשך הגמרא אומרים שכשבלע מצה ומרור יחד, ידי מרור לא יצא, ידי מצה יצא.

התוס' מקשה: ראינו בעניין כורך שמצוות מבטלות זו את זו, ואיך יוצא ידי חובת מצה? ועונה התוס' שמצוות מבטלות זו את זו רק אם האדם מערבב בין המצוות, אך כאן הוא לא לעס אלא רק בלע, ולכן המצוות לא מבטלות זו את זו, ויוצא ידי מצה.

מוסיף הר"ן ומסביר שמצוות מבטלות זו את זו אך ורק כאשר הן באותו העניין, אבל במקרה שלנו שבלע מצה ומרור - יש שני עניינים שונים מכיוון שהמרור עניינו טעימה, ומצה עניינה עצם האכילה, מה שאין כן כאשר לועס ומערבב את הטעם שאז האכילה והטעימה נעשים כדבר אחד.

הדין הנוסף שמובא בגמרא הוא בו אדם כורך בסיב את המצה והמרור ואז בולע אותם - והדין הוא שלא יצא ידי חובת מצה ולא יצא ידי חובת מרור.

במקרה זה לא יוצא כי זה לא נקרא אכילה וזה 'כזורק אבן לחמת'. והמאירי מפרש שמדובר כאן שקשר את המצה והמרור יחד ולא יוצא ידי מרור כי לא טעם אותו כראוי, ולא יוצא ידי מצה כי היא אפילו לא נגעה בגרונו, ואין דרך אכילה בכך.

לחם עוני

- א. סיבות לשם 'לחם עוני'
 ב. על כמה מצות מברכים?
 ג. על מה מברכים 'המוציא'

סיבות לשם 'לחם עוני'

הגמרא בפסחים¹ דנה בסיבה שהמצה נקראת 'לחם עוני':
 'אמר שמואל: לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים'.
 שמואל בדבריו מגלה לנו דבר גדול על עניינה של המצה: עניית הדברים הרבים על המצה, היא מהפך בליל הסדר, שהרי התחלנו את ההגדה באומרנו 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים' - כמו עניים הממהרים בסעודתם ולא מדברים הרבה, ומאמצע ההגדה אנחנו פתאום עונין דברים - מדברים, כעשירים שמדברים הרבה באכילתם.

הטעם השני שמובא בגמרא לשם 'לחם עוני' הוא:
 'מה עני שדרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה'.
 כלומר העובדה שמצה היא לחם עוני באה לידי ביטוי בדרך אכילתה, שצריך להיות במצה חצויה, כפי שעניים רגילים לאכול. וכן משמע בגמרא בברכות²:
 'אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמוניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע. מאי טעמא? לחם עוני כתיב'.
 את דברי רב פפא אפשר להבין בשתי דרכים:
 א. רב פפא מחדש שצריך להביא את המצה דווקא פרוסה.
 ב. מלכתחילה צריך להביא מצה שלמה, אך אם הביא פרוסה כולם מודים שהיא נחשבת כשלם לעניין שאפשר לברך עליה כלחם משנה.
 על האפשרות השנייה קשה, שהרי יוצא שמותר להביא פרוסה ולברך עליה, רק בדיעבד, ולכתחילה ודאי שעדיף שלם, והרי בפסוק שממנו לומדים דין פרוסה, כתוב "לחם עוני", ומשמע שלכתחילה מביאים פרוסה!
 אלא שהדעה השנייה מפרשת את לחם עוני מצד אופן הכנתו - שמכינים אותו מהר, ולכן אין עניין שתהיה חצויה ועדיף שתהיה שלמה, ואילו לפי הדעה הראשונה הכוונה ללחם של עני - בגברא, ועני בדרך כלל אוכל מצה חצויה - 'פרוסה'.

¹ דף קט"ו עמוד ב'
² דף ל"ט עמוד ב'

על כמה מצות מברכים?

רש"י ורשב"ם סוברים שצריך שתי מצות וחצי - חצי משום פרוסה, ושתיים משום לחם משנה.
הרמב"ם³ פוסק:

'ולוקח שני ריקין וחולק אחד מהם, ומניח פרוס בתוך שלם, ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים? משום שנאמר לחם עוני- מה דרכו של עוני בפרוסה, אף כאן בפרוסה'.
לעומת רש"י והרשב"ם, הרמב"ם סובר שצריך מצה וחצי.
וקשה, מדוע הרמב"ם מוותר על לחם משנה?
הנצי"ב מסביר בדברי הרמב"ם, שמה שאמר מצה וחצי, **הכוונה בדיעבד**, אך לכתחילה ודאי שגם הרמב"ם סובר שצריך שתי מצות וחצי.

אבל הרבה חולקים על הנצי"ב, ולכן צריך לפרש שלשיטת הרמב"ם, **הפרוסה עצמה נחשבת כשלמה**, ואז יוצא שיש שתי מצות שלימות כביכול, זה הלחם משנה. וכן משמע מרב שרירא גאון באוצר גאונים שכשבוצעים על אחת וחצי, זה נחשב כשתיים שלמות.
יוצא שלפי רש"י, העיקר שיהיו שתי מצות שלימות, והפרוסה היא תוספת שנדרשת מצד ה'חפצא' – כלומר מצד הצורך במצה הנקראת לחם עוני. ואילו לפי הרמב"ם הפרוסה עצמה נחשבת כשלם מצד ה'גברא' – האדם נחשב ל'עני' ולכן המצה החצויה נחשבת כשלם לגביו.

את אותו חילוק ניתן לומר גם בנושא ה'כורך':
'הלל היה כוכן בבת אחת... וחולקין עליו חבריו על הלל...
אפילו זה בפני עצמו זה בפני עצמו'⁴.

לפי הלל כורכים, ולפי חכמים לא כורכים. לפי חכמים לא כורכים מכיוון שזה שתי מהויות - מרור מצד ה'חפצא', שצריך שתהיה מרירות, והמצה מצד ה'גברא' שהאדם צריך להיות כעני. ואילו לפי הלל גם המצה וגם המרור הם מצד ה'חפצא', ולכן אפשר לכרוך אותם יחד.

על מה מברכים 'המוציא'

התוספות בפסחים⁵ כותב: 'נראה דגם המוציא צריך לברך על הפרוסה', ומדבריו יוצא שצריך לברך את שתי הברכות על הפרוסה - גם ברכת 'המוציא' וגם 'על אכילת מצה'.

³ הלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה ו'

⁴ דף קט"ו עמ' א'

⁵ דף קט"ז עמ' א' ד"ה 'מה דרכו'

ואילו התוספות בברכות⁶: 'ומכל מקום אין לבצוע כי אם על השלמה, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה', ומכאן יוצא שמברך ברכת 'המוציא' על השלמה ו'על אכילת מצה' על הפרוסה. ניתן לומר שהתוס' בפסחים והתוס' בברכות נחלקו בשאלה עקרונית: האם פסח נחשב כשני מועדים - יום טוב ופסח⁷, או כמועד אחד - פסח בלבד? אם פסח נחשב גם יום טוב רגיל וגם פסח אזי מברך 'המוציא' על השלם - כמו בכל יום טוב, ומברך 'על אכילת מצה' על הפרוסה - ובזה מבטא את הממד הנוסף של פסח. אך אם יש לפסח מהות מיוחדת ואינו כשאר יום טוב, אזי גם את ברכת 'המוציא' מברך על הפרוסה.

⁶ דף ל"ט עמוד ב' - דיבור המתחיל 'הכל מודים'

⁷ באותו אופן שיום הכיפורים נקרא "שבת שבתון", ויש לו ממד של שבת וממד נוסף של יום הכיפורים.

קרבן פסח

- א. הסתירות בין הפרשה בשמות לפרשה בדברים
- ב. שתי מהויות לקרבן פסח
- ג. מחלוקות תנאים בעניין זמן אכילת הקרבן
- ד. מתי נברא העולם?

הסתירות בין הפרשה בשמות לפרשה בדברים:
קרבן פסח מחקר פעמיים בתורה, בשמות ובדברים¹:

הפסוקים בשמות:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:
הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים וְרֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשִׁי
הַשָּׁנָה: וְדַבְּרוּ אֶל כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה
וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבֵית אֲבֹתָהּ שֶׁה לְבֵית... שֶׁה תַּמִּים זָכָר
בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכֹּבָשִׁים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ... וְשִׁחֲטוּ
אֹתוֹ כָּל קֹהֶל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבָיִם... וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר
בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מַרְרִים יֹאכְלֶה: אֵל תֹּאכְלוּ
מִמֶּנּוּ נָא וּבָשָׂל מִבָּשָׂל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ
וְעַל קֶרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהִנֵּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר
בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ..."

הפסוקים בדברים:

"שִׁמּוֹר אֶת חֲדָשׁ הָאֵבִיב וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח לָהּ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֲדָשׁ
הָאֵבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לִילָה: וְחִבַּחַת פֶּסַח לָהּ
אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שֵׁם:
...לֹא תוּכַל לְזַבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמִּקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ
שֵׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צִאְתְּךָ
מִמִּצְרַיִם: וּבִשְׁלֹת וְאָכַלְתָּ בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ
וּפָנִיתָ בַּבֹּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאֹהֲלֶיךָ."

אם משווים בין הפסוקים בשמות לפסוקים בדברים מגלים סתירות
עקרוניות בין שני המקורות:

- א. **בעלי החיים המוקרבים.** בפסוקים בשמות בעלי החיים
הם כבשים ועזים – צאן בלבד, ואילו בדברים יש גם בקר.

¹ שמות פרק י"ב פס' א' – כ"ז, דברים פרק ט"ז פס' א' – ז'. והבאנו רק את
הפס' ששייכים לענייננו.

- ב. **אופן הכנת הקרבן.** בפסוקים בשמות הדרישה היא לצלות – "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש", ויש איסור לבשל – "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים", ואילו בדברים מוזכר דווקא בישול – "ובשלת ואכלת".
- ג. **זמן ההקרבה.** בפסוקים בשמות זמן השחיטה הוא "בין הערביים", חמץ האכילה "בלילה", ויש איסור להותיר ממנו עד בוקר, ואילו בדברים: "תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים" – ומועד היציאה הוא בבוקר.

שתי מהויות לקרבן פסח

הסתירות בין הפרשיות מגלות לנו שיש שתי מהויות לקרבן פסח. בפרשה בשמות קרבן פסח מוגדר כ**עבודה** – "ושמרתם את העבודה הזאת", "מה **העבודה** הזאת לכם". הקרבן הוא עבודה, ועניינה של עבודת הקרבן היא ההצלה מהפורענות: "ואמרתם זבח פסח הוא... אשר פסח על בתי בני" במצרים, בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל..."

לעומת זאת בפרשה בדברים עניינו של קרבן פסח הוא **החרות** הנובעת מיציאת מצרים: "תזבח פסח... כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים..."

לפי זה מובנים ההבדלים בין הפרשות:

- א. בעלי החיים המוקרבים: אם הקרבן נחשב עבודה – קרבן לה' שיצילנו, אז יש הגבלות בעניין ההקרבה – הקרבן מוגדר כשלמים ולכן מביאים אותו רק מהצאן. אך אם עניינו חירות, אז אתה יכול לעשות אותו כרצונך – אפילו מבקר.
- ב. אופן הכנת הקרבן: אם הקרבן נחשב עבודה, צריך שהקרבן יהיה צלי כמו שאר הקורבנות.² אך אם הקרבן הוא כנגד החירות, אז אתה יכול לבחור כרצונך – לצלות או לבשל. ("ובשלת" לא נאמר לחיוב – שחובה שיהיה מבושל, אלא להיתר – מותר לבשל כמו שמותר לצלות)
- ג. זמן ההקרבה: אם הקרבן נחשב עבודה, אז כמו שבשאר הקורבנות אסור להקריב בלילה, כך גם כאן תקריב ביום. אך אם הקרבן הוא זכר ליציאה לחרות – אז אפשר להקריבו עד לזמן היציאה – עד הבוקר.

² יש איסור להעלות מים למזבח

מחלוקות תנאים בעניין זמן אכילת הקרבן

במסכת ברכות³ מובאת ברייתא בה חלוקים ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא עד מתי אפשר לאכול את קרבן הפסח:

'ר' אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן בלילה הזה, ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה – מה להלן עד חצות אף כאן **עד חצות**. אמר ליה **ר' עקיבא** והלא כבר נאמר בחפזון – **עד שעת חפזון**.

ר"א בן עזריה סובר שמזה שכתוב "בלילה הזה"⁴ גם בקרבן פסח וגם בעניין מכת בכורות, לומדים שקרבן פסח הוא כמו מכת בכורות – שהיתה בחצות, ולכן קרבן פסח נאכל עד חצות. ור"ע סובר שמזה שכתוב "בחפזון"⁵ – משמע עד שעת חפזון, כלומר – עד הבוקר, שאז נחפזו לצאת ממצרים. יוצא שר"א בן עזריה סובר שמה שקובע זה זמן **ההצלה**. ור"ע סובר שמה שקובע זה זמן **היציאה**.

באותו עניין מובאת בהמשך הגמרא בברכות⁶ מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע איך לפרש את הפסוק "תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים":

'ר' אליעזר אומר: בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך מארץ מצרים אתה שורף. רבי יהושע אומר: בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך – עד מועד צאתך ממצרים'.

לפי ר' יהושע מותר לאכול את הקרבן עד הבוקר, ולפי ר' אליעזר מותר לאכול רק עד חצות⁷.

יוצא שר' אליעזר סובר כמו ר"א בן עזריה, ור' יהושע כר' עקיבא. וגם כאן המחלוקת נובעת מהשאלה האם ההצלה קובעת או היציאה קובעת⁸.

ר' אבא מסביר את מחלוקת התנאים:

'אמר ר' אבא: הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב... וכשיצאו לא יצאו אלא ביום... על מה

³ דף ט' עמ' א'

⁴ שמות י"ב פס' ח' ופס' י"ב

⁵ דברים ט"ז ג'

⁶ שם

⁷ אמנם ר' אליעזר לא אומר זאת במפורש אך מסתבר שזו דעתו כי אחרת אין הבדל בינו לבין ר' יהושע. (רש"י ד"ה עד מתי אתה אוכל)

⁸ נראה שכל תנא הגיע עם הגישה שלו למהות קרבן פסח, אלא שניסה להוכיח דבריו מהפרשייה ההפוכה, (ר"ע שסובר שזה יציאה-הוכיח משמות, ור"א שסובר שזו הצלה-הוכיח מדברים. כלומר בכל פרשייה יש את שתי הבחינות)

נחלקו על שעת חפזון – ר"א בן עזריה סבר מאי חפזון?
 חפזון דמצרים, ור"ע סבר מאי חפזון? חפזון דישראל.
 ר' אבא סובר שהמחלוקת היא בפירוש המילה "חפזון", האם חיפזון
 של מצרים - בחצות, כאשר רצו שנצא כבר, או חיפזון של ישראל -
 בבוקר, כשנחפזו לצאת.
 מדברי ר' אבא יוצא שנחלקו התנאים איזו גאולה אנו חוגגים:
 ראב"ע ור' אליעזר סוברים שבאמצעות קרבן פסח חוגגים את
 "**גאולת ה'**" מאלילי מצרים - חיפזון דמצרים - בחצות, ור"ע ור'
 יהושע סוברים שחוגגים את **גאולת ישראל** - חיפזון דישראל -
 בבוקר.

מתי נברא העולם?

במסכת ראש השנה⁹ מובאת מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע האם
 העולם נברא בתשרי או בניסן: ר"א סובר - בתשרי, ור' יהושע -
 בניסן.
 ולכאורה דעת ר' יהושע לא ברורה, שהרי קביעתו של חודש ניסן
 כחודש בעל חשיבות, והגדרתו כראש השנה התחיל רק ביציאת
 מצרים¹⁰, ואיך יכול להיות שהעולם נברא בחודש ניסן?

כדי לענות על שאלה זו, ננסה להגדיר את העניין המיוחד שיש בשני
 חודשים אלו: עניינו של חודש תשרי זה **ירידת ה' אלינו** בבחינת
 'המלך בשדה'. ולעומתו, עניינו של חודש ניסן זה **התעלות שלנו**
אל ה'.

את העניין הזה רואים בכל אירועי תשרי וניסן:

תאריך	תשרי	ניסן
א'	ראש השנה - ה' בורא את העולם בדיבור .	ראש השנה - אנו מקדשים את החודש בדיבור .
י'	יום כיפור - אנו מתקדשים לכבוד ה'.	קשירת השה למיטה - אנו מקדשים את ה' (קושרים את האליל של מצרים).
ט"ו	סוכות-ה' יורד אלינו, ושוכן איתנו בסוכה.	פסח - אנו לוקחים את האלילות (הכבש) ומקריבים אותה לה'.

⁹ דף י"א עמ' א'

¹⁰ "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה". (שמות י"ב, ב')

זו מהות המחלוקת בעניין בריאת העולם: האם בריאת העולם היא
כשה' בורא את העולם, או כשעם ישראל נותן משמעות לבריאה
בכך שמקבל את ה' עליו ומקדש אותו.

חלק שני

מאמרים שנכתבו על ידי התלמידים
כיתה י"ב - מחזור ט'

בס"ד תמוז התשע"ה

בני מחזור ט' היקרים!

נחת גדולה היתה לנו לראות אתכם עמלים בעמלה של תורה,
לומדים סוגיה לעומקה, על ראשוניה ואחרונה, טורחים על ניסוח
בהיר ואחראי, ובסופו של דבר מוציאים מאמר עיוני על נושא
ממסכת פסחים.

מאמץ שכזה שם אתכם במרכז בית המדרש, יחד עם גדולי דורותינו,
בענווה וביראה מוסיפים גם את הנדבך שלכם לבניין תורה שבעל
פה.

אשריכם ישראל! זכיתם אתם, זכינו אנו שראינוכם בכך.
יהי רצון שתמשיכו להוסיף חיל ואומץ בלימוד תורתנו הקדושה,
להרבות בעמלה, וממילא גם באהבתה. 'יגעתם ומצאתם- האמינו',
האמינו בעצמכם, ביכולתכם, בסיעתא דשמיא שיש לכם, בתורה
המתגלה דרככם.

חילכם לאורייתא!

באהבה,

נעם כץ,

מחנך כתה יב' התשע"ה

אימתי משנים את לשון הדבור

- א. לשון נקייה
- ב. לשון קצרה
- ג. שמועה רעה

לשון נקייה:

במסכת פסחים הגמרא מלמדת אותנו דין חדש בדיבור, שעליו לא שמענו לפני זה, לא בתורה ולא במשנה:

"ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי - ?לישנא מעליא
הוא דנקט. וכדדרי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי :
לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב
שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן
הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה, רב פפא
אמר: תשע שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור
מקרה לילה. רבינא אמר: עשר, וי"ו דטהור. רב אחא בר
יעקב אמר: שש עשרה, שנאמר כי אמר מקרה הוא בלתי
טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם
יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה
קראו מושב". (מסכת פסחים דף ג ע"א).

בקטע זה אנו למדים שישנו עניין (בהמשך נדון האם זו
מצווה\חובה\רשות) לשנות ואף להאריך בדיבור, ע"מ להימנע
מלדבר בלשון מגונה (בהמשך נדון מה מוגדר כלשון מגונה). הגמרא
לומדת זאת מכמה וכמה פסוקים שבהם התורה הוסיפה אותיות
בשביל לא לכתוב את המילה "טמא".
כאשר קוראים את הגמרא, לא מובן מדוע צריך את כל הפסוקים
האלו בשביל הלימוד של לשון נקייה? היה מספיק הפסוק הראשון
שבו ראינו שהתורה האריכה בשמונה! מה זה משנה לי אם במקום
אחר היא האריכה בשש עשרה?
המאירי התייחס לשאלה זו, וכתב:

"ואף על פי שהיה יכול לומר אשר לא טהורה לא היה
הלשון מתוקן כל כך ולימד שראוי לעקם עד שיחזיר את
הלשון לנקיות בלשון צח ומתוקן אחר שהוא נאמר על ענין
גנאי וכן בבעל קרי כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור
מקרה לילה וכן בלתי טהור הוא כי לא טהור הא למדת

שכל שיש בו לשון גנאי ראוי להאריך ולעקם שלא להוציא
בפה". (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים דף ג ע"א).

המאירי מסביר שמזה שהתורה האריכה יותר מהנדרש, ניתן ללמוד
עוד עניין חוץ מלהימנע מלדבר בלשון מגונה, והוא לדבר בלשון
מכובדת או "צח ומתוקן" כלשונו. (אם נסביר בשפה קצת יותר
עממית, החילוק הוא בין דיבור בגסות, בוטות ובקללות לבין סתם
דיבור שאינו בצורה הכי מכובדת האפשרית). בהמשך נראה כי יש
השפעות הלכתיות לחלוקה בין לשון כבוד ללשון מגונה.
עוד שאלה שהגמרא עצמה מביאה בהמשך הקטע היא האם זה
תקף גם אלינו, או שזה רק הקפדה יתרה שנעשתה בכתיבת התורה:

"ואומר: ותבחר לשון ערומים ואומר ודעת שפתי ברור
מללו. מאי ואומר - ? וכי תימא: הני מילי - בדאורייתא, אבל
בדרבנן לא - תא שמע: ואומר ותבחר לשון ערומים. וכי
תימא: הני מילי - בדרבנן, אבל במילי דעלמא - לא, ואומר
ודעת שפתי ברור מללו". (מסכת פסחים דף ג ע"א).

הגמרא אומרת שמצווה גם עלינו להקפיד על לשון נקייה, ולומדת
זאת מן הפסוק - "ותבחר לשון ערומים" (איוב ט"ו, ה'). ואז שואלת
הגמרא, אולי הכוונה בפסוק זה רק לתלמידי חכמים, שנקראים
ערומים, אבל שאר כל אדם לא יהיו חייבים בלשון נקייה? ולכן
הגמרא מביא עוד פסוק שאומר - "ודעת שפתי ברור מללו" (איוב
ל"ג, ג'), כלומר כל אדם צריך לכוון דעתו לשמור מוצא שפתיו,
שידברו רק "ברור". רש"י מפרש על אתר "ברור" - לשון נקי ומבורר.
לכאורה קשה על דין זה שהרי מצינו בתורה כמה פעמים שבהם כן
נכתב טמא?
המאירי שם לב לקושיה זאת ותירץ אותה בספרו בית הבחירה:

"ואף על פי שבתורה כתיב טמא בכמה מקומות, אותם
המקומות אין בהם לשון מגונה, שטמא הכתוב בתורה, אם
במאכלות פירושו אסור, ואם הוא במגע הטומאות אף זה
אין בו גנאי. אבל זו האמורה בנח, פירוש טומאה שבו על
אותן שנעברה בהן עברה, וכמו שאמרו בפרק חלק, ומי
איכא טמאים וטהורים בההוא שעתא אלא מאותם שלא
נעברה בהם עברה". (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים
דף ג ע"א).

המאירי מפרש שטמא האמור ברוב התורה הוא אינו דבר שלילי, אלא משמעותו "אסור" לאכילה או לקורבן. ברם בזמן נח שטרם היו קורבנות או איסורי אכילה, הכוונה שם בטמא היא חיה שנעברה בה עברה, ולכן הייתה שם קונוטציה שלילית שבגללה התורה שינתה. עוד תירוצו על אותו עיקרון מביא הרב אברהם נח קליין בשם רבינו יונה:

"וקשה דהרי התורה בפרשת שמיני קוראת לבהמה הטמאה בשם טמאה ולא כתוב איננה טהורה. ויש לומר על פי דברי השערי תשובה לרבינו יונה בשער השלישי (אות רל), דכתב שבעת ההיא דבזמן נח היתה בהמה הטמאה מותרת באכילה אך לא היתה טהורה לקרבן, על כן נחשב לשון מגנה אם יגנה אדם הדברים אשר הם למאכל אדם, עכ"ל. ולפי זה אינו שווה דבפרשת שמיני, אז הבהמה הטמאה אסור באכילה, ולפיכך שפיר קוראת אותם התורה טמאה." (דף על הדף פסחים דף ג ע"א).

בניגוד למאירי הרב אברהם נח קליין סובר ש"טמא" זה תמיד מושג שלילי ולכן בתקופת נוח כשכל הבהמות היו מותרות באכילה, התורה נמנעה מלכנות מאכל אדם בתואר "טמא" ברם לאחר שהבהמות הטמאות נאסרו באכילה, היה ניתן לקרוא להם טמאים בלי לדבר סרה אל מאכלי אדם. ולפיכך כוונתו היא שלא רק המילים קובעים אלא גם הכוונה שבה הם נאמרים צריכה להיות לא מגונה. דעה אחרת לתרץ קושיה זו מופיעה בהמשך הגמרא, אך היא נוגעת לעניין "לשון קצרה" ועל כן נתייחס אליה בפרק הבא, הנוגע בעניין זה.

גדר הלכתי

נשאלת השאלה, מהו הגדר ההלכתי של דין זה? כלומר, האם זוהי מידה טובה\מצווה\הידור מצווה, או שאולי זה אפילו לא תקף לימינו? על כל זאת ועוד נרחיב כעת: דעת רש"י בנושא זה היא:

'תבחר לשון ערומים - מצווה עליך כך'.
'מהי טעמא לא תני לילא (...) - שמצווה ודרך נקיי הדעת
לספר בלשון נקייה'. (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"א).

כלומר רש"י סובר שדין זה הוא מצווה על האדם, ולא נתון לבחירתו, ולכן עליו תמיד לדבר בלשון נקייה, גם אם זה אומר להאריך בדיבור. אולם יש לציין שפעמיים רש"י הזכיר חובה זאת, ברם בשניהם ההקשר הוא של תלמידי החכמים (ערומים ונקיי הדעת) ולא כחובה לכלל, עובדה זאת עדיין לא מוכיחה שרש"י לא סובר שגם בעלי בתים יהיו חייבים אבל אין ספק שהדבר אומר דרשני. מי שעוד סובר שדין זה הוא חובה הוא החישובי חמד ובניגוד לרש"י הוא אינו שומר דין זה ליחיד סגולה אלא פוסק זאת לכולם:

"שאלה. כשצריך לדבר עם אשה ויכול לבחור באחת משתי דרכים, או לדבר בלשון קצרה שאינה לשון נקיה, כדי לקיים אל תרבה שיחה עם האשה כמבואר בפרקי אבות (פ"א מ"ה), או לדבר בלשון ארוכה, הגם שבזה הוא מרבה שיחה עם אשה כדי לקיים את הנאמר במסכת פסחים דף ג ע"א לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה? תשובה. דן בזה בספר בניהו, והכריע לדבר בלשון נקיה מאחר וכתוב במסכת פסחים "לעולם" אל יוציא דבר מגונה, כוונת "לעולם" לרבות אפילו עם מדבר עם אשה, יעו"ש, והוא חידוש." (חשוקי חמד פסחים דף ג ע"א)

החישובי חמד כותב שאפילו אם הדבר כרוך בהארכת שיחה עם האישה עדיין נצטרך להאריך ולדבר בלשון נקיה. על אחת כמה וכמה שאם הדבר לא כרוך בשום איסור שעלינו להיזהר מאוד ולהקפיד על לשון נקיה. לעומתם תורת החיים מביא דעה אחרת: לישנא מעליא הוא דנקט. דלא רצה להתחיל מסכתא אלא בלישנא מעליא ותנא דבי שמואל אפשר דלאו התחלת מסכתא הוא. (תורת חיים מסכת פסחים דף ג ע"א).

התורת חיים מסביר שמטרת השינוי ללשון נקיה במסכתנו (שהמשנה אמר אור לארבע עשר ולא ליל ארבע עשר) היא רק מכיוון שהחכמים רצו לפתוח את המסכת בלשון נקיה אבל אם משנה זאת היתה מופיעה בהמשך הם לא היו משנים ללשון נקייה. מכך נראה שהוא אינו מגדיר את לשון נקיה כאיסור אלא כמידה טובה שחכמים הקפידו להדר בה וגם זה רק במקומות מיוחדים. מי שעוד מסביר כמו תורת החיים הוא הנודע ביהודה שכותב:

הר"ן תירץ זה וכתב פתח תנא דמתניתין באור על שם פתח דברך יאיר, וכונתו דבתחלת המסכתא ראוי לדקדק

ביותר צח ומצוחצח, מה שאין כן תנא דבי שמואל שאינו תחלת המסכתא."

"אך כל הני ברייתות ומשניות דלעיל דלאו פתיחת מסכתא נינהו והאריכו, ודאי דקשיין דהא ליל לאו מגונה הוא".

(צל"ח מסכת פסחים דף ג ע"א-ע"ב)

גם הנודע ביהודה מסביר שמשום שזה תחילת המסכת דקדקו יותר להשתמש בלשון נקיה, אבל הוא גם הוסיף שזה מכיוון שהמילה "ליל" איננה דבר מגונה ולכן זה ששינו מילה שאיננה מגונה זה ההידור של תחילת המסכת ולא עצם זה ששינו ללשון נקיה. ולכן אנו מניחים שהוא סובר כמו רש"י שחובה לשנות אבל עושה חלוקה פנימית בדין בין לשון כבוד ללשון מגונה, ועל חלוקה זאת נדבר בהמשך.

עוד דקדוק חשוב במילותיה של הגמרא כותב רבינו חננאל:

"בזב קראו מרכב שנאמר, וכל המרכב אשר ירכב עליו יטמא. ובאשה כתיב, כל אשר תשב עליו יטמא. ומפני מה לא הזכיר באשה מרכב, שהמרכב הוא בפיסוק רגלים, והוא דרך גנאי באשה. הזכרת פיסוק רגלים במקום שאפשר לו להזכירו בלשון שבח, אבל ברכיבת הגמל וכיצא בה, משום פחד שמתיראה לרכוב דרך ישיבה שלא תפול, אי אפשר שלא להזכיר רכיבה אין עליו כלום".

(רבינו חננאל מסכת פסחים דף ג ע"א).

לדעת רבינו חננאל יהיה מותר לשנות במקרה שהשינוי אינו מהותי, לדוגמא לשנות מטמא ללא טהור, אבל במקרה שהשינוי הינו מהותי ומורגש, אז אין לשנות. לדוגמא ישנו הבדל בין ישיבה לרכיבה, ולכן שם לא שינו.

בנוסף כפי שהזכרנו קודם, ישנה חלוקה בין לשון מגונה לבין לשון שאינה נקיה.

רש"י כותב:

"דבר מגונה - לאו משום דלילי דבר מגונה הוא, והא דרבי יהושע בן לוי בעלמא איתמר, ומיהו שמעינן מינה לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי". (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"א).

רש"י מתייחס לחלוקה אך לא נותן לה תוקף הלכתי ואומר שבכל מקרה גם כשהלשון אינה מגונה אלא רק אינה נקייה עדיין צריך

לשנות ללשון נקייה. ושוב יש לציין שזו פעם שלישית שבה רש"י מזכיר דין זה בהקשר של תלמידי חכמים ולכן לא נותר לנו אלא להניח שהוא פוסק דין שונה לתלמידי חכמים ולבעלי בתים. לעומתו המאירי כן מחלק בן לשון מגונה לבין לשון שאינה נקייה, גם מבחינה הלכתית:

"כל שאין בו לשון גנאי אינו צריך לעקם, אף על פי שאין בו לשון כבוד כדי לספר בלשון כבוד, אדרבה ישנה בלשון קצרה. הא כל שהוא בשיעור אחד שאין צריך עקום ראוי לספר בלשון כבוד, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב". (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים דף ג ע"א).

המאירי סובר שכאשר הלשון היא מגונה, חובה לשנות, גם אם הדבר כרוך באריכות הדברים. אבל אם הדבר רק אינו לשון מכובדת כל כך, אזי במידה ואפשרי לשנות בלא שהדבר יאריך את הדיבור-ישנה, ואם השינוי יאריך את הדיבור- לא ישנה¹. לסיכום, כפי שראינו לדעת כל המפרשים ישנו איסור לדבר בלשון מגונה². יש בנושא זה שני עניינים שבהם צריך האדם לבדוק כל דיבור לגופו והם:

- האם שינוי הלשון יצור הבדל משמעותי במהות הדברים.
 - האם זוהי לשון מגונה או רק לשון שאינה מכובדת.
- ברם מה שכתוב לעיל אלו דברים שאנו הסקנו מתוך לימוד הדברים אליבא דהלכתא, אבל בספרי הפוסקים דין זה כלל לא מחכר למעט שורה קצרה בספר מגן אברהם:

"אל יוציא דבר מגונה מפיו." (מגן אברהם סימן קנו ס"ק ב)

הרב קוק³ מסביר שזאת משום ריבוי המחלוקות והתנאים הכרוכים בדין זה, לא הזכירו הרמב"ם בגלל "דרכו להביא על פי רוב רק מה שהוא מפורש בדברי חז"ל" ואחריו הלכו שאר הפוסקים.

לשון קצרה:

חלק זה של המאמר מופיע בגמרא כהמשך ישיר של החלק הקודם, המכונה "לשון נקייה", אך אנו בחרנו לחלק אותם לשני פרקים

¹ על הצורך לקצר בדברים, נפרט בפרק הבא.

² למעט לדעת רש"י שדעתו אינה מבוררת כל צרכה, הואיל ולא פסק הלכות אלא רק הביא פירושים על הסדר. אי לכך נשאיר את דעתו בצריך עיון.

³ בכתבי יד שנמצאו לאחר מותו.

מכיוון שלמרות שיש חלקים חופפים ישנם גם כמה דינים שהינם ייחודיים לכל חלק.
הלימוד של "לשון קצרה" מובא בהמשך הגמרא כתירוץ לקושיא שעלתה - כיצד ייתכן שיש מקרים בהם כן כתוב טמא בתורה⁴ וכך כתוב:

"ובאורייתא מי לא כתיב טמא - ?אלא: כל היכא דכי הדדי נינהו - משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי - משתעי בלשון קצרה. כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד? והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו, וקאמר רוכבת- רכבת כתיב!" (מסכת פסחים דף ג ע"ב).

הגמרא מסבירה שבדרך כלל כן נכתוב טמא על מנת לקצר בדברינו ומזכירה בדרך אגב את מאמרו של רב: "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה". אולם אם יש ביכולתנו להשתמש בלשון נקייה כמובן שעדיף, בתנאי שזה לא גורם לנו להאריך בדיבור. אם כן נשאלת כמובן השאלה איך זה מסתדר עם הלימוד שממנו למדנו לשון נקייה, כשראינו שהתורה האריכה ב-16 אותיות על מנת להימנע מלומר דבר מגונה?
רש"י מתרץ זאת כבר שם, עוד לפני שהגמרא הזכירה "דרך קצרה", וכך תירץ:

"אשר איננה טהורה (...) - ואף על גב דבאורייתא כתיב טמא - שני אורחיה בחד דוכתא, ללמדך לחזור על לשון נקייה". (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"א).

דהיינו תמיד עלינו לנקוט בלשון קצרה והפסוקים שהגמרא הביאה שבהם האריכה התורה בלשונה הינם היוצאים מן הכלל שאינם מעידים על הכלל. אלא יעודם היה ללמד אותנו את הדין של "לשון נקייה".
את טעם הדין של "לשון קצרה" מבאר רש"י:

"וכל היכא כו' - והני דלעיל עיקם - ללמדך שצריך לחזור אחר לשון נקי, ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר, ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה, לפי שמתקיימת

⁴ הקושיא ועוד תירוץ מחכרים בהרחבה בפרק הקודם.

גירסא שלה יותר מן הארוכה". (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"ב)

רש"י מסביר שדברים אשר נאמרים לאדם\תלמיד בדרך קצרה נשמרים בלבו תקופה ארוכה יותר מאשר דברים הנאמרים באריכות. בהמשך הגמרא מובא סיפור מוזר שלכאורה סותר את הדין של דרך קצרה:

"הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל וחד מינייהו רבן יוחנן בן זכאי, ואמרי לה קמיה דרבי וחד מינייהו רבי יוחנן. חד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה? וחד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה? אמר: מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל. ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל". (מסכת פסחים דף ג ע"ב).

מובא שם סיפור על שני תלמידים שאחד שאל שאלה בלשון קצרה ואחד שאל שאלה בלשון נקיה והרב שלהם בחר לשבח את זה שבחר בלשון נקיה. והרי למדנו שכאשר הלשון נקיה יותר ארוכה מהלשון הקצרה כמו במקרה דנן אנו צריכים לבחור בדרך הקצרה, אז איך זה מסתדר עם הסיפור הזה? תשובה לשאלה זאת מביא הרב אברהם נח קליין בשם הרבנית לוריא:

"ותירץ בשם הרבנית אשת הר"ר יוסף ב"ר יוחנן לוריא, אבי הר"ר מתתיהו, זקנו של רבי יוחנן לוריא מדורינו. שרק רב שהוא שונה לתלמיד, בזה אמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו בלשון קצרה. אבל כאן שהתלמידים שאלו להרב, מוטב שידברו בלשון נקי, ואין להם חשש שהרב יתבלבל באריכות הסתבכות". (דף על הדף פסחים דף ג ע"ב).

הרבנית אומרת שהדין של דרך קצרה נאמר על רב שמדבר לפני תלמידים ולכן הוא צריך לקצר בדבריו על מנת שיזכרו את ה"גירסא" וכדי שלא לבלבל את התלמידים. ברם במקרה כמו בסיפור שלנו שבו תלמיד מדבר אל רב ואין צורך שהרב יזכור ואין חשש שהרב יתבלבל ודאי עדיף שיבור לו התלמיד לשון נקיה. תשובה שונה לשאלה זאת מביא המהרש"א:

"ולקמן בשמעתין, גבי חד אמר אין בוצרין בטהרה וחד אמר ומוסקין בטומאה, דאמר מובטחני בזה שמורה הוראה כו'. שכתב הר"ן בשם התוספות, שעל זה שאמר ומוסקים בטומאה, שקיצר בלשונו אמר כן, והוא פירש פירוש אחר ועיין שם, שהוא נראה דחוק, ולפי דרכינו ששניהם שוים להאריך בלשון נקי ולקצר בלשון גנאי, יש לפרש שעל השני אמר כן, שראה בו דבר חכמה. כההיא דאמרינן מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא, שהראשון אפשר שלא נתכוין לדבר בלשון נקי, אלא שכך נזדמן לו בפיו בלי כוונה. אבל השני ששמע מן הראשון ושינה לומר בלשון קצר, ודאי נתכוין לכך". (מהרש"א חידושי הלכות מסכת פסחים דף ג ע"ב).

המהרש"א בשם הר"ן מבין את כל הסיפור בצורה שונה לגמרי, הוא מסביר שהרב שיבח את התלמיד שדיבר בלשון קצרה ולא את התלמיד שדיבר בלשון נקייה כפי שרוב המפרשים הבינו. הוא מסביר זאת בהסתמך על העובדה שהתלמיד שדיבר בלשון קצרה דיבר אחרי התלמיד שדיבר בלשון נקייה, דהיינו הייתה לו אופציה לחזור על דברי חברו אך הוא בחר לשנות ולהגיד בדרך קצרה ועל כן זכה לשבח מרבו. ותירוצו זה של המהרש"א יותר מסתדר עם דרך הפשט שכן שנינו שכאשר לשון נקייה ולשון קצרה מתנגשים צריך לבחור בלשון הקצרה, אבל ניתן להגיד שגם התירוצו הראשון מתיישב עם דין זה שללשון קצרה יש קדימות ומה שהרבנית תירצה נסוב רק על המקרה הספציפי ההוא.

הלכה למעשה

כעת לאחר שהצגנו את שני הדינים של לשון נקייה ולשון קצרה נדון במהו הדין כאשר הם מתנגשים. לפי פשט גמרא:

"כל היכא דכי הדדי נינהו - משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי - משתעי בלשון קצרה". (מסכת פסחים דף ג ע"ב).

כלומר, כפי שכבר הזכרנו, כאשר שני הדיבורים באותו אורך ואחד מהם נקי והשני לא, אז ללשון קצרה אין כלל משמעות וצריך לבחור בלשון נקיה. אבל אם יש שני דרכים להגיד את אותו משפט, אחת

קצרה ומגונה⁵ והשנייה ארוכה ונקייה, על האדם תמיד לבחור בדרך הקצרה.
לעומת זאת השפת אמת כותב בשם המהרש"א:

"נראה [כמו שראינו במהרש"א], דאם הן שוין, לעולם ידבר בלשון נקי. ואם לשון נקי ארוך, שניהם שוין. ולפעמים ידבר בלשון נקי ארוך, ולפעמים בלשון מגונה וקצר, חזק לימדך דתוכל לעשות כן גם כן. וממילא, כיון דנאמר בלשון מגונה דנוכל לחסרו, כגון רכבת יחסרנו. ומהאי טעמא גופא, טפי עדיף לכתוב רכבת ולא יושבת כיון דבזה מקצר באות אחת". (שפת אמת מסכת פסחים דף ג ע"ב).

כלומר השפת אמת מבין שאין עדיפות מיוחדת לאחת משני הדרכים אלא שאם יש מקרה של לשון נקיה וארוכה או לשון מגונה וקצרה האדם רשאי לבחור באיזו מן הדרכים שיחפוץ.

לסיכום בניגוד לשני הדינים האחרים בהם עוסק המאמר אשר עליהם יש מחלוקת ואי הסכמה בקרב הפוסקים, דין זה של לשון קצרה הינו הקדום ביותר ומזכר כבר במסכת אבות ולכן הוא מוסכם על כולם והרמב"ם אף פוסק אותו להלכה בספרו משנה תורה⁶:

"לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו, אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו, חזק היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים, ועל זה צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא, ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועיניהם מרובים, והוא שצוו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, אבל אם היו הדברים מרובין והענין מועט הרי זו סכלות ועל זה נאמר כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברים". (רמב"ם הלכות דעות פרק ב הלכה ד).

⁵ על ההגדרה של מגונה ראה בפרק הקודם.

⁶ שהינו ספר בעל אוריינטציה הלכתית מובהקת אשר לא מחזירים בו מנהגים ומידות טובות. וניתן לעיין במבוא לספר עינים למשפט שם מסביר את עקרונותיו של הרמב"ם בכתיבת ספרו.

הרמב"ם מסביר שתמיד עלינו לא להרבות בשיחה, וכן מדבריו נראה שפוסק את איסור זה לכל אדם ולא רק לרבנים ומורים כפי שאולי היה ניתן להבין מדברי הגמרא.

שמועה רעה:

בתלמוד בבלי מחכרים שלושה סיפורים בהם רב כלשהו לא ענה אמת כתשובה לשאלה שנשאל, אלא רק רמז לתשובה:

"רב כהנא חלש, שדרוה רבנן לרבי יהושע בריה דרב אידי, אמרו ליה: זיל בדוק מאי דיניה. אתא אשכחיה דנח נפשיה. קרעיה ללבושיה, ואהדריה לקרעיה לאחוריה, ובכי ואיתי. אמרו ליה: נח נפשיה? אמר להו: אנא לא קאמינא, ומוציא דבה הוא כסיל.

יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא, כי אתא אמרו ליה: חיטין נעשו יפות? אמר להם: שעורים נעשו יפות. אמרו ליה: צא ובשר לסוסים ולחמורים! דכתיב השערים והתבן לסוסים ולרכש. - מאי הוי ליה למימר? - אשתקד נעשו חיטין יפות. אי נמי: עדשים נעשו יפות.

רב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה. כי סליק להתם אמר ליה: אייבו קיים? אמר ליה: אימא קיימת, אמר ליה: אימא קיימת? אמר ליה: אייבו קיים". (פסחים דף ג ע"ב - ד ע"א).

בקטע זה ראינו שלושה סיפורים: בראשון רבי יהושע שנשלח לעשות ביקור ולים אצל רב כהנא, מגלה שרב כהנא נפטר, אך לא אומר זאת במפורש לחכמים אלא מתנהג באבלות ונותן להם להבין לבד. בסיפור השני יוחנן חקוקאה נשלח ע"י חכמים לראות האם התבואה השנה עלתה יפה. כאשר הוא מגלה שמצב החיטה בכי רע, הוא אינו אומר זאת במפורש לחכמים, אלא כאשר הוא נשאל על החיטים הוא עונה על השעורים. בסיפור השלישי רבי חייא שואל את רב האם אביו קיים⁷, רב עונה לו על אימו, וכאשר הוא שואל על אימו, רב עונה לו על אביו, על מנת לרמז לו ששניהם אינם בין החיים יותר.

ההסבר להתנהגות זו מובא אחרי הסיפור הראשון והוא תקף לכל הסיפורים, ונלמד מהפסוק: "מוציא דבה הוא כסיל" (משלי י'), שמשמעותו היא בן אדם שמספר שמועה רעה בין אם זה מוות של אדם חשוב/קרוב, או על בצורת, או כל דבר אחר שיגרום צער לשומעיו, הינו כסיל.

⁷ רבי חייא היה דוד של רב משני הצדדים, כלומר הוא היה אח של אייבו, אביו של רב, מצד אביו של אייבו, והיה אח של אמו של רב, מצד אמה.

לכאורה קשה להבין מה הוא הרעיון העומד מאחורי איסור זה, שהרי התוצאה נשארה אותה תוצאה, שכן לבסוף השומע קיבל את השמועה הרעה והצטער ממנה, אז מהו ההבדל הגדול בין להגיד ישירות או רק לרמז, בין אם זה בדיבור או במעשה? רבי משה סופר מסביר זאת על אתר בספרו המפורסם "החתם סופר":

"לכאורה' משמע דלא אכפת לאידך אם אומרים לו בזה הלשון או בזה הלשון, ומה אכפת לרבי חייא אי אמר לו מת אבא או אימא קיים. מכל מקום הבין מיתתם, אבל האמת הוא כך, כי הקב"ה שוכן על השבועי לב לרפאותם ולנחמם לב נשבר ונדכא אלקים לא תבזה ועמו אנכי בצרה כתיב. אמנם על כל דיבור רע שורה רוח הטומאה ונשמרת מכל דבור רע כתיב, ולפחות אינו מזכיר שמו יתברך על הרעה. על כן כשמוציא מפיו דבר הרע לומר, מת פלוני באותו שעה, על כן מסתלקת השכינה, ומפסיד לאידך שאינו מתנחם מהרופא לשבועי לב באותה שעה. אך באומרו בלשון טוב, אם כן גם בשעת צער השכינה מנחמהו, וזהו בורא ניב שפתים שיהיה מברר ניב שפתיו, לומר על כל דבר שלום שלום לרחוק ולקרוב. בין שהוא שמועה רחוקה או קרובה לעולם יאמרו בלשון שלום וברכה. ועל ידי זה אמר ה' ורפאתיו שתהיה השכינה שם לרפאותו מצערו". (חתם סופר מסכת פסחים דף ד ע"א).

כלומר, לפי "החתם סופר", כל הדין של שמועה רעה נסוב בכלל על המספר, ולא על השומע, ונועד לוודא שהמספר ישמור על שפתיים נקיות וקדושות, ולא דווקא לדאוג לבריאות השומע שלא יצטער, אך דווקא מתוך זה שישמור המספר על שפתיים תשרה השכינה עימם, ותביא מרפא ומזור לשומע ולנפשו הדואבת. אם נרחיב מעט יותר החתם סופר מסביר ששכינה תמיד שורה עם כל אדם מישראל, ובאופן טבעי גם מטיבה איתו. אבל אם בחברת אותו אדם משהו מדבר דיבורים שאינם לרוח השכינה, אותו אדם גורם לשכינה שתסתלק. זהו הסבר כללי שהחתם סופר הביא, בהקשר שלנו הוא מסביר שכאשר אנו מספרים לאדם שמועה רעה, אנו צריכים לדאוג לא לגרש את השכינה בדיבורינו, על מנת שתישאר עמנו ותוכל להטיב עם מקבל השמועה. הוכחה לדבריו של "החתם סופר" ניתן למצוא בפירושו של רש"י, בסיפור של יוחנן חקוקאה:

"שעורין נעשו יפות - ומכלל דבריו משמע שהחטים לא נעשו יפות, ולא היה רוצה להוציא דבר קללה מפיו". (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"ב).

מדבריו של רש"י אכן ניתן לראות שהסיבה שיוחנן שינה בלשונו היא מכיוון שלא רצה להוציא דבר קללה מפיו, ולא על מנת להקל על חכמים. עוד הוכחה לגישה זו מביא המהרש"א:

"והם שאמרו נח נפשיה, דרך שאלה אמרו לו כן, ולא הוה מוציא דבה, ולא בדרך הודעה. וכן יש לפרש בסוגיא בפרק הנושא, בנח נפשיה דרבי קרעיה בר קפרא ללבושיה ואהדריה, וגרסינן שם דאין לומר נח נפשיה אמר ליה אתון קאמריתון, אנא לא קאמינא, רוצה לומר כמו שכתוב, אתון קאמריתו דרך שאלה, אבל אנא לא קאמינא. דהוא ליה לגבי דרך הודעה, ומוציא דבה הוא". (מהרש"א חידושי אגדות מסכת פסחים דף ג ע"ב).

מדבריו המהרש"א בסוגיה, ניתן לראות שלדעתו כל האיסור הוא על האומר, ואין לו קשר עם השומע כפי שהוא מוכיח מסוגייתנו, וכן מפטירתו של רבי⁸, שבשני המקרים הרב שהלך לבקר את החולה נמנע מלהגיד שהחולה מת, אך ברגע שחכמים אמרו זאת, אישר את דבריהם ולא ניסה ל"רכך" את המכה. את גישה זו פוסק רבי מנחם בן שלמה (המאירי):

"ראוי לאדם גם כן להזהר שלא יהא מזומן לבשורה של פורענות, כגון מיתת אדם גדול וכיוצא בזה. ואם שואלין אותו בכך, ראוי לגמגם בדברים עד שיבינו הענין מתוך דבריו, ולא שיאמרו הוא להדיא". (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים דף ג ע"ב).

המאירי כותב שלכתחילה עדיף לאדם להימנע מלהקלע לסיטואציה בה עליו לבשר בשורה רעה למישהו, אך במידה ואדם מחויב לבשר בשורה רעה, כגון במקרה שעומד מולו אדם ושואל

⁸ לפטירתו של רבי לא התייחסנו בפרק זה, למרות הדמיון בין המקרים, עקב כך ששם חכמים אמרו: "כל האומר רבי מת, יידקר בחרב". (כתובות דף קד ע"א). ולכן לא ניתן ללמוד משם את דין שמועה רעה, מכיוון שיש שם התערבות חיצונית.

אותו, עליו ל"גמגם" ולומר דברים קטועים, על מנת שהשומע יבין זאת מתוך דבריו, ולא להוציא את השמועה הרעה מפיו. גם מכאן ניתן לראות שהעיקר הוא להזהר במילים היוצאות מפיו, ולא דווקא להקל על השומע.
לעומתו ר' חיים שבתי [מהרח"ש] מביא דעה שונה במקצת:

"מאי הוצרך ש"ס לפרש, דרב בר אחתיה דרבי חייא ובר אחוה הוה, ויש לומר כי היכי דלא תיקשי על רב. והלא השיב שלא כהוגן דרבי חייא, שאלו על אב ואם שלו, ורב השיבו על אח ואם שלו. זהו לכאורה תשובה שאינה הוגנת, דמאי איכפת ליה לרבי חייא באביו ואמו של רב. והוי דומיא דעובדא דיוחנן חקוקה, ששאלוהו חטין נעשו יפות, והוא השיב שעורין נעשו יפות, דהשיבו ליה תשובה שאינה הגונה, שהרי אמרו לו צא ובשר לסוסים ולחמורים. לכך מפרש ש"ס, דרב אחוה ובר אחתיה דרבי חייא הוה, ואם כן יפה השיבו דודאי הוה ניחא ליה לרבי חייא, מה ששמע דאחיו ואחותו קיימין והוי דומיא דעדשים נעשו יפות". (תורת חיים מסכת פסחים דף ד ע"א).

דעתו של רב חיים שבתי היא שהמטרה של שינוי הלשון הוא לאו דווקא לרמוז את הבשורה הרעה בדרך אחרת, אלא לנסות ולרכך את המכה ע"י תשובה שגם אם אינה עונה בדיוק על השאלה, היא נושאת בחבה גם בשורה טובה אחרת ע"מ להקל ככל האפשר על המקבל. למשל במקרה שלנו רב חיים הסביר שגם אם בסוף קיבל רב חייא את השמועה הרעה שהוריו מתים, ודאי הייתה לו גם הנאה לשמוע שאחיו חיים.
מי שעוד סובר כך הוא ה"חשוני חמד":

"שאלה - אדם שנמצא במחלה ניוונית של הרשתית, הגורמת לעיוורון אחרי תהליך של ליקוי המתמשך ומתקדם. איך יגלה לו הרופא בשורה קשה זו?
תשובה - נמצא לענייננו אין לומר לחולה בדיקת העיניים לא טובה. ובמסכת ברכות (דף נח ע"א) נאמר שאנחה שוברת גופו של אדם, וחייבים לרמוז לו בצורה של ספק, ולומר לו שיתכן שהראיה שלו תחלש בהדרגה, וראוי שישנן לעצמו מסכתות בעל פה כדי שלא יזדקק לאמץ עיניו, וילמד מקצוע שיוכל להתפרנס ממנו גם כאשר העיניים לא ייטיבו לראות. ויש לעודדו ולומר לו שהשי"ת מפתח כשרונות חדשים שישלימו את העיניים החלושות. וכמה

גדולי ישראל הנהיגו את עם ישראל בחכמתם ובתבונתם
ונקראו עיני העדה מבלי שיהיה להם עיני בשר". (חשוקי
חמד פסחים דף ג ע"ב).

כפי שניתן לראות החישוקי חמד לא אומר שלא לבשר את הבשורה
הרעה אלא אומר לעטוף אותה בצורה נעימה כמה שאפשר על מנת
להקל על המקבל.
דעה שלישית, והיא הישרה והפשוטה בעינינו, מביא רש"י בפירושו
על הסיפור של רב כהנא:

"אהדריה לקרעיה לאחוריה - שלא יבינו מהר להדיא ויצא
לבם". (רש"י מסכת פסחים דף ג ע"ב).

מדבריו של רש"י פה, ניתן להבין שהמטרה לשינוי הלשון היא על
מנת שלשומע ייקח זמן להבין מהי השמועה הרעה, וכך יקבל את
השמועה בהדרגתיות ולא בבת אחת.
לכאורה יש סתירה בין רש"י הנ"ל לבין רש"י ד"ה "שעורין נעשו
יפות", ששם ביארנו שרש"י סובר שכל העניין נסוב על שמירת
קדושת הפה. המהרש"א שם לב לקושיא זו והביא תירוץ לכך:

"לאחוריה כו'. פירוש רש"י שלא יבינו מהר, ויצא לבם עד
כאן לשונו. ועוד יש לומר, שאלו הראה להם הקריעה הוא
ליה מוציא דבה כאלו הגיד להם בפה דנח נפשיה".
(מהרש"א חידושי אגדות מסכת פסחים דף ג ע"ב).

כלומר אין באמת סתירה בין שני פירושי רש"י, אלא שרמז
מובהק ומוכר כמו קריעת חולצה על מת, איננו נכלל בגדר הרמיזה
עליה דברנו, אלא הוא ממש בגדר אמירה בפה.
עוד חיזוק לטענה זו ניתן למצוא בדבריו של החתם סופר שמפרש
את ההבדל בין השעורים לעדשים בצורה קצת שונה מרבי חיים
שבתי:

"ועל כן, יוחנן חקוקאה לא הואיל כלום להיות נשמר
מהוצאת דבה, שכיון שבשר להם שיאכלו שעורין, הרי אמר
שאין להם חטין. ידיעת ההפכים א'. מה שאין כן באמרו,
אשתקד נעשו יפות, אין מההכרח שלא נעשו עתה יפות. כי
מכל מקום אוכלים מהישן, וכן אוכלים עדשים לתבשיל,
אפילו כשנעשו חטין יפות, כי הוא לפת ועדשים לתבשיל.

מה שאין כן בישור השעורים שהוא ממש כאלו אמר שלא יהיה להם חטין". (חתם סופר מסכת פסחים דף ג ע"ב).

החתם סופר כותב שהסיבה בגללה יוחנן חקוקאה היה צריך להגיד שיש עדשים ולא שיש שעורין, היא מכיוון שברגע שאמר שיש שעורין, חכמים מיד הבינו מתוך דבריו שחטין אין, מכיוון שכאשר יש חטין אין אנו צריכין שעורין אלא לבהמה בלבד, כפי שניתן לראות מתגובתם "צא ובשר לסוסים ולחמורים". אולם, אם היה אומר שיש עדשים, לא היו חכמים מיד מבינים שאין חטין, שכן גם בשנה שעברה אכלנו עדשים, והיו מבינים זאת בהדרגה ובנחת, ולא כמכה פתאומית.

כפי שראינו יש שלוש דעות בהבנת דין זה והרי תמציתם לפניך:

- לשמור על נקיון הפה של האדם (מתחבר קצת לפרק הראשון)
- לרכך את המכה על ידי מסירת בשורות רעות עם טובות
- מסירת השמועה הרעה בהדרגתיות על מנת שלשומע יהיה זמן לעכל את הדברים. (והיא הישרה בעינינו)

גדר האיסור

אך מכיוון ש"איסור" זה איננו כתוב במפורש התורה, אלא הוא רק מידה טובה שחכמים לימדונו, נחלקו הראשונים והאחרונים בגדר האיסור.

רש"י בהתייחסו לסיפור של רב ורב חייא כותב כך:

"אייבו קיים - ואבי כלום קיים הוא, עדיין לא השיבותיך עליו, ומאליו הבין, ויש אומרים: בניחותא היה משיבו רב על מי שאינו שואל, כדי שיבין מן הכלל, וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו". (רש"י מסכת פסחים דף ד ע"א)

דהיינו רש"י מבין שצריך לשנות⁹ את נוסח השמועה ולרמוז זאת בעדינות ברם לשקר ממש זאת רש"י לא יתיר. מרן הרב יוסף קארו מפרט על כך בהרחבה ואף מוסיף דין חדש:

"כתב עוד המרדכי שם, (סי' תתקלג) והגהות מיימו, (ד"ק פ"ו ה"ד) מי שמת לו מת ולא נודע לו אין חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו. ועל זה נאמר: (משלי י יח) מוציא דבה

⁹ ייתכן שאף חובה אבל על כך נדבר בהמשך.

הוא כסיל. מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא
שנאמר: (שמות כג ז) מדבר שקר תרחק". (בית יוסף יורה
דעה סימן תב).

הבית יוסף מחדש לנו כאן שלכתחילה עדיף בכלל שלא לספר את
השמועה הרעה אם יכול להימנע מכך, ועל זה הוא קורא את
הפסוק "מוציא דיבה הוא כסיל", אבל בניגוד לשאר הדעות שראינו
עד עתה במידה ושואלים אותו ישירות, עליו לומר את האמת
במלואה ולא לשקר. מזה שהבית יוסף לא התייחס לאופציה של
רמיזה בעדינות בניגוד לשאר הפרשנים והפוסקים שצינו זאת
במפורש ניתן להסיק שאינו מייחס לכך חשיבות ולפי שיטתו לא
משנה איך מספרים אלא האם מספרים כלומר אם לא הצלחת
להימנע מלספר והמקבל בלאו הכי יקבל את השמועה הרעה, הדרך
בה תעשה זאת איננה בעלת משמעות.
ערוך השולחן מביא את דברי הבית יוסף כמעט במדויק, אך מוסיף
עוד שתי שורות:

"מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו,
ואפילו באביו ואמו. ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל.
(...). מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא
שנאמר מדבר שקר תרחק, ויכול לומר לשון דמשתמע
לתרי אפי ואם יבין ואם לאו לא יבין. וכעין זה מצינו
בריש פסחים [ד' א] ששאל לו אבא קיים וענה לו אימא
קיימת עיין שם, כן הוא מעיקר הדין". (ערוך השולחן יורה
דעה הלכות אבילות סימן תב סעיף יד).

כפי שראינו בפסקה זאת, ערוך השולחן סובר כמו הבית יוסף,
שעדיף להימנע מלהגיד בשורות רעות, ובמידה ואין אפשרות
להימנע, אסור לשקר. ברם, כאן הוא מוסיף שמות לשנות במעט,
לרמז בלשון המשתמע לשני פנים. אולם גם ערוך השולחן רושם
זאת כאופציה, לא כחובה.
את הדעה המחמירה יותר ניתן למצוא בדבריו של הרב גאנצפריד:

"מי שמת לו מת ולא נודע לו אין להגיד לו, ועל המגיד
נאמר מוציא דבה הוא כסיל. אבל מי שאחר שואל אותו על
קרובו (שמת) אם הוא חי, אין לו לשקר ולומר חי, שנאמר
מדבר שקר תרחק, אלא יאמר בלשון דמשתמע בתרי
אנפין, וישער בעצמו שמת. לבנים זכרים נוהגין להודיע

כשמת האב או האם, כדי שיאמרו קדיש". (קיצור שולחן
ערוך סימן רו סעיפים ט'-יא').

הרב גאנצפריד כותב גם הוא שלכתחילה עדיף לא לספר שמועה
רעה, אבל אם הוא מחויב לספר, כגון ששואלים אותו, אזי הוא
מחויב לרמח על מנת שהשומע יבין את השמועה הרעה לבד. אך יש
להוסיף, שגם הוא לא מתיר לשקר, אלא רק לשנות במעט ולומר
בלשון המשתמעת לשני פנים.
חשוב לציין שהרמב"ם בספרו המקיף "משנה תורה", אינו מתייחס
לנושא זה, של שמועה רעה, כלל וכלל. על כן לא נותר לנו אלא
להניח שהוא לא ראה בנושא זה הלכה מחייבת, אלא ככל הנראה
מידת חסידות ותו לא.

ארבע כוסות

- א. בירור מקורו של דין "ארבע כוסות" בליל הסדר
- ב. הבנת המקור והמשמעות של מיקום הכוסות בסדר – רוחני והלכתי
- ג. גדר חיוב מצוות ארבע כוסות
- ד. הלכה למעשה בדין ארבע כוסות

בירור מקורו של דין "ארבע כוסות" בליל הסדר:

המושג ארבע כוסות מופיע לראשונה במשנה במסכת פסחים:

"ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי:" (משנה פסחים, פרק י')

בניגוד לקרבן פסח, חמץ ומצה, מצוות "והגדת" ודיני פסח נוספים, הדין של ארבע כוסות לא מופיע בצורה ישירה בשום מקום בתנ"ך. אם כן יש לשאול מאיפה תיקנו חכמים דין זה? על מה הם הסתמכו? הרי בוודאי שיש לדין זה מקור מקראי עמוק ורחב.

רש"י בפירושו בגמרא, מפרש את "ארבע כוסות" המופיע במשנה: "ארבע כוסות - כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם בפרשת וארא." (רש"י פסחים צט:)

רש"י חושף אותנו לראשונה למקור הדין של "ארבע כוסות". לטעמו דין ארבע כוסות הוא כנגד ארבע לשונות של גאולה (והוצאתי והצלתי וגאלתי לקחתי).

ארבע לשונות של גאולה מופיעות בספר שמות פרשת וארא: (ו) לֹאֲמַר לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְקֹוֹק וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵּיהֶם וְגָאֵלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֶרְעוֹ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: (ז) וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהֵייתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם: (שמות ו)

אותו מקור מובא במפורש גם בירושלמי:

"מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם ר' ר' בנייה כנגד
ארבע גאולות [שמות ו' ו'] לכן אמור לבני ישראל אני ה'
והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגומר והוצאתי
והצלתי וגאלתי ולקחתי". (תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת
פסחים פרק י הלכה א)

הכלי יקר מסביר את עניין ההשוואה של ארבעת הכוסות לארבעת
לשונות הגאולה, הוא מסביר שעניין ארבעה לשונות גאולה הן כנגד
ארבעה דברים שה' עזר לבני ישראל, והוצאתי – מן העינוי, והצלתי
– מן העבדות, וגאלתי – מן הגירות, ולקחתי – לקחתי לי לעם. וכנגד
ההצלה מארבעה פורענויות אלו שותים ארבע כוסות. (על פי הכלי
יקר, שמות ו', ו')

מקור נוסף מהתורה לדין ארבע כוסות מזכיר בהמשך הירושלמי
שהזכרנו לעיל:

"רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ארבעה כוסות של פרעה
[בראשית מ' יא יג] וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס
פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה ונתת כוס פרעה בידו
וגו".
(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק י הלכה א)

המקור שמביא ר' יהושע בן לוי, חושף בפנינו תחום חדש ורחב.
המקור שעליו בונה ר' יהושע בן לוי את דעתו נמצא בבראשית
פרשת וישב פרק מ', שם מתואר חלומו של שר המשקים:
"(י) וְכֹס פֶּרֶעַה בְּיָדִי וְאַקַּח אֶת־הָעֲנָבִים וְאַשְׁחֹט אֹתָם אֶל־
כֹּס פֶּרֶעַה וְאַתֵּן אֶת־הַכֹּס עַל־כַּף פֶּרֶעַה:
(ב) וַיֹּאמֶר לוֹ יוֹסֵף זֶה פִּתְרוֹנוֹ שְׁלֹשֶׁת הַשָּׁרָגִים שְׁלֹשֶׁת יָמִים
הֵם:
(ג) בַּעֲדֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פֶּרֶעַה אֶת־רֹאשׁוֹ וְהָשִׁיבָה עַל־
כַּנּוֹ וְנָתַתְּ כֹּס־פֶּרֶעַה בְּיָדוֹ כַּמִּשְׁפָּט הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיִיתָ
מַשְׁקֶהוּ:" (בראשית, מ', י"א-י"ג)

בפסוקים אלו מזכרת ארבע פעמים המילה "כוס". לפי ר' בן לוי
אכן זהו המקור לארבע כוסות של ליל הסדר.
אולם, ישנה תמיהה גדולה על כך! מה הקשר בין ארבע כוסות של
פסח לארבע כוסות של פרעה!? מצא ר' יהושע בן לוי באותן
הכוסות בחלומו של שר המשקים?

בשביל לברר עניין הכוסות הללו, נעזרנו בפרשני התורה. הכלי יקר בפירושו על הפסוקים הללו מביא את השאלה שהזכרנו לעיל ואף מוסיף את השאלה מה רצה להראות הקדוש ברוך הוא לשר המשקים בזה?

"ונראה לפרש כי ידוע ששתיית הכוס מורה על התשועה מאיזו צרה, כמו שנאמר (תהלים קטז יג) כוס ישועות אשא, וארבע כוסות של פסח יוכיחו"
(כלי יקר, פירוש על בראשית, מ, יא – יג)

הכלי יקר (שמסתמך על הבראשית רבה בפרשת וישב, שסובר שמכאן לומדים עניין ארבע כוסות) מסביר ששתיית כוס יין באה להראות על תשועה מצרה, ולכן בחלומו של שר המשקים יש כוס יין שמסמלת את התשועה מהצרה שבה היה – בבית הסוהר. בהמשך פירושו מפרש הכלי יקר מדוע הופיעו דווקא ארבע כוסות (ולא מספר אחר..)

"כי בידו של אדונו לייסרו בחרב, ולהמיתו, ולהרעיבו, ולענותו בעניין בית הסוהר, ונמצא שכל שבוי שבבית הבור כשיוצא מבית האסורים דין הוא שישתה ארבע כוסות של ישועה" (שם)

מסביר הכלי יקר שאדם שנמצא בבית האסורים, אדונו יכול להזיק לו בארבע צרות: ייסורי חרב, מוות, רעב ועינוי. ולכן אדם שיצא מבית הסוהר שותה ארבע כוסות של יין כנגד התשועה מאותן ארבע צרות. זה מסביר מדוע הופיעו דווקא ארבע כוסות בחלומו של שר המשקים.

שאלה נוספת אליה מתייחס הכלי יקר היא מה הקשר בין חלומו של שר המשקים והצרות בבית האסורים לבין ליל הסדר ועם ישראל:

"כי ישראל היו גם כן שבויים במצרים והשבוי כולו איתנהו ביה, על כן דין הוא שישתו ארבע כוסות של ישועה כנגד ההצלה מארבעתן, כי לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא ממצרים כי אף אותנו גאל עמהם זה פירוש יקר." (כלי יקר בראשית פרק מ)

מסביר הכלי יקר כי כמו ששר המשקים היה בבית הסוהר ונגאל מארבע צרות כך עם ישראל היה משועבד במצרים ונגאל מארבע צרות. וכמו שפירשנו את עניין ארבע כוסות של יציאה מבית האסורים כך גם ארבע כוסות של ליל הסדר מסמלות את היציאה ממצרים והתשועה מארבע הצרות במצרים. בסוף דבריו מזכיר לנו בעקיפין את אמרת חז"ל "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", מזכיר לנו הכלי יקר כי לא רק את אבותינו גאל הקדוש ברוך הוא אלא גם אותנו גאל עמהם, שמכוח יציאת מצרים עם ישראל הפך לעם.

הירושלמי שעסקנו בו מביא עוד מספר דעות למקור של מצוות ארבע כוסות.

א. "רבי לוי אמר כנגד ארבעה מלכיות"
(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק י הלכה
(א)

רבי לוי אומר שארבע כוסות הם כנגד ארבע מלכויות ששלטו בעולם ושיעבדו את ישראל: מדי – פרס, יוון, רומא – אדום, ובבל.

ב. "רבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקדוש ברוך הוא עתיד להשקות את אומות העולם [ירמ' כה טו]
כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין
החימה וגו' [שם נא ז] כוס זהב בבל ביד ה' [תהילים
עה ט] כי כוס ביד ה' [שם יא ו] ימטר על רשעים
פחים אש וגפירית ורוח זלעפות מנת כוסם" (שם)

בהמשך הגמרא מסביר רבי אבין כי "מנת כוסם" אלו הן ארבע כוסות של נחמות שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את ישראל-
"ה' מנת חלקי וכוסי (תהילים טז ה) דשנת בשמן ראשי כוסי רויה (שם כג ה) והדין כוס ישועות אשא (שם קטז יג) תריין."

לסיכום: ראינו שתי מקורות מרכזיים למקור הדין של "ארבע כוסות". המקור בשמות פרק ו' – ארבעה לשונות של גאולה, וכך סוברים רוב המפרשים. וכמובן המקור השני בבראשית פרק מ' – שם מתואר חלומו של שר המשקים וארבע כוסות פרעה.

בזמן העבודה והלימוד בפרק הזה של בירור מקור הדין ל"ארבע

כוסות", ראינו קשר חזק ורציף בין שתי המקורות המרכזיים שהזכרנו לעיל.
בכדי להבהיר זאת נביא את דבריו של הכלי יקר בספר שמות פרק ו':

"ועל כן תיקנו בפסח ארבע כוסות כנגד התשועה מן ארבע רעות אלו, ולמעלה בפרשת וישב (בראשית מ יא) בכוס הנאמר בשר המשקים תמצא טעם נכון מאד על ארבע כוסות של פסח עיין שם:" (כלי יקר שמות, פרק ו)
בפירושו על "ארבע לשונות של גאולה" – הוא מפרש כי זהו המקור לארבע כוסות של ליל הסדר. אולם הוא גם מזכיר את ארבע הכוסות של שר המשקים ואף כותב שלדעתו טעם זה יותר נכון.

על פי דברים אלו של הכלי יקר, ועיון בשני המקורות, אנחנו רוצים להציע שיש קשר ברור ביניהם. אותן ארבע צרות שמהן נגאל היושב בבית האסורים בצאתו וכנגדן שותה ארבע כוסות של יין, הן אותו הדבר כמו ארבע התשועות שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל – "ארבע לשונות של גאולה". לכן לדעתנו המקורות תואמים זה את זה ולא סותרים אחד את השני, ויש בניהם חיבור ישיר ועמוק.

הבנת המקור והמשמעות של מיקום הכוסות בסדר – רוחני והלכתי:
כידוע לנו בהגדה של פסח ארבע הכוסות ממוקמות כדלהלן: כוס ראשונה – "קדש" עושים קידוש. כוס שניה – סוף "מגיד" מחגים לפני "מה נשתנה" ושותים בסיום המגיד. כוס שלישית – "ברך" מחגים לפני הברכה ושותים מיד אחריה. כוס רביעית – "הלל" מחגים לפני ההלל ושותים בסיום ההלל.

הסדר שכתבנו לעיל מופיע כידוע בהגדה של פסח. אך המקור הראשוני למיקום הכוסות מופיע במסכת פסחים פרק י' במשניות – ב', ד', ז'. מיקום הכוס ראשונה:

"מזגו לו כוס ראשון בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום". (משנה פסחים, י, ב)

בית שמאי ובית הלל חלוקים איך אמור להתבצע ברכת "היום" ו"ברכת היין" מה קודם למה?
בית שמאי סוברים שקודם מברכים על "היום" – "את יום חג המצות הזה..." ואחר כך מברך על היין "בורא פרי הגפן". בית הלל

סוברים שקודם מברך על היין ואחר כך מברך על "היום".

בשביל להבין את המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל נביא את הגמרא במסכת פסחים דף קיד.:

"תנו רבנן: דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה, בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, מפני שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום, מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר. דבר אחר: ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם. והילכתא כדברי בית הלל..." (פסחים, קיד.)

הגמרא מסבירה שבית שמאי סוברים ש "ברכת היום" קודמת "לברכת היין" מכיוון "שהיום גורם ליין שיבוא" - זאת אומרת שהקידוש הוא על החג, ולכן צריך לקדש קודם את החג ורק אחר כך את היין, בנוסף לכך יש טעם נוסף שמביאה הגמרא שהחג כבר נכנס ולכן ברכת היום תאמר תחילה. לעומת זאת הגמרא מסבירה את בית הלל - טעם ראשון לכך שהיין קודם לברכת היום, שהיין גורם לכך שיש בכלל קידוש, אילו היין לא יתקיים בכלל הקידוש. טעם נוסף הוא "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם" - ברכת היין היא מצויה ומורגלים בה פעמים רבות ואילו ברכת היום של חג הפסח נדירה ביותר. לכן הולכים לפי הכלל "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם".

" והילכתא כדברי בית הלל..." - למעשה כיום בהגדה של פסח ה"קדש" מופיע כסברת בית הלל - "ברכת היין" ואחר כך "ברכת היום"

מיקום הכוס השנייה בהגדה:

"מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה." (משנה פסחים, י, ד)

המשנה אומרת שמחגים את הכוס קודם "מה נשתנה". בשביל להבין את הטעם לכך נביא את פירוש רשב"ם על המשנה במסכת פסחים דף קטז.:

"וכאן הבן שואל את אביו. כאן במציגת כוס שני הבן שואל

את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמחגין כוס שני קודם אכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר כז) כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה:" (רשב"ם על פסחים, קטז):

הרשב"ם על המשנה במסכת פסחים קטז. מסביר שהטעם למזיגת כוס שני בתחילת המגיד הוא כדי שהבן ישאל את אביו "מה נשתנה?" הבן רואה את אביו מחג כוס נוספת זה מעורר בו שאלות. הרשב"ם מוסיף ש"דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה"

מנקודה זו ניתן להבין עד כמה חשוב עניין "מה נשתנה" – שאלת שאלות בליל הסדר, וכי עניינו של ליל הסדר הוא סיפור יציאת מצרים, ולשם כך צריך לעורר עניין ולשאל שאלות.

את הכוס השנייה שותים על ההגדה (בסוף המגיד) בברכת "גאל ישראל" שמיוחדת לפסח, ונרחיב על כך בהמשך.

מיקומם של הכוסות השלישית והרביעית בהגדה של פסח: "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר בין הכוסות הללו אם רוצה לשנות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה:" (משנה פסחים, י, ז)

המשנה אומרת בפשט כי הכוס השלישית היא כוס "ברכת המזון", נוהגים כך בכל סעודה גדולה לברך על היין בברכה. אולם, מיקום הכוס הרביעית שוב מעורר שאלה ותמיהה - "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר" זהו עניין תמוה לחלוטין?

תלמוד במסכת פסחים דף קיז: אומרת דבר נפלא: "אמר לו רב חנן לרבא: שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס! אמר לו: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה." (פסחים קיז:)

"על חד וחד נעביד ביה מצוה" – כל כוס וכס שתיקנו חכמים בליל הסדר היא באה עם מצווה. כוס ראשונה – קידוש. כוס שניה – על ההגדה, אנו מבטאים את היציאה שלנו לחירות. כוס שלישית – ברכת המזון. כוס רביעית – הסברה שאמירת ההלל בליל הסדר היא

- שלא כמו הלל רגיל, זו אמירת הלל של בני חורין, אמירת הלל של יציאה לחירות, אנו צריכים לבטא את היציאה שלנו לחירות.

כעת, לאחר שבררנו את מקומה של כל אחת מארבע הכוסות בליל הסדר, ננסה להבין את העניין הרוחני שיש במיקום הכוסות ובארבעת הכוסות בכלל בהגדה.

נסביר בלשונונו על פי הגדה של פסח "כמה מעלות טובות למקום עלינו" של הרב אלי סדן:

לעומת התורה שבכתב, שציוותה אותנו לאכול בליל הסדר מצה שהיא עניין "ולחם לבב אנוש יסעד" (אוכלים לחם כדי לחיות ולחיות את הלב) בתורה שבעל פי תקנו לנו חכמים ארבעה כוסות לשמחה - "ויין ישמח לבב אנוש" (תהילים קד, ט"ו), עבודת ה' צריכה להיות בשמחה - "עבדו את ה' בשמחה" (תהילים ק, ב) ושיש חסרון בשמחה עבודת ה' הולכת ומדלדלת עד החורבן הגמור - "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב..." (דברים כ"ח מ"ז) בלילה הזה שבו יצאנו לחירות עולם ונכנסו להיות עבדי ה' צריך שתהיה שמחה ורוממות רוח.

אבל גם בשמחה יש סדר - סדר של ארבעת הכוסות, ארבעה מדרגות של שמחה. אפשר לראות זאת בסדר של ארבעת לשונות של גאולה - הגאולה באה בארבעה שלבים, בהדרגה. אותה הדרגתיות יש בשם "ה-ו-י-ה" שארבעת הכוסות באים כנגדו.

המדרגה הראשונה: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות, ו, ו), פרעה רצה להעביר את עם ישראל על דעתו בעזרת הסבל והעינויים וראשית הגאולה היא השבת כבודו העצמי של האדם גם שהאדם במקומות הכי נמוכים כשהוא יודע לשמור על צלמו ודמותו יש את מי לגאול. ועל זה אנחנו מודים בכוס הראשונה - על הכישרון לשמור על צלם אלוהים במצבים הכי קשים.

אנחנו רוצים להוסיף על זה מהגדה של פסח של ה"שם משמאל" שהוא מסביר שהי' הראשונה בשם "ה-ו-י-ה" מסמלת את תחילת הגאולה היא מבטאת בעצם האלוקות שנמצאת בנו שכמו שאמרנו מקודם - מעצם ידיעתנו שאנחנו צלם אלוהים אפשר להתחיל את התהליך של הגאולה והשם משמאל ממשיך ומסביר שם שבליילה הזה ה' משפיע קדושה יתרה על עם ישראל ועם ישראל מתמלא בכוחות חיים חדשים ובגלל זה "קדש ורחץ" בגלל שה' קידש אותנו

ב"והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (שם) אז עם ישראל מיטהרים – "ורחץ" ועם ישראל נמשכים והולכים אחר ה' בתמימות - כי הוא טיהר אותם. וממשיך להסביר השם משמואל שזה מתבטא גם בכרפס שאינו מאוד מזין ומה שאינו מזין לא נותן דעת ואכילת הכרפס מראה את עבודת ה' בתמימות.. (השם משמואל ממשיך לפרש את הסימנים אבל אנחנו נביא רק את ההסברים להבנתנו של ארבעת הכוסות)

נחזור לכתוב על פי ההגדה של הרב אלי סדן:
כוס שנייה באה כנגד לשון הגאולה "והצלתי" – "והצלתי אתכם מעבודתם" (שם) הכוס השנייה מבטאת את השמחה שלנו מהציאה מעבדות, העבדות מוחקת את אישיותו העצמית של האדם, הוא פשוט עבד - כלי ביד רצונות אדונו. ולכן אומרים את הכוס השנייה על ההגדה ושותים אותה בסמוך ל"גאל ישראל", אנו שמחים על ההצלה מעבודת מצרים ההצלה הזאת מאפשרת לנו לשוב ולעמוד על דעתנו כציבור וכיחידים.

הכוס השלישית היא כנגד: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים" (שם). גם אחרי שהעבד משתחרר ויכול לבטא את רצונו האמיתי הוא עלול להגיד "אהבתי את אדני, לא אצא חפשי" (שמות כ"ה, ה) יש משהו מפתה בבחירה שלא לשאת אחריות על חייו, יותר קל שמישהו אחר יחליט לך על מסלול חייו. אתה לא צריך להחליט שום דבר או להילחם על דעותיך. אחרי שיעבוד כל כך ארוך עלולה להישאר תלות נפשית פסיכולוגית ב"אדון" – אתה כבר חושב שהוא תמיד צודק ושאתה לא מבין כלום, בפרט בנורמה של העולם האלילי שהיה אז שהחזק הוא הצודק. לכן צריך גם את השלב הזה, שה' גואל אותנו לגמרי ממצרים – מוציא ממנו את התלות בהם, ככה אפשר לצאת ממצרים ביד רמה! לשתות את הכוס השלישית בשמחה של הציאה הסופית ממצרים.

רק אחרי כל השלבים הללו ניתן להגיע לכוס האחרונה – כוס רביעית שהיא כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלוהים, וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות, ו, ז). ה' היה יכול לגרום לקריסת מצרים בדרך טבעית לכאורה כמו קריסת מלכות רומי, וככה עם ישראל היו יוצאים ממצרים אבל צריך שזה יהיה דווקא כך כי לשחרור הגמור – הפיזי והנפשי – ממצרים, צריך שתהיה מגמה חיובית. עבד שמשתחרר גם אם יראה את אדונו קורס לפניו יוכל לעמוד ולא לדעת מה לעשות. ולכן פה ה' מוציא אותנו ממצרים בצורה אקטיבית! שנדע לאן אנו

שייכים ולאן אנחנו צריכים ללכת - "וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם תחת סבלות מצרים" (שם) וככה אחרי ששתינו את ארבעת הכוסות הקודמות על היציאה מהגלות בכל רבדיה אנחנו שותים את הכוס הרביעית על עצם זה שה' לוקח אותנו להיות לו לעם.

זה הגאולה של יציאת מצרים. כמו בכל דבר באגדה יש גם את הדבר החמישי - "והבאתי אתכם אל הארץ.." (שם, שם, ח) יש אומרים שזאת כוס של אליהו הנביא שאנחנו מחגים, יש אומרים (ביניהם הרמב"ם) שבאמת צריך לשתות אותה על הלל הגדול על פי רבי טרפון בגרסא אחרת של הגמרא בקי"ח. ויש אומרים שאת הכוס הזאת נזכה לשתות שתגיע הגאולה השלמה ובניית בית המקדש במהרה בימינו.

גדר חיוב מצוות ארבע כוסות:

המקום הראשון שמזכר בו עניין חיוב שתיית ארבע כוסות הוא בגמרא בפסחים:

ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס.

(פסחים קח.)

בהמשך הגמרא נאמר:

"תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים

ואחד נשים, ואחד תינוקות." (שם, קח:)

בגמרא זו, אנו רואים לראשונה את גדר החיוב של מצוות ארבע כוסות בליל הסדר. על פי הגמרא כולם חייבים בה – אנשים, נשים ותינוקות. כמובן שיש לשאול מדוע נשים חייבות במצווה זו? הרי נשים פטורות מ"מצווה שהזמן גרמא"?! שאלה נוספת היא איך ייתכן שתינוקות חייבים בשתיית ארבע כוסות? הרי זה לא הגיוני שתינוק יישתה כמות כזו של יין?!

נעסוק תחילה בשאלה הראשונה – מדוע גם נשים חייבות במצווה זו הרי הן פטורות מ"מצווה שהזמן גרמא"?

רש"י על הגמרא בדף קח: ד"ה 'שאף הן היו באותו הנס':

"כדאמרין (סוטה יא, ב) בשכר נשים צדקניות שבאותו

הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה, נמי אמרין הכי, דמשום

דעל ידי אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (כג,

א). (רש"י פסחים קח:)

רש"י מסביר כי "בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו" הכוונה שיש לנשים חלק משמעותי בנס, וכי הנס הוא גם בזכותן ולכן הן שותפות בקיום המצווה.

רש"י מביא עוד שתי דוגמאות למצוות שנשים חייבות בהם כי "אף הן היו באותו הנס" - פורים, על ידי אסתר המלכה עם ישראל נגאל, ובחנוכה שעל ידי יהודית עם ישראל נגאל.

רש"י מפנה אותנו אל מסכת שבת כג.:
"אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות
בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס." (שבת, כג.)

רש"י על אתר:

"היו באותו הנס - שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות
להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס." (רש"י,
שם)

רש"י מסביר כי גם במקרה של חנוכה, הנשים היו באותו הנס לא
רק היו שם אלא גם ניצלו מן הגזירה וחוו את הנס. (אנו יודעים כי
בפסח גזירת השיעבוד הייתה גם על הנשים).

התוספות במסכת פסחים דף קח: מפרש תחילה על חיוב המצווה
לנשים:

"פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אף ע"ג דארבעה
כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקון." (תוספות, פסחים
קח:)

מסביר התוספות שארבע כוסות זו מצווה שהזמן גרמא, וכידוע לנו
מצוות עשה מדאורייתא שהזמן גרמא – נשים פטורות. כאמור -
תקנה של רבנן היא כמו תקנת התורה ולכן אם חייבו חז"ל את
הנשים במצווה זו זה כאילו חייבה התורה. לכאורה היינו חושבים כי
גם מצוות ארבע כוסות שתקנו חכמים - נשים יהיו פטורות. ולכן,
מסביר התוספות, נכתב בגמרא "שאף הן היו באותו הנס" – זאת
אומרת שמדגישה הגמרא מדוע נשים חייבות בכל זאת במצווה זו
למרות שזו מצוות עשה שהזמן גרמא שתקנו חכמים.

בהמשך התוספות מפרש על עניין "ואף הן היו באותו הנס":
"היו באותו הנס - פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן במגילה
ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית וקשה דאף משמע שאינן
עיקר ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע
באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד והא דאמרין

דפטורות מסוכה אף על גב דאף הן היו באותו הנס כי
בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה
כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס.
(תוספות שבת, כג.)

התוספות חולק על פירושם של רש"י ורשב"ם. התוספות מקשה
שתי קושיות. קושיה ראשונה היא - אם כתוב "**אף** הן היו באותו
הנס" משמע מכאן שהן לא היו **עיקר** הנס, ולא היו מובילות של
הנס כמו בפורים וחנוכה. קושיה שניה היא שכוונת "**היו באותו
הנס**" אין הכוונה שהנשים הן אלו שעשו והובילו את הנס, אלא,
מביא התוספות את גרסתו של הירושלמי - "שאף הן היו באותו
הספק" זאת אומרת שהנשים היו באותה הסכנה וגם הן ניצלו
ממנה. מקשה התוספות פעם נוספת - אם כן, מדוע בסוכות - שגם
הנשים היו באותה הסכנה וניצלו ממנה, הן פטורות מהמצווה?
עונה התוספות שבמצוות דאורייתא לא אומרים "אף הן היו באותו
הנס" ובמצוות דרבנן כן אומרים "אף הן היו באותו הנס".
ולכן בארבע כוסות של פסח נשים חייבות בשונה מסוכות, מכיוון
שארבע כוסות זו מצווה שתקנו רבנן.

עד כאן ביררנו את חיוב המצווה לגבי נשים. עתה נברר את החיוב
לגבי תינוקות.

בהמשך הגמרא בפסחים קח; מבררת הגמרא את חיוב מצוות
ארבע כוסות בתינוקות:

"אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא,
מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו,
וישאלו. אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות
ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו. תניא,
רבי אליעזר אומר: חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל
תינוקות שלא ישנו. תניא, אמרו עליו על רבי עקיבא: מימיו
לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים
וערב יום הכפורים. בערב פסח - בשביל תינוקות, כדי שלא
ישנו. וערב יום הכיפורים - כדי שיאכילו את בניהם."
(פסחים, קח:)

"וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין?" ר' יהודה מציב שאלה, מדוע
תינוקות חייבים בשתיית ארבע כוסות הרי אין זזה תועלת?! (לא
ייתכן כי ניתן לתינוקות לשתות ארבע כוסות של יין!) תחילה,
מסביר ר' יהודה כי תינוקות אינם חייבים בשתיית ארבע כוסות של

יין "אלא, מחלקין להן קליות ואגחים בערב פסח", מסביר ר' יהודה כי במקום שישתו כוסות של יין מחלקים להם קליות ואגחים. מדבריו אלו של ר' יהודה אפשר להסיק כי עניין "ארבע כוסות" הוא להעסיק אותנו בליל הסדר סביב ההגדה, כביכול ליצור כמעין "אטרקציה" בליל הסדר. לכן, אנו מבינים כי כל המצוות האלו שתקנו חכמים הם כדי להחזיק אותנו מסביב לשולחן וליצור בנו התעסקות בהגדה - שזה בעצם עיקר ליל הסדר - "מגיד". ולכן תקנו את "ארבע כוסות" למבוגרים, שכידוע שתיית יין גורמת "לעניין" ומיוחדות, ואת ה"קליות ואגחים" לילדים כדי לעורר אותם לשאול שאלות ולהתעניין בהגדה (וכמובן שלא יישנו).

הגמרא מספרת על ר' עקיבא שהיה בעצמו מחלק קליות ואגחים לילדים בערב פסח כדי שיהיו ערניים והתעניינו בנעשה השולחן ולא יישנו.

בגמרא מופיע גם דעתו של ר' אליעזר בעניין: "רבי אליעזר אומר: חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו" (שם). ר' אליעזר מוסיף כי "חוטפין מצות" – זהו האפיקומן של היום. (ובאמת הילדים בליל הסדר ערניים בעקבות ההתרחשות של האפיקומן). ושוב אנו חוזרים לאותה הנקודה "מטרת ליל הסדר" – ליצור עניין ולהתעסק ביציאת מצרים.

למעשה היום נשים חייבות בשתיית ארבע כוסות יין בליל הסדר אולם תינוקות פטורים לגמרי משתיית ארבע כוסות של יין, ובאמת כיום בהרבה מבתי ישראל משמרים את מנהגם של ר' יהודה ור' עקיבא שמחלקים "קליות ואגחים" לילדים, ונוהגים לחלק להם הפתעות ופרסים.

הלכה למעשה בדין ארבע כוסות:

מיקום הכוסות והברכות

בפרק זה נעסוק בברור דין ארבע כוסות כיום, מה ההלכה למעשה בכל הסוגיות שבררנו בפרקים הקודמים.

הרמב"ם מברר את מיקום הכוסות ודין הברכה עליהן: "כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, ובין הכוסות האלו אם רצה לשתות שותה בין שלישי

לרביעי אינו שותה." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז'
הלכה י')

מדבריו של הרמב"ם אנו מבינים כי על כוס וכוס צריך לברך "בורא
פרי הגפן".

בשולחן ערוך מצאנו דין הלכתי שונה לגבי הברכה על כל כוס וכוס
בליל הסדר:

"שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא
ברכה אחרונה, שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס
של קידוש ועל כוס של ברכת המזון, ואין מברכין על הגפן
כי אם אחר כוס רביעי. והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה
ראשונה על כל כוס וכוס, אבל ברכה אחרונה אין מברכין
רק אחר האחרון לבד, וכן דעת רוב הגאונים." (שולחן ערוך
אורח חיים, הלכות פסח סימן תעד)

אפשר לראות כאן את המחלוקת הברורה בשאלת ברכת "בורא פרי
הגפן" על כוס שניה ורביעית. כאמור לכולי עלמא על כוס ראשונה
ושלישית מברכים "בורא פרי הגפן" – ראשונה זה קידוש ושלישית
ברכת המון.

הרב אליעזר מלמד בספרו פניני הלכה מסדר לנו את המחלוקת:
"המחלוקת המעשית והמשמעותית היחידה שבין מנהגי
העדות השונות בדיני ליל הסדר היא בשאלת ברכת "בורא
פרי הגפן" לפני שתיית הכוס השנייה והרביעית.
לדעת הרבה ראשונים צריך לברך בורא פרי הגפן לפני
שתיית כל אחת מארבע כוסות, ואף שאין מסיחים את
הדעת בין שתיית כוס אחת לחברתה, הואיל וכל אחת
מהן **מצווה בפני עצמה**, נקבעה לכל אחת ברכה. וכן
דעת רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון והרי"ף והרמב"ם, וכן
פסקו הרמ"א ומהרי"ץ שעל פיהם נוהגים האשכנזים,
והתימנים נוהגים על פי הרמב"ם."
(פניני הלכה, הלכות ליל הסדר, פרק ט"ז הלכה כ"א א 244)

בהמשך הספר בהלכה ל"ה עמ' 271, מחדד הרב את הנהוג כיום
בבתי ישראל:

"בפשטות, מקום שתיית הכוס הרביעית הוא מייד לאחר
ברכת השיר, שהיא החותמת את סדר ההגדה שתיקנו חז"ל
בימי המשנה, ואילו הפיוטים שאומרים לאחר מכן אינם

אלא מנהג. ויש נוהגים לשתות את הכוס הרביעית אחר כמה פיוטים נוספים, כדי שאף הם יאמרו על הכוס, ואף הם יכללו בסדר ההגדה. וכל משפחה תמשיך במנהגה. למנהג הספרדים אין מברכים לפני כוס רביעית, ולמנהג האשכנזים מברכים. לאחר השתייה מברכים ברכה אחרונה על הגפן. (שם, שם, שם הלכה ל"ה עמ' 271)

בעניין מיקום הכוסות מזכיר כי בליל הסדר ישנו סדר "קדש ורחץ, כרפס, יחס, מגיד, רחצה, מוציא מצא, מרור, כורך, שולחן עורך, צפון, ברך, הלל, נרצה". כיום, בהגדה של פסח הסדר נפתח כמובן ב"קדש" ושתיית הכוס הראשונה. את הכוס השנייה מחזים בתחילת המגיד, אחרי "כל דכפין" לפני "מה נשתנה" ושותים בסוף המגיד. כוס שלישית ב"ברך" ברכת המזון, את הכוס מחזים לפני הברכה ושותים אותה בסוף ברכת המזון. כוס רביעית מחזים מיד לאחר שתיית כוס שלישית, ושותים אחרי "ברכת השיר" בסיום ההלל. כל זה על פי הגדה של פסח "אלפי ישראל" ועל פי הגדות נוספות.

הלכה למעשה בחיוב נשים ותינוקות בשתיית ארבע כוסות

נביא תחילה את פסיקתו של הרמב"ם בעניין חיוב נשים ותינוקות: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב בדרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ז)

הרמב"ם לא מזכיר פה את חיוב תינוקות בשתיית ארבע כוסות (כאמור, מחלוקות שהגמרא דנה בה), אולי משום שברור שהם פטורים.

השולחן ערוך פוסק גם הוא כמו הרמב"ם: "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה." (שולחן ערוך, אורח חיים הלכות פסח סימן תעב סעיף יד) לגבי עניין חיוב נשים, הרמב"ם והשולחן ערוך מביאים את אותו פסק הלכה – נשים חייבות.

אולם, בשונה מהרמב"ם, השולחן ערוך עוסק בחיוב תינוקות: "תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו

לפניו." (שם, שם סעיף ט"ו)
השולחן ערוך פוסק שתינוקות שהגיעו לגיל חינוך צריך לשים כוס
לפניהם, זה מצד חינוך.

כאמור, השולחן ערוך מביא את עניין "קליות ואגחים":
"מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגחים, כדי שיראו שינוי
וישאלו." (שם, שם סעיף ט"ז)
אולם כמובן שזו מצווה ולא נראה כי משתמע מדבריו כי זו חובה.

הרב אליעזר מלמד מסכם לנו את הנהוג לעשות כיום בעניין "חיוב
קטנים":

"אף לקטנים שהגיעו לחינוך נותנים ארבע כוסות. וגיל
חינוך הוא, כשאפשר לחנכם להבין את הדברים שנאמרים
על הכוס – הקידוש, ההגדה, ברכת המזון, ההלל וההודאה.
בדרך כלל בסביבות גיל חמש עד שש מגיעים הקטנים לגיל
חינוך. ואין צורך לתת לקטנים לשתות רוב רביעית אלא די
שישתו כמו לוגמיהם."
(פניני הלכה הלכות ליל הסדר, פרק ט"ז הלכה ט' עמ'
222)

מסביר הרב כי גיל חינוך הוא הגיל בו הילד מבין את עניין הקידוש
וההגדה, גיל 5-6 שנים.

כמו כן הוא מוסיף כי אין החובה על הילד לשתות אפילו "רוב
רביעית" אלא מספיק שהם יישתו "מלוא לוגמיהם". וכך נכון לנהוג
כיום בבתי ישראל.

בדיקת חמץ שלא בזמנה

- א. הסבר הסוגיה בגמרא על פי ביאור הצ"ח:
- ב. מדוע בודקים לאחר המועד?
- ג. ברכה על בדיקה לאחר הפסח

הסבר הסוגיה בגמרא על פי ביאור הצ"ח:

צוינו מהתורה להשבית את החמץ לקראת חג הפסח - "שבעת ימים, מצות תאכלו אך ביום הראשון, תשביתו שאר מבתיכם: כי כל-אכל חמץ, ונכרתה הנפש ההוא מישׂראל..." (שמות י"ב, ט"ו) וכן יש שני לאווים - "...ולא-יראה לך חמץ, ולא-יראה לך שאר--בכל-גבלך". (שמות י"ג, ז') "שבעת ימים שאר, לא ימצא בבתים" (שמות י"ב, י"ט) ועל כן פסקו חכמים שצריך לבטל את החמץ ולבדוק אותו בליל י"ד ניסן.

המשנה בפסחים פרק א' משנה ג' מביאה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בנוגע לזמנים בהם ניתן לבדוק חמץ. "רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד, ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. חכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד"

במשנתנו ניתן לראות כי רבי יהודה וחכמים חולקים במספר דברים לכאורה:

- נראה כי רבי יהודה סובר שצריך שלוש בדיקות (גם וגם וגם) ואילו חכמים סוברים שמסתפקים בבדיקה אחת (ורק אם לא בדק בזמן הראשון בודק בזמנים האחרים).
 - בזמנים בהם בודקים בי"ד: רבי יהודה סובר י"ד שחרית ובשעת הביעור וחכמים סוברים כל י"ד.
 - האם צריך לבדוק אחרי שעת הביעור.
- הגמרא בפסחים י' ע"ב מסבירה את המשנה וכן את מחלוקת רבי יהודה וחכמים

"מאי טעמא דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרויהו כנגד שלוש השבתות שבתורה: 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור', 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. מתיב רב יוסף: רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלושה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא

דפליגי. מר זוטרא מתני: הכי מתיב רב יוסף: רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלושה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי. אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי: מר סבר מקמי איסורא אין, בתר איסורא לא, גזירה דילמא אתי למיכל מני. ורבנן סברי לא גזרין

רב חסדא ורבה בר רב הונא מבינים כי רבי יהודה סובר שצריך שלוש בדיקות ומסבירים את טעמו בגלל שכתוב בתורה בשלושה מקומות שונים ציווי להשבית את החמץ ("לא יראה", "לא ימצא", "תשביתו").

על סברה זו מקשה רב יוסף מבריייתא שאומרת בשם רבי יהודה שמי שלא בדק בשלושת פרקי הזמן הללו (אור י"ד, י"ד שחרית ובשעת הביעור) שוב אינו בודק. ולכן מבריייתא זו עולה כי רבי יהודה סובר שצריך רק בדיקה אחת ולכן המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים היא רק לגבי בדיקה לאחר שעת הביעור ("מכאן ואילך...").

מר זוטרא שונה קושיה זו עם שינוי קטן: במקום בשלושה פרקים הוא אומר באחד משלושה פרקים כלומר מי שלא בדק באחד משלושת פרקי הזמן שוב אינו בודק.

ולכן הגמרא מסכמת את המחלוקת שגם רבי יהודה סובר שצריך רק בדיקה אחת והוא מביא עוד זמנים שבהם יכול וצריך לבדוק אם לא בדק עדיין. והמחלוקת היא לגבי שעת האיסור כלומר רבי יהודה סובר שמשעה שהחמץ אסור גוזרים שגם לא יבדוק כי הוא יכול לאכול את זה בטעות ואילו חכמים סוברים שאם הוא יבדוק גם בשעת האיסור אין חשש שיבוא לאכול כי הוא עכשיו בודק כדי לבער את החמץ.

בעל הציון לנפש חיה רבי יחזקאל לנדא (מוכר גם בשם "הנודע ביהודה") בספרו על הגמרא ד"ה אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי, שואל על הגמרא

הנה ללשון ראשון דלא גרסינן באחד, קשה מניין לנו דמכאן ואילך לחוד הוא דפליגי ודלמא בתרתי פליגי.

שואל בעל הציון לנפש חיה איך רב יוסף מקשה מהבריייתא הזו? הרי אי אפשר להבין מהבריייתא שרבי יהודה סובר שצריך בדיקה אחת!

והוא ממשיך ומשיב על כך:

ונראה על פי מה שכתב מהרש"ל דמשנתנו מיירי בביטל דאי לא ביטל ודאי דלא עקרינן בדיקה דאורייתא משום חשש דלמא אתי למיכל, עיין במהרש"ל. ולפי זה אם מדאורייתא לאו בביטול סגי, לא היה אפשר לרבי יהודה לאסור הבדיקה משום דלמא אתי למיכל.

הצל"ח מסביר ע"פ המהרש"ל שאומר שכל הסוגיא היא כאשר הוא כבר ביטל. ולכן אם נאמר כי מהתורה צריך גם בדיקה וגם ביטול (כדי לצאת ידי חובת "בל יראה" וכו') לא יכול להיות שרבי יהודה יאסור את הבדיקה לאחר שעת הביעור משום חשש שמא יאכל כי הוא חייב לבדוק מדאורייתא. ממשיך הצל"ח בהסברו:

והנה אם נימא דשלש לשונות של השבתה מורה על שלש בדיקות, ודאי ליכא למימר דמדאורייתא בביטול סגי והני שלש השבתות שיבטל שלשה פעמים, דדבר זה אין לו שום טעם שיבטל שלשה פעמים, כיוון דביטול מטעם הפקר אם כבר הפקיר פעם אחד מה יתרון בהפקר השני והשלישי, אלא ודאי דבעי בדיקה ממש, וצריך שלש בדיקות שמא אף שלא מצא בפעם אחד ימצא בפעם שני וכן בשלישי, וכיון שהוא מן התורה לבדוק איך גזר רבי יהודה דלמא אתי למיכל. וליכא למימר לעולם מדאורייתא בביטול סגי, וביטול ובדיקה שניהם מן התורה שאם ירצה מבטל ואם אינו מבטל חייב לבדוק, ואז צריך שלש בדיקות. כלומר חייבים להבין ששלש לשונות השבתה מדברות דווקא על בדיקה ולא על ביטול כיוון שביטול הוא משום הפקר ואין עניין להפקיר משהו שלוש פעמים. ולכן חייבים להגיד כי על פי ההסבר של רב חסדא ורבה בר רב הונא, רבי יהודה סובר שמדאורייתא צריך גם בדיקה! ולכן קשה על רב חסדא ורבה בר רב הונא איך יתכן שרבי יהודה יגזור לא לבדוק משום חשש במקום שהוא סובר שצריך לבדוק מדאורייתא?! ולכן קושיית רב יוסף היא קושייה חזקה. לאחר שהסביר הצל"ח את קושיית רב יוסף הוא ממשיך ושואל על קושיית מר זוטרא ד"ה מר זוטרא תני וכו': קשה מה בעי מר זוטרא? ונראה משום דקשיא למר זוטרא שאף דסובר רבי יהודה שלש בדיקות דאורייתא, אכתי לא מוכח דאין ביטול מועיל, ולעולם שהביטול סגי שלא יעבור בבל יראה. אלא דאפילו הכי צריך בדיקה מן התורה משום דהתורה חיישה גם כן דלמא אתי למיכל מיניה, וכמו שפירשו התוספות בריש מכילתין שטעם הבדיקה הוא משום דלמא אתי למיכל. אחרי שהצל"ח הסביר את קושיית רב יוסף לא ברור מדוע צריך את התיקון של מר זוטרא? והצל"ח עונה על כך ואומר שמר זוטרא סובר שלמרות שרבי יהודה סובר שצריך שלש בדיקות הוא עדיין יסבור שביטול מועיל בכדי לא לעבור בבל יראה ובל ימצא, אבל למרות שהביטול מועיל רבי יהודה

יצריך גם בדיקה מדאורייתא כי **התורה** חששה שמא יאכל את החמץ, כמו שכתבו התוספות בתחילת מסכת פסחים ד"ה אור¹.

ממשיך הצ"ח בביאורו

אלא שהתוספות כתבו שזה תקנת חז"ל, וכעת אני אומר שאם רבי יהודה סובר שלש בדיקות מן התורה הוא הטעם דלמא אתי למיכל ובזה אף שכבר בדק וכבר ניצל מאיסור בל יראה דפירורין ממילא בטלי, מכל מקום חייב לבדוק אחר פירורין דלא ליתי למיכל מינייהו, וכן בדיקה אחר בדיקה עד שלש פעמים, ואם כן אכתי אפשר דבתרתי פליגי וסובר רבי יהודה שאחר זמן איסורו לא יבדוק, כיון שאין הבדיקה רק משום דלמא אתי למיכל מה יועיל בבדיקה, שאדרבה בשעת בדיקה יותר יש חשש דלמא אתי למיכל, ולכן גריס מר זוטרא בהדיא באחד משלשה פרקים.

הצ"ח לוקח את התוספות יותר רחוק ואומר שהטעם שרבי יהודה סובר שצריך שלש בדיקות מהתורה זה משום שאולי יבוא לאכול! ולכן למרות שניצל מבל יראה כי הוא כבר ביטל עדיין חייב לבדוק אחרי פרורים כדי שהוא לא יאכל בטעות אחד מהם. ולכן למרות קושיית רב יוסף עדיין יש שתי מחלוקות בין רבי יהודה לחכמים כי הוא גם מצריך שלש בדיקות וגם אוסר לבדוק אחר זמן איסור (משעת הביעור). ולכן מר זוטרא גורס באחד משלשה פרקים כלומר צריך רק בדיקה אחת ואפשר לעשות אותה באחד משלושת פרקי הזמן הנתונים.

מחלוקת רש"י תוספות בהבנת חכמים

במשנה שלנו חכמים נקטו בלשון לא ברורה, "בתוך המועד ולאחר המועד" נחלקו רש"י תוספות בהבנה מהו ה"מועד" עליו מדברים חכמים.

רש"י פסחים י ע"ב ד"ה בתוך המועד, לאחר המועד:

בתוך המועד: בשעה ששית שהוא מועד הביעור.

לאחר המועד: משש שעות ולמעלה עד שתחשך.

רש"י סובר שהמועד עליו מדברים חכמים הוא מועד הביעור.

תוספות פסחים י ע"ב ד"ה ואם לא בדק

¹ בתחילת המסכת מובאת מחלוקת רש"י תוספות לגבי טעם בדיקת חמץ.

רש"י סובר שטעם בדיקת חמץ כדי לא לעבור על בל יראה ובל ימצא, והבדיקה מדאורייתא ואילו תוספות סוברים שהבדיקה היא דרבנן כדי שלא ימצא אוכל טעים בפסח ויאכל אותו (גלוסקא יפיפה)

פירש הקונטרס בשעה ששית. וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור, ולמה שינה לשונו? אלא בתוך המועד היינו מתחילת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו. ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבדקים שלא יעבור בבל יראה.

לתוספות קשה על פירוש רש"י כיוון שעל פי פירוש רש"י חכמים שינו את לשון המשנה וקראו לשעת הביעור שעת המועד ולא ברור למה עשו כן. ולכן תוספות מפרשים ששעת המועד היא מתחילת שעה שביעית עד סוף הפסח. תוספות מסבירים גם מדוע צריך לבדוק אחר המועד מסיבה פשוטה כדי שהחמץ האסור לא יתערב עם החמץ המותר ויאכלנו. ועוד הם מפרשים מדוע רש"י לא פירש כמותם משום שרש"י סובר שהבדיקה מועילה כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא ולכן לרש"י אין עניין לבדוק לאחר המועד. הר"ן דף ד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה יבדוק בתוך המועד

"פירש רש"י ז"ל בשעה ששית. ולא נהירא דמאי שנא דרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ורבנן קרי ליה תוך המועד. ואיכא למימר דמשום דלרבי יהודה אינו בודק מכאן ואילך מקרי שעת הביעור, אבל לרבנן דסברי ליה שהוא בודק לאחר מכן לא מקרי להו שעת הביעור. אבל הנכון כמו שפירש הרב אלפסי ז"ל שיבדוק בי"ד היינו כל יום י"ד, לא בדק בי"ד כלל יבדוק בתוך המועד דהיינו בתוך הפסח, לא בדק בתוך המועד דהיינו תוך הפסח יבדוק לאחר הפסח" הר"ן מקשה את קושיית התוספות ועונה בשם רש"י שרבי יהודה קורא לזה שעת הביעור כי זו השעה האחרונה האפשרית לבדיקת חמץ ולכן אז הוא מבער את הכל, לעומתו חכמים שבשבילם אין זו השעה האחרונה בה ניתן לבדוק חמץ הם קוראים לזה תוך המועד². למרות תשובתו לקושיית התוספות הר"ן סובר שהפירוש הנכון הוא כפירוש התוספות והרי"ף שתוך המועד הכוונה היא משעה ששית עד סוף פסח.

הרב שמואל שטראשון (הרש"ש) על תוספות ד"ה ואם כותב כך: נראה לומר דלרש"י דחק לשון הברייתא דמביא רב יוסף לקמן "רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלש פעמים הללו שוב אינו בודק" דעל כורחך נזכר שם מקודם דעת חכמים כלשונם במשנתנו. אור י"ד, י"ד, תוך המועד. ורבי יהודה

² ניתן לומר שעדיין קשה על תשובתו כי לא ברור למה דווקא שעת הביעור נקראת מועד ולא החג עצמו שידוע בשם מועד "אלה מועדי ה'", ויתכן כי גם בגלל קושיה זו הר"ן סבר שהפירוש הנכון הוא כפירוש התוספות והרי"ף.

מודה להו בשלש פעמים הללו אם כן מוכח דתוך המועד הוא שעת הביעור שבדבריו במשנה.

הרש"ש חושב להגיד שרש"י נדחק להגיד בצורה זאת בגלל הברייתא של רב יוסף שמדברת על שלושה זמנים מסוימים, הרש"ש מדייק מלשון הברייתא **הללו** שרב יוסף ציטט רק את החלק של רבי יהודה מהברייתא ובאמת הברייתא היתה יותר גדולה והופיעה בה גם דעת חכמים שסוברים שבדקים באור י"ד, י"ד, בתוך המועד ולאחר המועד. ועל זה אומר ר' יהודה כל שלא בדק בשלושה פרקים הללו כלומר אור י"ד, י"ד ובתוך המועד שוב אינו בודק. ולכן רש"י פירש שתוך המועד הכוונה היא שעת הביעור.

דיוקו של הרש"ש אינו מחויב כי ניתן להסביר את "הללו" כזמנים עליהם דיבר רבי יהודה לפני זה.

ה"קהילות יעקב" מנסה לתרץ גם הוא את קושיית התוספות ונראה לומר דרש"י לא רצה לפרש כמו תוספות, דלקמן (דף כ"ט) סביר ליה לסוגיא דש"ס דלרבנן חמץ אחר הפסח מותר ואם כן אין צריך לבדוק אחר הפסח, ועל שינוי הלשון יש לפרש: רבי יהודה לטעמיה דסבירא ליה דביעור חמץ בשריפה והכי קרי ליה שעת הביעור דווקא, אבל לרבנן דסבירא להו דאף מפרר חזרה לרוח, או מטיל לים קרי ליה מועד סתם שזהו זמן השבתתו. (קהילות יעקב פסחים דף י' ע"ב)

רש"י נמנע מלפרש כמו התוספות. הוא סובר שלפי חכמים חמץ אחר הפסח מותר לאכול ולכן אין סיבה לבדוק אחר הפסח, ולכן רש"י פירש בתוך המועד – שעת הביעור. ה"קהילות יעקב" מסביר לגבי שינוי הלשון, שרבי יהודה קורא לשעה ששית דווקא שעת הביעור, כיוון שהוא סובר שביעור חמץ זה רק ע"י שריפה, ואילו חכמים קוראים לשעה ששית דווקא זמן המועד, זמן המועד כיוון שלפי דעתם חיוב השבתת החמץ ניתן להיעשות בכמה דרכים ולכן קראו לזה מועד (שם כללי).

פסיקת ההלכה

הרי"ף דף ד ע"ב מדפי הרי"ף וכן הרא"ש פוסקים שהפירוש הנכון הוא כפירוש תוספות.

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ה

מי ששכח או הזיד ולא בדק בלילי י"ד בודק י"ד בשחרית, לא בדק בשחרית בודק בשעת הביעור, לא בדק בשעת הביעור בודק בתוך הרגל, עבר הרגל ולא בדק בודק אחר הרגל.

נראה לומר שהרמב"ם פסק הלכה כמו התוספות אליבא דחכמים אבל התייחס בפסיקתו לזמנים של רבי יהודה. כלומר הרמב"ם מעדיף שיבדוק בשעת הביעור מאשר אם יזכר בין י"ד שחרית לשעת הביעור.

השולחן ערוך אורח חיים סימן תלה כותב כך:

לא בדק בליל י"ד - יבדוק ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום. לא בדק כל יום י"ד - יבדוק בתוך הפסח. לא בדק בתוך הפסח - יבדוק לאחר הפסח, כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח, שהוא אסור בהנאה. ועל הבדיקה שלאחר הפסח - לא יברך.

השולחן ערוך בניגוד לרמב"ם פוסק הלכה פשוט כדעת חכמים עם פירוש תוספות בלי לערבב עם דעת רבי יהודה ועל כן הוא פוסק שמתן שנזכר יבדוק.

לסיכום העניין:

הסברנו את הסוגיה ע"פ פירוש הצ"ח. ולכן למסקנה הסוגיה עוסקת לאחר שביטל ויש מחלוקת רבי יהודה וחכמים: רבי יהודה: אפשר לבדוק רק עד שעת הביעור, גזירה שמא ימצא ויאכל (ולא עובר על בל יראה כי כבר ביטל). חכמים: תמיד צריך לבדוק כי הוא לא יאכל את זה אם הוא מחפש את זה כדי לבער את זה.

מחלוקת רש"י תוספות בהבנת לשון חכמים "בתוך המועד" רש"י מפרש את לשון חכמים "בתוך המועד" כשעת הביעור. תוספות מקשים עליו מדוע שינו את הלשון ולכן הם סוברים "בתוך המועד" בתוך החג, והם מפרשים מדוע רש"י פירש כך למרות הקושיה, כי הוא סובר שבדיקת חמץ מועילה לבל יראה בלבד, ולאחר החג אין עניין בכך. הר"ן מקשה גם הוא את קושיית תוספות ומתיר כי לרבי יהודה זו השעה האחרונה בה מותר לבדוק חמץ ולכן זו שעת הביעור, אבל חכמים שסוברים שאפשר לבדוק גם לאחר מכן אין זו שעת הביעור אלא "מועד", כלומר זה הזמן שלכתחילה צריך לבער בו את החמץ אבל אפשר גם בשעות אחרות. הרש"ש מסביר מדוע רש"י פירש כך למרות קושיית שינוי הלשון, כיון שבברייתא בגמרא כתוב "רבי יהודה אומר בשלוש פעמים הללו..." מכך שהוא אומר הללו משמע שהובא רק ציטוט של הברייתא ויש חלק קודם שלא הובא שבו כתוב את דעת חכמים, ורבי יהודה מסכים איתם על שלושת הזמנים הללו.

בעל ה"קהילות יעקב" מסביר מדוע רש"י פירש כך, כי רש"י בסוגיא אחרת סובר שלפי חכמים חמץ אחר הפסח מותר ולכן לחכמים אין סיבה לבדוק אחר הפסח, עוד הוא מוסיף לגבי שינוי הלשון שרבי יהודה קורא לשעה ששית שעת הביעור כיון שהוא סובר שאפשר להשבית חמץ רק ע"י שריפה, בניגוד לחכמים שסוברים שאפשר לעשות זאת גם ע"י פיזור לרוח וכו'.

מדוע בודקים לאחר המועד?

לאחר שהבאנו את רוב הפוסקים שפסקו כמו תוספות אליבא דחכמים והכרענו שמי שלא בדק בליל י"ד ולא בדק בי"ד ואפילו לא בתוך המועד צריך לבדוק גם לאחר המועד והשאלה היא מדוע צריך לבדוק את החמץ הרי כבר עבר פסח ולכן גם אם עבר על בל יראה הבדיקה לא תעזור לו... שאלה זו תלויה בשאלה מה דין חמץ שעבר עליו הפסח?

חמץ שעבר עליו הפסח

במסכת פסחים פרק ב' משנה ב' כתוב כך:

חמץ של נוכרי שעבר עליו הפסח, מותר בהנאה; ושל

ישראל, אסור בהנאה: שנאמר "לא יראה לך חמץ"

מהמשנה עולה בפשטות שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה כלומר אסור ליהנות כלל בשום אופן מהחמץ.

על המשנה אפשר לשאול מספר שאלות:

- מה תוקף איסור זה? (דרבנן או דאורייתא)
- מדוע חמץ זה אסור בהנאה הרי כבר נגמר פסח?
- האם חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור רק לבעליו או לכולם?

הגמרא מביאה ברייתא עם מחלוקת לגבי זמני איסור אכילת חמץ:

דתניא חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו - עובר עליו בלאו.

תוך זמנו - עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה. רבי

שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו - אינו עובר עליו

בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו. רבי יוסי

הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל

שבעה. (פסחים דף כח ע"א, ע"ב)

בברייתא מובאות שלוש דעות:

רבי יהודה: חמץ אסור מן התורה לפני החג בתוך החג ולאחר החג,

אלא שלפני ולאחר החג עובר בלאו ובתוך גם בכרת.

רבי שמעון: חמץ אסור מן התורה רק בתוך החג ועבר על לאו וכרת.

רבי יוסי: חמץ אסור רק באכילה בתוך החג.

בהמשך הגמרא (כ"ט ע"ב) רבא מסביר שהמשנה היא כשיטת רבי שמעון ואיסור ההנאה הוא קנס שקנסוהו חכמים כי הוא השאיר את החמץ אצלו בפסח.

הקנס מדאורייתא או מדרבנן

לאחר שפסקנו הלכה כר' שמעון שסובר שחכמים קונסים את מי שהשאיר חמץ בפסח, שהחמץ יהיה אסור בהנאה. נשאלת השאלה האם הקנס הוא על כל חמץ גם אם הוא אסור מדרבנן או שהקנס הוא רק על חמץ שאסור מדאורייתא? הר"ן דף ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה קנסא הוא דקניס רבי שמעון מתייחס לשאלה זו ואומר:

הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. ומתניתין הכי קתני: ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר "לא יראה לך" כלומר דקנסינן ליה הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. אי מדאורייתא כגון שהשההו בביתו, אי מדרבנן כשהפקידו אצל נכרי. דחמצו של ישראל המופקד אצל נכרי מדרבנן צריך ביעור כמו שכתבתי למעלה, ומשום הכי לאחר הפסח אסור.

הר"ן מסביר שהקנס של רבי שמעון הוא משום שעבר על בל יראה ובל ימצא והשאיר את החמץ אצלו בבית, לכן חכמים קנסו אותו ואסרו עליו ליהנות ממנו. ומוסיף הר"ן ואומר שהקנס הוא גם אם עבר על בל יראה ובל ימצא דרבנן לדוגמא חמץ שמופקד אצל נכרי שאסור מדרבנן.

אך יש סתירה בר"ן כי הוא בעצמו אומר שחמץ דרבנן שעבר עליו הפסח מותר בהנאה:

ומיהו מסתברא דכיון דביעורו מדרבנן בעלמא הוא, אם השהה אותו ולא ביערו לאחר הפסח מותר בהנאה. (ר"ן דף י"ג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ולפיכך)

הר"ן מסביר לגבי חמץ נוקשה³ שבגלל שהוא חייב ביעורא רק מדרבנן (מדאורייתא לא כי אי אפשר לאוכלו) לכן אם פשע ולא ביער הוא מותר בהנאה לאחר הפסח. זה סותר את דבריו לעיל שחכמים קנסו גם על ביעור דרבנן! את סתירה זו מפרש המגן אברהם:

שהרי לא עבר עליו בבל יראה מן התורה וליכא למקנסיה ונראה לומר דאפילו באכילה שרי והא דנקט בהנאה משום דחמץ נוקשה לא חזי לאכילה. והא דכתב הר"ן פרק ראשון

³ חמץ נוקשה - חמץ שאי אפשר לאוכלו

ישראל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם וקבל העכו"ם אחריות צריך ביעור מדרבנן ואם עבר ולא ביערו אסור אחר הפסח, שאני התם כיון דזה החמץ צריך ביעור מדאורייתא וחכמים תקנו שזה לא מקרי ביעור, אם כן הוה ליה כאילו עבר אדאורייתא דומיא דמי שביטל חמצו ולא ביערו דאסור אחר הפסח. (מגן אברהם אורח חיים סימן תמז סעיף קטן מו ד"ה אינו אסור בהנאה).

המג"א אומר שמצד הדין חמץ נוקשה מותר גם באכילה רק לא אמרו אכילה כי אי אפשר לאוכלו. ומוסיף המג"א ואומר שאין סתירה בר"ן כי שם (דף ז ע"ב מדפי הרי"ף) מדובר על חמץ שלכתחילה היה אסור מדאורייתא וכאשר הפקיד אצל נוכרי מדאורייתא זה נחשב ביעור, רק חכמים באו ואמרו שזה לא נחשב ביעור ולכן זה כאילו עברת על חמץ דאורייתא ולכן זה אסור בהנאה, אבל חמץ שהוא מדרבנן מותר בהנאה ואפילו באכילה לאחר הפסח.

ולכן למסקנה איסור הנאה על חמץ שעבר עליו הפסח חל על חמץ דאורייתא שלא ביערו בפסח (גם ביעור דאורייתא וגם ביעור דרבנן), ואילו על חמץ שאיסורו מדרבנן אינו חל כלל ואפילו מותר באכילה לאחר הפסח.

האם האיסור חל גם על אחרים?

לאחר שהבנו שיש קנס ושהוא רק על חמץ שהוא עצמו אסור מדאורייתא צריך להבין על מי הקנס? האם הוא על מי שחטא והשאיר את החמץ אצלו, או שהקנס הוא בעצם על החמץ שהחמץ עצמו אסור בהנאה כי הוא נשאר בפסח?

הר"ן דף ז ע"ב ד"ה ודאמרין עונה על שאלה זו:

ודאמרין קנסא הוא דקא קניס, לאו לדידיה בלחוד דעביד איסורא הוא דקא קניס, אלא אפילו לאחרני נמי אסור. וראיה לדבר מדאמרין פרק קמא דחולין: "חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין כרבי שמעון" וטעמא דמחליפין הא לאו הכי אסור?! ושמע מינה דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח לכולי עלמא אסור.

מסביר הר"ן שהקנס אינו רק על עובר העבירה אלא על החמץ עצמו שאסור לכולם. ומביא ראיה לדבר מהגמרא בחולין (דף ד ע"א) שם מובאת ברייתא: "חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין" ומלשון הברייתא משמע שחמץ שעבר עליו הפסח אסור לא רק למי שעבר עבירה אלא לכולם, כי אם היה מותר אז היו אומרים שמותר גם בלי שיחליפו. רבנו מנוח מביא דעה נוספת בעניין:

ואיכא לעיוני וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שהוא
 אסור אפילו בהנאה משום קנסא הואיל ועבר עליה,
 וישראל אחר שלא עבר עליה מהו? והרב ז"ל הביא בספרו
 תשובה מהרי"ף שהוא מותר לישראל אחר מיהו אית
 דמורו ביה לאיסורא ואיתלו דבריהם בההיא דאמרין
 בפרק קמא דחולין חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח
 מותר מפני שהן שמחליפין. ואי סלקא דעתך דלישראל
 אחר שרי, אמאי אצטריך למימר מפני שהן מחליפין? אלא
 לאו שמע מינה דאפילו לישראל אחר אסור. (ספר המנוחה
 לרבנו מנחם הלכות חמץ ומצה פרק א' הלכה ד')

רבנו מנחם אומר שהרמב"ם הביא בספרו תשובה מהרי"ף (ר' יצחק
 אלפסי) שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה רק למי
 שהשאיר אותו בפסח אבל לכל ישראל הוא מותר ומוסיף רבנו מנחם
 שיש מי שסובר ההפך ומוכיח זאת מהגמרא בחולין כמו שכתבנו
 לעיל.

בעל המכתם דף כט ע"א ד"ה אלא הא דקתני
 ועוד יש שאומרים: דכיון דלא נאסר אלא משום קנסא, אינו
 אסור אלא לזה שעבר עליו, אבל לאדם אחר מותר, ולא
 היא.

בעל המכתם מביא דעה שבגלל שחמץ לאחר הפסח אינו אסור
 אלא משום קנס, אז הקנס הוא רק על מי שעבר ולכן לכולם החמץ
 מותר. אך בעל המכתם אומר בפשטות שאין זה נכון להגיד ככה.

לסיכום העניין:

בגמרא יש שתי דעות מרכזיות לגבי דין חמץ שעבר עליו הפסח:
רבי יהודה: שסובר שחמץ לאחר הפסח אסור בלאו מדאורייתא.
רבי שמעון: שסובר שחמץ לאחר הפסח מותר מדאורייתא אבל
 חכמים קנסו את המשהה חמץ, שהחמץ יהיה אסור בהנאה מדרבנן.
 להלכה נפסק כרבי שמעון.
 הבאנו סתירה בר"ן שמצד אחד אמר שהקנס הוא גם על חמץ דרבנן
 ומצד שני אמר שמי שהשהה חמץ נוקשה שאיסורו מדרבנן מותר
 בהנאה לאחר הפסח.
 המגן אברהם הסביר שחמץ שאיסורו מדאורייתא גם אם עבר על
 ביעור דרבנן אסור בהנאה לאחר הפסח. אבל חמץ שאיסורו דרבנן
 מותר בהנאה לאחר הפסח.
 הר"ן סובר שחמץ של ישראל אסור בהנאה לכולם ומוכיח זאת
 מגמרא בחולין.

לעומתו רבנו מנוח מביא את הרמב"ם בשם תשובה של הרי"ף שסובר שחמץ לאחר הפסח אסור רק למי שעבר ואילו לכולם החמץ מותר.
בעל המכתם מביא גם הוא דעה כזו בשם יש אומרים אך הוא סותר דעה זו ואמר שאין זה נכון לסבור כך.

ברכה על בדיקה לאחר הפסח

לאחר שנפסק שצריך לבדוק לאחר הפסח כדעת חכמים(עיין פרק ראשון) והבנו שהחמץ אסור בהנאה, ועוד אנחנו יודעים בפשטות שצריך לברך על בדיקת חמץ "אמר רב יהודה הבדוק צריך שיברך" (מסכת פסחים דף ז ע"א) והשאלה היא האם מברכים גם על בדיקה לאחר הרגל (כדי שלא יתערבב החמץ האסור עם המותר)? לכאורה נראה לומר שרב יהודה דיבר רק בלכתחילה אבל בדיקה זו שפשוט שהיא בדיעבד והיא גם לא דאורייתא לא תחייב ברכה. הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ו' כשבדוק החמץ בליל י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך... ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך.
הרמב"ם פוסק שמתי שבדוק צריך גם לברך חוץ מאשר הבדוק אחר הפסח.

שו"ע אורח חיים סימן תלה סעיף א

לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום. לא בדק כל יום י"ד יבדוק בתוך הפסח, לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה. ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך.

מנן המחבר פוסק גם הוא שלא מברכים על בדיקה לאחר הפסח. המגיד משנה בפירושו על הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ו' ד"ה כשבדוק אדם החמץ, מביא פירוש מדוע הרמב"ם פסק כך: הברכה מבוארת (דף ז'). בגמ'. ומה שכתב: "כשבדוק לאחר הפסח אינו מברך" הם דברי רבינו ראובן אליו. דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח, שהרי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח, לחמץ אחר. וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ? אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך ודבר ברור הוא זה:
המגיד משנה מסביר מדוע נפסק לא לברך על בדיקה לאחר הפסח, כיון שמברכים לבער חמץ ולאחר הפסח יש לו חמץ מותר ולכן אין יוכל לברך לבער חמץ כאשר הוא אוכל חמץ? לעומת זאת בתוך

פסח כאשר הוא מצווה על כל יראה וכל ימצא פשוט וברור שיצטרך לברך.

רבנו דוד מחדד את הבנת שיטת המגיד משנה:

ונראה בכוונת המגיד משנה, דכיון דתקנת מצות בדיקת חמץ לא הוי דין ביעור האיסור הנאה שלא יבוא לאכלו, אלא דתיקנו מצות ביעור חמץ, א"כ איך יברך לאחר הרגל על ביעור חמץ, והא כיון דהוא אוכל חמץ הרי לא הוי בזה ביעור חמץ, [ומה דהוי הכא דין ביעור לאחר הפסח משום האיסור הנאה, הרי על זה לא מצינו שתיקנו ברכה]. (שיעורי רבנו דוד לדף ב ע"א סימן מו)

רבנו דוד מסביר שהמגיד משנה סובר שלא מברכים על בדיקת חמץ לאחר הפסח כיון שתקנת בדיקת חמץ היא לא דין ביעור איסור הנאה שאסור לאכלו, אלא דווקא ביעור חמץ. ולכן כאשר בודק חמץ לאחר הפסח הוא אינו מבער אלא משום איסור הנאה ולא משום חמץ כי הרי מותר לו לאכול חמץ חדש. ולכן לא מברך. בעל הכסף משנה חולק על המגיד משנה:

אם תאמר מה שכתב: דבתוך הרגל מברך ואחר הרגל אינו מברך, כיון דתרוייהו זמן איסורא. ותירץ הוא הדין שבתוך הרגל כיון שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו, ודאי יש לו לברך! אבל לאחר הרגל, שהוא אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, ואם כן היאך יברך על ביעור חמץ? ולא נהירא, דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער! (כסף משנה הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ו' ד"ה כשבדוק החמץ)

הכסף משנה מביא את פירושו של המגיד משנה ומקשה עליו שהרי אפשר לברך על החמץ הזה שהוא מבער דווקא ולא על כל החמץ שברשותו. ולכן הוא ממשיך ומביא טעם אחר לכך שלא מברכים. לכך יש לומר דכיון דקיימא לן כרבי שמעון דחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה אלא משום קנסא וסוף סוף אם נתערב מותר וכמו שכתב רבינו פרק א' וכיון שכן כיון שעבר עליו הפסח אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך היאך יברך על ביעורו אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשהה אותו עובר עליו שייך לברך.

מפרש הכסף משנה שלא מברכים על בדיקת חמץ שלאחר הפסח כיון שלאחר הפסח אסור מקנס ולא כי יש בעיה במציאות החמץ (לדוגמא אם נתערב עם חמץ אחר אז זה מותר) ולכן בגלל שמותר להשהות אותו, גם אין חובה לבערו ולכן לא מברכים.

מחלוקת ט"ז ומג"א

הטורי זהב מדייק מהמגיד משנה:

כתב במגיד משנה: הטעם מאחר שאוכל חמץ ואינו בודק אלא להבדיל בין חמץ זה לחמץ אחר היאך יברך על ביעור חמץ? אבל בתוך הרגל שהוא מצוה שלא יראה חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך! עד כאן לשונו. ולפי זה נראה: דאם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח - לא יברך על הבדיקה, כיון דגם זה אינו עובר על בל יראה כיון שכבר ביטלו, ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו. אלא דיש לומר כיון דאינו אוכל חמץ כלל, הוה הבדיקה חיובית מחמת איסור אכילה וספק דבריהם להקל כנאמר לעיל. (ט"ז אורח חיים סימן תלה סעיף קטן ב ד"ה לא יברך) הט"ז מסיק מהסברו של המגיד משנה, שאם ביטל את החמץ לפני פסח ובא לבדוק בפסח לא צריך לברך כיון שלא עובר על בל יראה. הט"ז מסתפק בדבריו לעיל כיון שהבדיקה באה כדי להציל את האדם מאיסור אכילת חמץ (שמא ימצא גלוסקא יפיפיה) ולמסקנה פוסק הט"ז שספק דרבנן לקולא ולכן לבדוק בלי ברכה. המגן אברהם חולק עליו ואומר: נראה לומר: דיברך על ביעור חמץ אף על פי שכבר ביטל, מכל מקום מברך על תקנת חכמים. וכל שכן אם נתחמצה לו עיסה בפסח שזה לא היה בכלל הביטול שיברך על ביעורה. (מגן אברהם סימן תמו סעיף קטן א ד"ה ויבערנו מיד)

המגן אברהם סובר שיש לברך על ביעור חמץ בפסח אפילו אם ביטל כי הברכה היא תקנת חכמים.

לסיכום העניין:

הרמב"ם והשו"ע פוסקים שלא מברכים על בדיקה לאחר הפסח. נחלקו הכסף משנה והמגיד משנה בטעם פסיקה זו: המגיד משנה (עם ביאור רבנו דוד): בגלל שלא מבער את כל החמץ שבבית, אלא דווקא את האיסור הנאה הזה. הכסף משנה: כיון שהחמץ אינו אסור בבל יראה עכשיו גם מדרבנן, לכן לא מברכים. הט"ז מדייק מפירושו של המגיד משנה, שאם ביטל לפני פסח לא יברך על בדיקה בתוך פסח. לעומתו המגן אברהם סובר שמברכים על בדיקת חמץ בתוך פסח גם אם ביטל כי הברכה היא תקנת חכמים.

בכל מתרפאין חוץ מע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים

- א. אילו סיטואציות כולל כלל זה
- ב. הרעיון והמשמעות העומדים מאחורי דין מסירת הנפש בשלושת עבירות אלו
- ג. מקרים וסיטואציות בימינו בהם ניתקל עם דין זה והדילמות שהוא מעלה

אילו סיטואציות כולל כלל זה?

בגמרא בפסחים, סוף דף כה., מביא רבין מימרא של רבי יוחנן-
 "בכל מתרפאין חוץ מע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים" (גמרא פסחים, עמוד כה ע"א/ע"ב)
 זאת בהקשר לכך שכמה שורות לפני כן, אומר רבי יעקב בשם ר' יוחנן,
 "בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה" (גמרא פסחים, כה ע"א)
 בהבנה פשוטה, לפני שנכנסים לחילוקים למיניהם, משמעות המימרא (לגבי עצי אשרה) היא שאסור לאדם לרפא את עצמו בעזרת עץ אשרה. הגמרא מיד אחר כך נכנסת לשאלה האם מדובר גם כשיש סכנת מוות לחולה, או שמא מדובר רק בחולה שאין בו סכנה.
 הגמרא מגיעה מהר מאוד למסקנה שמדובר כאן במקרה שיש בו סכנה, שכן אם תאמר שהדין הוא על "שאין בו סכנה" אז אין שום חידוש, שכן על כל האיסורים שבתורה צריך אדם "לסבול" ולא לעבור אם אינו בסכנה.
 הגמרא מביאה ברייתא של ר' אלעזר כדי להראות שבאמת צריך אדם אפילו למסור את נפשו כדי לא לעבור על איסור ע"ז –
 "אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך? אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך" (גמרא פסחים, כה ע"א/ברכות, סא ע"ב)
 כאמור, משם ממשיכה הגמרא למימרא היותר כוללת באותו הסגנון, "בכל מתרפאין חוץ מע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים", שבה

גם תהיה עיקר התעסקותנו במאמר, וממנה נצא אל עוד כללים הקשורים אליה ישירות.

הגמרא מראה מהיכן לומדים כלל זה לגבי כל אחד משלושת באיסורים:

לגבי איסור ע"ז- הברייתא של ר' אלעזר שהגמרא הביאה בעמוד הקודם.

לגבי גילוי עריות- הגמרא מביאה ברייתא הלומדת מדין נערה המאורסה שנתפשה בעל כורחה-

" ר' אומר, 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' (דברים כב, כו), וכי מה עניין רוצח אצל נערה המאורסה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מקיש רוצח לנערה המאורסה, מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשה, אף רוצח ניתן להצילו בנפשו. ונערה המאורסה מרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור" (גמרא פסחים, כה ע"ב).

בחלקה השני, הברייתא בעצם לומדת שכמו שאדם צריך אף למות, אם יש צורך בכך, ולא לעבור על "שפיכות דמים", כך גם נערה המאורסה צריכה למות ולא לעבור על איסור גילוי עריות במקרה המדובר. חשוב לציין כי יש גירסה שגורסת כך " אף נערה המאורסה **יהרג** ואל יעבור", כלומר, שהכוונה היא שאם הכריחו אדם לעבור על גילוי עריות זה, הוא צריך אפילו למות כדי לא לעשות זאת. לדעת גירסה זו הנערה אינה צריכה למות כדי לא לעשות זאת אם נתפשה בניגוד לרצונה. אך יש עוד חילוקים סביב עניין הגירסה ולגבי השאלה, מתי צריך או צריכה למסור נפשה, ונדון בכך בהמשך.

לגבי שפיכות דמים- הגמרא אומרת כי הדין שאדם צריך אפילו להרג בעצמו כדי לא להרוג את חברו, נלמד מסברא פשוטה, ומביאה סיפור על יהודי אחד שבא לרבא ואמר לו כי מושל עירו ציווה עליו להרוג יהודי אחר, ואם לא כן, יהרוג אותו עצמו. רבא אמר לאיש כי הוא צריך למסור נפשו ולא להרוג את חברו, שכן " מאי חזית דדמא דידך דסומק טפי", כלומר, מה ראית את דמך אדום יותר? האם אתה שווה יותר מאותו אדם? מדוע שהוא ימות במקומך?!

נדון כעת בכל מקרה, בו אדם נדרש למסור את נפשו, בכל אחד מהמיקרים בנפרד, ונראה סקירה רחבה יותר על הדין הכללי הזה, בנוגע לכל אחד משלושת ענפיו:

עבודה זרה

"נראה לר"י דמיירי כגון שאין יכול להרפא משאר עצים
אלא בזה...משום דאתי למטעי בתר עבודה זרה" (תוספות,
פסחים דף כה ע"א, ד"ה "חוץ מעצי אשירה")

התוספות אומר כי מה שנאמר שאסור להרפא מעצי אשירה, מדובר
רק במקרה שרק העץ הזה יכול לרפא אותו, וזאת משום שאם כך
עלול באמת לנטות אחר ע"ז.

כלומר, אם עוד המון עצים יכולים לרפא את אותו אדם חולה, אז
מותר להשתמש באשרה, כי לא יראה בה אחר כך חשיבות או ערך
מיוחד, שכן עוד הרבה עצים אחרים יכולים לרפא אותו, ואשרה זו
אינה "משהו מיוחד" בעל יכולות בלתי רגילות. אך אם רק מהאשרה
הזו הוא יכול להתרפא, אז יש חשש שלאחר שירפא, יראה ערך
באשרה שריפאה אותו וימשך אחר העבודה זרה שבה, ולכן המקרה
כזה- אסור לו להרפא מהאשרה.

ניתן להסיק מדברי התוספות, שלדעתו, טעם הדין "בכל מתרפאין
חוץ מעצי אשירה", הוא החשש שהאדם ימשך אחר כך אחריה, וכי
עצם השימוש בה כדי להרפא, לדעת תוספות אינו מהווה בעיה.

נעיין בשיטתו של הר"ן בסוגייה:

"פירשו בתוס' דמיירי כגון שאינו יכול להרפא בעץ אחר
ואפילו ממינו... אבל בירושלמי בפרק אין מעמידין לא
משמע הכי דהתם אמרינן בהדיא שאפילו אמרו לו הבא
עלין סתם והביא לו מעצי אשרה ימות ואל יתרפא בהן
וש"מ דטעמא לאו משום דאתא לאמשוכי בתרה אלא
משום שהוא עובר על לאו דלא ידבק בידך מאומה מן
החרם" (הר"ן על הרי"ף, פסחים ה ע"ב- ו ע"א בדפי הריף,
ד"ה "חוץ מעצי אשירה")

הר"ן מביא את התוספות האחרון שהבאנו, אך מביא לאחר מכן
קושיה מהירושלמי (פרק "אין מעמידין"), שם אומרת הגמרא
שאפילו אם הביאו לאדם שכדי להרפא זקוק לעלים, סתם עלים,
אם הביאו לו עלי אשירה, צריך למסור נפשו ולא להשתמש בהם
(למרות שגם כל עלים משאר העצים יועילו לו באותה מידה!). הר"ן
מסביר, שבניגוד לתוספות, בירושלמי מבינים כי הבעיה בשימוש
באשרה כדי להרפא הוא לא החשש שמא ימשך האדם אחר כך
לעבוד עבודה זרה, אלא עצם השימוש אסור, מדין "לא ידבק בידך
מאומה מן החרם", ולמרות שאין זה ממש לעבוד את העבודה הזרה,
זה נחשב כאילו זה כן, וכל הלאוין שנאמרו לגבי ע"ז, צריך אדם

להרג ולא לעבור, גם אם אין זה לעבוד ממש את העבודה הזרה. הר"ן מביא הוכחה לכך מהסיפור בסנהדרין (דף עה.) על "מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא" שבמקרה זה אמרו הרופאים כי אם לא יבוא על האישה ימות, ואמרו חכמים שימות. אמרו הרופאים שלפחות יראה אותה ערומה וכך ירפא- אמרו חכמים שימות ולא יראה אותה ערומה. אמרו הרופאים שרק ינתן לו לדבר איתה כאשר גדר חוצצת ביניהם, וגם את זה חכמים אסרו.

מכאן ראייה, שגם הלאוין הנלווים של שלושת המצוות החמורות (במקרה של האדם והאשה הלאו הוא "לא תקרבו לגלות ערווה"⁴, שאינו ממש איסור גילוי עריות), אדם חייב למות ולא לעבור עליהם. ולכן יש איסור בעצם השימוש בע"ז כדי להרפא, ואין זה אסור רק משום שעלול להגיע בסופו של דבר לידי ע"ז.

גילוי עריות

"פירש הבועל אבל היא תבעל ולא תהרג..." (תוספות, פסחים כה ע"א, ד"ה "אף נערה המאורסה") בגמרא שלנו הגירסה היא "אף נערה המאורסה **תהרג** ואל תעבור". תוספות מביא גירסה שאומרת "אף נערה המאורסה **יהרג** ואל יעבור", ומסביר כי האשה במקרה שנתפסה בעל כורחה ואם תתנגד תיהרג, צריכה להיבעל ולא להיהרג.

תוספות מסביר שזאת משום שהאשה נחשבת במקרה זה 'קרקע עולם', כלומר, אינה עושה שום מעשה, היא פאסיבית לחלוטין, כמו שנאמר בפרק "בן סורר ומורה" לגבי אסתר שהיתה כקרקע עולם, ולכן לא היתה צריכה למסור נפשה ולא להיבעל לאחשוורוש, ובנוסף לכך, "אונס שרי".

תוספות מביא לאחר מכן את דעתו של ר"י שאומר שהגירסה "תיהרג ואל תעבור", כמו זו שבגמרא שלנו, נכונה. ומסביר כי מה שנאמר לגבי אסתר שהיתה "קרקע עולם" ולגבי הכלל "אונס שרי", שדברים אלו נאמרו רק כאשר האשה לא עושה שום מעשה במקרה, אך אם מכריחים אותה לעשות מעשה ולהיות שותפה באופן אקטיבי לעבירה ("כגון שאומר לה שתביא הערווה עליה"⁵) אז צריכה להיהרג ולא לשתף פעולה.

"זו היא גרסת ה"ר אלפבי ז"ל. והר"ז הלוי ז"ל כתב שנוסחא זו משובשת היא שלא אמרו באשה תהרג ואל תעבור כדאמרין פרק בן סורר ומורה והא אסתר פרהסיא הואי אמר אביי אסתר קרקע עולם הייתה כלומר דלא עבדא מעשה, רבא אמר הנאת עצמו שאני... ואחרים כתבו דליתא דכי אמר רבא הנאת עצמו שאני... וקשה קצת בעיני... (ר"ן, פסחים ו ע"א- ו ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה "מה רוצח יהרג ואל יעבר")

הר"ן אומר כי הריף אכן גרס "**תהרג** ואל תעבור", שהנערה צריכה למסור נפשה כדי לא לקיים את המעשה עם האונס. הר"ן מביא את דעתו של ר' זרחיה הלוי, שאומר כי גרסא זו ("**תהרג** ואל תעבור ") משובשת, ולגבי אשה אין אומרים שצריכה למסור נפשה במקרה כזה. הוא מביא הוכחה לכך מהגמרא בסנהדרין, המדברת על אסתר ושואלת מדוע לא מסרה נפשה כדי לא להיבעל לאחשוורוש (דיברנו על גמרא זו כשהבאנו את התוספות), הגמרא מביאה את דעתו של אביי ודעתו של רבא. אביי מתיר - "אסתר קרקע עולם היתה", כלומר, לא עשתה שום מעשה. רבא מתיר - "הנאת עצמו שאני", כלומר שאחשוורוש עשה זאת לשם הנאתו, ולא כדי להעבירה על דתה, ולכן לא היתה צריכה למסור נפשה כדי לא להבעל לו.

יוצא מגמרא זו, בין לאביי ובין לרבא, שאינה צריכה למסור את נפשה אותה נערה המאורסה שנתפשה בעל כורכה.

הר"ן מביא דעה החולקת על רבי זרחיה הלוי, ומסבירה את מה שאמר רבא "הנאת עצמו שאני", רק לגבי מקרים שדינם בצנעה יעבור ואל יהרג, אבל בפרהסיה דינם יהרג ובל יעבור (מדין "ונקדשתי בתוך בני ישראל"⁶, ורק באלה אמר רבא שכשהנכרי מתכוון רק להנאת עצמו, אין בכך חילול ה', ולכן אפילו בפרהסיה "יעבור ואל יהרג", אך לגבי שלושת המצוות החמורות, בכל מקרה, גם אם בצנעה שמתכוון המעביר להנאת עצמו, חייב להיהרג ולא לעבור.

הסוברים כדעה זאת, החולקת על ר' זרחיה, מסבירים שלדעת רבא אסתר לא היתה צריכה למות, מכיוון שאין זה היה גילוי עריות ממש, חאת בגלל שרבא לא דורש "אל תקרי לבת אלא לבית" (כלומר לדעתו אסתר לא היתה נשואה למרדכי, ולכן אין לנו פה עניין של אשת איש), ובנוסף, גזירת בית הדין של שם לגבי נכרי הבא על בת ישראל, אינו איסור מעריות ממש.

ראייה לדעה זו, האומרת שבשלש העבירות החמורות אפילו "להנאת עצמו" יהרג, מובאת מהגמרא בה אנו עוסקים, מהדין "בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה", שהרי בוודאי מי שמתרפא מאשרה עושה זאת כדי להירפא, כלומר להנאתו, ולא מתכוון לעבוד עבודה זרה, ואף על פי כן אומרת הגמרא "יהרג ואל יעבור".

ראיה נוספת היא מהמקרה של "אדם אחד שנתן עיניו באישה אחת והעלה ליבו טינה", שאף על פי שהיה זה לצורך כך שלא ימות, אמרו חכמים שימות ולא יעשה מה שהרופאים אמרו שצריך לעשות כדי להרפא. כלומר, יוצא מדברים אלו שחכמים פסקו שבשלוש עבירות אלו, לא משנה באיזה מקרה, יהרג ואל יעבור.

הר"ן אומר שדעה זו, האחרונה שהזכרנו, אינה נראית בעיניו שכן אומרים לגבי שלושת העבירות הללו שגם "אביזריהו" אסורים וצריך למסור את הנפש עליהם. ואם כך, המקרה של אסתר עם אחשוורוש נחשב אביזרא דגילוי עריות בדיוק כמו ש"תעמוד לפניו ערומה" במקרה "העלה ליבו טינה" נחשב אביזרא דגילוי עריות, ובדיוק כמו שעצי האשרה אסורין לרפואה משום "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ולכן, אי אפשר לומר שבגלל שזה לא היה ממש גילוי עריות לא היתה צריכה למות נפשה. אם כך, תומך הר"ן בדעתו של רבי זרחיה הלוי שאומר שצריך לגרוס "יהרג", ואין על האישה שנתפשה להתנגד אף במחיר מוות (הן משום דעת אביי והן משום דעת רבא).

הר"ן גם עונה על הקושיות שהקשו אלו האומרים שבגילוי עריות, שפיכות דמים וע"ז, אפילו "להנאת עצמו" יהרג ואל יעבור. הוא עונה ואומר כי מה שהקשו מעצי אשרה ומהאדם שהעלה ליבו טינה (ששם ברור שזה להנאתו, ואפילו הכי צריך למות ולא לעבור), אלו מקרים שונים, שכן שמה האדם רוצה, חפץ, להנות מהמעשה, כמו שמהאשרה הוא רוצה להנות, או רוצה לבוא על האישה כדי שירפא ליבו, ובמקרים כאלו באמת אסור. אך במקרים כמו של אסתר, בהם, האדם נאנס לעשות את העברה, ואין לו שום רצון מצד עצמו בעבירה, אין האדם צריך למות ולא לעבור. כמו אסתר, שלא חפצה להיבעל לאחשוורוש מצד עצמה, אלא עשתה זו מתוך אילוץ כדי לא למות, ומקרה זה שונה לחלוטין מהאדם שרוצה להרפא בעצי אשרה או מאדם שרוצה לבוא על אישה כדי להרפא, שכן בשני המקרים האלו, יש חפץ לאדם עצמו, ממש, לעבור את העבירה, ואילו אצל אסתר, רצונה היחיד לעשות את העבירה הוא כדי לא למות. לרצונו או אי-רצונו של האדם לחטוא, יש משמעות אדירה.

הר"ן מסכם ואומר- יוצא כי אליבא דרבא, לא אומרים על נערה המאורסה שתהרג ואל תעבור, פרט למקרה בו מדובר שאין האונס

מתכוון להנאת עצמו, כמו למשל, שנכרי הכריח אותה להיבעל למישהו, שברור שאין הוא עושה זאת אלא כדי להעבירה על דתה (כלומר, הגרסה שיש לנו, של "תהרג ואל תעבור", אינה בהכרח משובשת, שכן אפשר להעמיד את הגמרא במקרה שמדובר שהכריחו אותה כדי "להעבירה"). אליבא דאביי, יוצא שאין הנערה צריכה להרג, אלא אם כן, עשתה מעשה אקטיבי כלשהו, כגון שכפו עליה ליזום את המהלך, להביא עליה את הערווה למשל, אבל סתם כך, אם נתפסה בעל כורחה ועונתה, אין צריכה להתנגד במחיר של מוות, שכן היא "קרקע עולם", ואינה עושה שום דבר אקטיבי.

בנוסף לכך, יוצא מדברי אביי, שהגרסה של "תהרג ואל תעבור" אינה בהכרח משובשת, שכן ניתן להעמיד את הגמרא במקרה שהוכרחה הנערה לעשות מעשה ממש, ליזום, ואז באמת צריכה למסור נפשה ולא לעשות זאת, ומביא הר"ן ראייה מדין שאם אדם הוכרח להרוג במו ידיו (או שיהרגוהו), אכן צריך למות, אך אם אמרו לו "הנח לזרוק עצמך על התינוק או תהרג" אינו חייב למסור נפשו, ואולי אף יותר מכך, שכן ניתן לומר במקרה כזה "מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי, דילמא דמא דידך סומק טפי" (הר"ן מסייג ואומר כי אם אמרו לגבר, "הנח ויתקעו אותך בערווה", חייב למות ולא להסכים, שכן "אין קושי אלא לדעת" (יבמות נג ע"ב), ולכן זה נקרא מעשה, ואין זה נחשב כמו האשה שהיא "קרקע עולם" (פאסיבית), ולכן צריך למסור נפשו).

נסכם בקצרה ובכלליות את השיטות שהבאנו:

הרי"ף- גורס את הגמרא "**תהרג** ואל תעבור", כלומר, הוא אומר שכוונת הגמרא היא **שהאשה** צריכה להקריב את נפשה כדי לא לעבור על איסור זה. לכאורה יוצא מדברי הר"ן שגם אם נתפשה בכח צריכה להתנגד גם במחיר של מסירות נפש. הר"ן בסוף דבריו אומר כי הגרסה "תהרג ואל תעבור" מסתדרת, על אף הקושי מאסתר שלא מסרה נפשה, מכיוון שניתן להעמיד את המקרה בכשהגוי עושה זאת בכוונה להעבירה על דתה, או כשנדרש מהאישה לעשות מעשה כל שהוא ואינה פאסיבית לגמרי.

ר זרחיה הלוי- גורס את הגמרא "**יהרג** ואל יעבור", הוא מביא ראייה מהגמרא בסנהדרין על אסתר, שם רבא ואביי מסבירים, כל אחד על פי שיטתו למה לא היתה צריכה למסור נפשה. שתי הסיבות- היא כמו קרקע עולם (פאסיבית לחלוטין ואינה עושה שום דבר במעשה), אחשוורוש עשה זאת להנאתו ולא כדי להעבירה. ר זרחיה אומר כי הן על פי אביי והן על פי רבא, לא נדרש מהנערה המאורסה למסור נפשה כשנתפסה.

כמו שאמרנו כבר, הר"ן מיישב ומסביר איך שתי הגסאות ייתכנו, ומעמיד את גרסת הר"ף במקרה שעשה זאת הגוי כדי להעבירה או כאשר נדרש ממנה לעשות מעשה כלשהו.

שפיכות דמים

נעיין ברש"י בעניין שפיכות דמים:

"... אין זו דומה לשאר עבירות, דמ"מ יש כאן איבוד נפש, והתורה לא התירה לדחות את המצווה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה עשויה ונפש אבודה, ומי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר מנפשו של זה, דילמא שלו חביבה יותר, ונמצא עבירה עשויה ונפש אבודה" (רש"י פסחים, כה ע"א, ד"ה "מאי חזית דדמא דידך")

רש"י מסביר כי אין השיקול "פיקוח נפש" מועיל כאן, משום שבכל מקרה תאבד כאן נפש, ואם כך, בשיקול לוגי, עדיף שתאבד נפש ולא תעשה עבירה, מאשר שגם תאבד נפש וגם תעשה עבירה (אם האדם שהוכרח להרוג עושה זאת, אז גם נעשתה פה עבירה וגם אבדה נפש מישראל).

נוכל להבין מדברי רש"י, כי אדם צריך למסור נפשו כדי שלא תיהרג על ידו נפש מישראל, רק במקרה שהאדם עושה זאת ממש, כלומר, שהעבירה יוצאת מידיו בצורה אקטיבית, שכן רק אז יפעל השיקול "ונמצא עבירה עשויה ונפש אבודה", כלומר, רק במקרה כזה, ההפסד יהיה גדול יותר מאשר אם האדם יהרוג כדי להנצל בעצמו, שכן אם אין האדם "עושה" את העברה, אז יש כאן מאזוניים שקולים בין איבוד הנפש שלו ובין איבוד הנפש של מי שהוכרח להרוג. אמנם נוכל לאמר את התירוץ "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי", אך כמו שנראה בהמשך, יש מקרים שקולים בהם ניתן לאמר גם את המשפט ההפוך - "מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי".

נביא כעת חלק מהר"ן שכבר הבאנו לגבי גילוי עריות, כיוון שהוא עוזר להבנתנו בשאלה מתי צריך אדם למסור נפשו ולא להרוג נפש מישראל:

"... דרוצח נמי לא מחייב למימסר נפשיה אלא כשאומרים לו הרוג בידיים, אבל אם אמר לו הנח עצמך לזרוק על התינוק או תהרג, אינו חייב למסור עצמו למיתה כדי להציל חברו, דאדרבא איכא למימר מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי, דילמא דמא דידך סומק טפי" (ר"ן על

הרי"ף, פסחים ו' ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה "אף נערה
המאורסה")

הר"ן מביא מקרה בו אדם נכפה להיזרק על תינוק, כאשר הדין
במקרה כזה הוא שהאדם אינו צריך למסור נפשו כדי להציל את
התינוק. הר"ן גם מוסיף ואומר, אדרבא, יש אפילו לומר את הכלל
"מאי חזית", רק שכעת לצד ההפוך, כלומר, האם דמו של התינוק
אדום יותר מדמו של האדם שהכריחו שיזרקו אותו על התינוק?!

ניתן להבין גם מדברי רש"י, וגם מדברי הר"ן, כי המיקרים בהם
מחוייב אדם למסור נפשו כדי שלא תהרג נפש מישראל, זה רק
במקרה שהאדם עושה ממש מעשה, פעולה כלשהי יוצאת ממנו, אך
במקרה בו האדם פאסיבי לחלוטין (מזכיר את ה"קרקע עולם" לגבי
נערה המאורסה), כגון שזורקים אותו על התינוק, אינו צריך למסור
נפשו.

הרעיון והמשמעות העומדים מאחורי דין מסירת הנפש בשלושת עבירות אלו:

ברובם המוחלט של המקרים, כמעט בכולם, אין אדם מצווה למסור
את חייו כדי לא לעבור על איסור כלשהו של התורה. התורה אינה
מקדשת את המוות, וחפצה בקיום מצוותיה בתוך החיים, עם כל
הכוחות הטבעיים והבריאים שבגופו של האדם, הרעיון הזה
מתבטא בצורה חזקה בציווי התורה:

"ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם
האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה)

הגמרא דורשת את הפסוק-

"וחי בהם ולא שימות בהם" (גמרא יומא, פ"ה ע"ב)

כלומר, ניתן לראות בבירור שהתורה חפצה בחייו של האדם,
והגמרא ביומא לומדת מהפסוק "וחי בהם", כי פיקוח נפש דוחה את
קיום המצוות, שכן יש ערך עצום לחיים, שאותו התורה לא רוצה
להפסיד, גם אם זה במחיר של אי-קיום מצוותיה לפעמים.

לאור דברים אלו, יש לשאול מדוע כשמגיעה התורה לשלושת
המצוות האלו, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, חורגת
התורה מהכלל "וחי בהם", מבטלת את העיקרון הזה, ומצווה ליהרג
ולא לעבור על עבירות אלו. איזה עיקרון עומד מאחורי דרישת
התורה ממנו למות במקרים במדובר בשלושת העבירות הללו? איזה
עיקרון כל כך חזק, עד ששווה את נתינת החיים וויתור על כל המשך
הקיום בעולם הזה?

ננסה לענות. אנו חיים בזה העולם חיים מלאי ארועים, התרחשויות, עליות וירידות, הנאות וסבל. כל זרם החיים החזק הזה, גורם לנו להרגיש באופן פשוט, אינסטנקטיבי, שמחה שקורה לנו פה, החיים עצמם, הם, העיקר, הם מרכז העניינים.

אך, בתור יהודים, עובדי ה', אנו מאמינים כי יש ערכים ומשמעות שלשם אנו חיים, והחיים עצמם אינם אלה כלי להשגת המטרות הנעלות, כלי חשוב וקדוש אמנם, אך עדיין כלי, ולא התוכן. אל תוך הכלי הזה, החיים, אנו יוצקים את התוכן.

תפקידו של העם היהודי ככלל, ושל כל יהודי ויהודי כפרט, בזה העולם, הוא לקדש ולהאדיר את שמו של הקדוש ברוך הוא, וכך כתוב בפרשת אמור:

"ולא תחללו את שם קודשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים" (ויקרא כג, א)

רש"י על הפסוק- המוציא אתכם, על מנת כן.

כלומר, על פי הפסוק ועל פי הרש"י שעליו, ריבונו של עולם הוציא אותנו ממצרים והפך אותנו לעמו, כדי שנקדש את שמו. זוהי מטרת היותנו עם ישראל. כלומר, כל חיותינו בעולם הזה, היא כדי שנקדש את שמו.

אם כך, שאכן מטרת חיינו היא לקדש את שמו הגדול של הקב"ה, אזי מובן מדוע יהיו מקרים בהם נצטרך למסור נפשינו כדי לא לעבור עבירה מסוימת, שסותרת באופן קריטי את תורת ודרך ה' יתברך, כך שלא נוכל "לעגל פינות", ונהיה מוכרחים לא לקיים עבירה זו, גם במחיר נתינת חיינו, כי הרי חיינו הם לשם קידוש שמו הגדול, ואם נקיים עבירה זו, כגון ע"ז, שמחללת את שמו הגדול בצורה כה משחיתה, הפסדנו את מהות קיומנו.

עם ההסבר הזה, אנו מבינים די בברור מדוע נדרשים אנו להקריב את חיינו ולא לעבוד ע"ז, שכן ע"ז היא ההפך הגמור של קידוש ה'. אדם העובד ע"ז, אומר בעצם כי יש כאן עוד ישות, עוד כוח, שמנהל את היקום מבלעדי ה'. זוהי כפירה באמונה הבסיסית והמהותית ביותר.

לגבי גילוי עריות ושפיכות דמים, שגם בהן אנו מצווים למסור נפשנו כדי לא לעבור עליהם, נוכל לתת את אותו הסבר, שכן אלו עברות חמורות, וגם בהן יש משום חילול שמו של ה', ולכן אנו מצווים אפילו למסור נפשנו ולא לעשותן. אך הסבר זה אינו מספיק חזק,

שכן יש עוד הרבה מצוות לא תעשה אחרות בתורה, חמורות גם הן, כגון חילול שבת, שבהן אין אנו מצווים למסור נפשינו. לכן, נציע הסבר אחר לכל אחד מן משני האיסורים, וננסה להבין מדוע עיקרון ההתנגדות להן חזק יותר מעקרון החיים.

נוכל להציע, כי מהותו של איסור גילוי עריות, היא בכך שכשהאדם מביא חיים לעולם בצורה ובמקום שלא היו מתאימים לכך, הוא יוצר מצב רוחני מקולקל בעולם. הוא אמנם יוכל להביא חיים לעולם, ילדים, ע"י גילוי עריות, אך מהותם הרוחנית, הפנים, של הצאצאים ממעשה כזה, יהיו מעוותים ומקולקלים, שכן באו ממקום ומחיבור שאינו מתאים רוחנית.

כך למשל ניתן לראות זאת בעמים מואב ועמון, שהרעו לעמ"י, אשר באו לעולם כתוצאה ממעשה זימה של בנות לוט עם אביהן. אולי זו סיבה עמוקה נוספת לאיסור להתחתן עימם, לא לערבב את זרע עם ישראל הקדוש עם זרע מקולקל, שנולד ממעשה כה טמא וזימתי, קיומם בעולם נובע מאותו מעשה מתועב.

כהמשך להסבר זה, נוכל לאמר כי טעם מסירת נפשותינו כדי לא לעבור על גילוי עריות, הוא העקרון הבא:

אנו מוכנים למסור את נפשו, ולאבד את חיינו הפרטיים, כדי לא ליצור זרע שלם בעל חיים מקולקלים. אנו מוכנים לאבד את חיינו שלנו העכשוויים, כדי לא להשחית מהותית ורוחנית חלק מחייו הנצחיים של זרע ישראל הקדושים.

בנוגע לחיוב למסור את הנפש כדי לא להרוג אדם מישראל, נאמר תחילה ונזכיר כי זוהי מוסכמה חברתית ומוסרית בכל העולם. גם בעולם הגויים, לפחות כיום, מובן וברור לכולם שרצח זהו מעשה נוראי, והעושה זאת הוא אדם נתעב ומרושע.

ההגיון של המוסר האנושי, לא לרצוח, די ברור, ברור לשכל האנושי שזהו מעשה נוראי לקחת את חייו של האדם האחר, לקחת את עצם קיומו. אין החברה האנושית רואה בעין יפה את עקירתו של חלק ממנה.

ביהדות יש רובד נוסף על גבי הרובד המוסרי. ביהדות, מעבר לכך שיש ערך לחיי האדם ולכן אוסרים אנו לרצוח, יש משמעות לצורה בה משפיע מעשה הרצח על נפשו של הרוצח. מעשה רצח משחית מבפנים את האדם הרוצח. לכן גם למשל, נוכל להבין את מה שפוסק הרמב"ם על פי הירושלמי:

"וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם. יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם. אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם. ואין מורין להם כן לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל " (רמב"ם הלכות יסודי תורה פרק ה', הל' ה')

לכאורה הלכה זו לא ברורה, שכן עדיף שאדם אחד יהרג מאשר כולם, מדוע לא לחסוך החייהם של יהודים רבים רק כדי לא למסור אחד מהם?!

ההסבר לכך הוא בדיוק העקרון הנוסף שאומרת היהדות באיסור "לא תרצח", רצח הוא מעשה שהורג את הנרצח פיזית ואת הרוצח רוחנית, מלבד מותו של האדם הנרצח, יש גם את מותו הפנימי של הרוצח.

עכשיו גם נוכל להבין מדוע עדיף לאדם למות מאשר להרוג אדם אחר מישראל. אם יהרג יהודי כדי להציל את עצמו, הוא יציל אמנם את קיומו הפיזי, אך פנימיותו תושחת לגמרי, ובתור יהודים, אנו מאמינים כי העיקר היא הפנימיות, המהות, ואיזה תועלת יש לנו בגוף חי אשר מכיל בתוכו אדם מת מבחינה מהותית ורוחנית?!

מקרים וסיטואציות בימינו בהם ניתקל עם דין זה והדילמות שהוא מעלה:

בפרק הזה נדון מעט על התמודדות עם דין "בכל מתרפאין חוץ מ..." והדין למות כדי לא לעבור על ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים בימינו.

מכיוון ששפיכות דמים וגילוי עריות הם מהנושאים הנמצאים במוסר החברתי כיום, ומכיוון שלא נתקשה לתאר מצב בו האדם יצטרך להעמיד את ההתלבטות בין חייו לבין עמידה על עקרונות אלו- נשאיר אותם כרגע בצד, ונעסוק בעיקר בדין הראשון מקטע הגמרא עליו ביססנו את המאמר והוא:

"בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה"

אחת הסוגיות שדי קשורה לדין זה כיום, היא השימוש ההולך וגובר ברפואה אלטרנטיבית. רפואה המתבססת על אנרגיות פנימיות וכדומה.

רבות מהרפואות האלטרנטיביות מבוססות על שיטות קדומות של עמים עתיקים, שבודאי עירבו את אמונתם בתהליך הרפואה.

הרב אבינר נשאל לגבי רפואה אלטרנטיבית וענה כך:

"ברור שאין זו עבודה-זרה. אף אחד אינו עובד שם לאל זר או מאמין באל זר. לאנרגיות האלו יש פירוש חילוני. נכון שכל הטכניקות הרפואיות האלה, מוצאן מעמים עתיקים

מהמזרח הרחוק, והן היו מעורבות בעבודה-זרה; אבל, באותה תקופה כל המדע היה מעורב בעבודה-זרה אצל אומות-העולם. דת, מדע, פילוסופיה, היוו בליל אחד. כל הרפואה העתיקה אצל הגויים הייתה מעורבת בעבודה-זרה, האם משום כך נצטרך לפסול את כל הרכוש הרפואי העתיק?! אלא שהדברים עברו חילון, נוקו מעבודה-זרה וקיבלו פירוש של חול. האנרגיות האלה אינן נתפסות יותר כאלים, אף אחד אינו עובד לאלים. לדידם, זו סתם אנרגיה, בדומה לאנרגיה אלקטרומגנטית או גרביטציונית." (הרב אבינר, אתר "ספריית חווה", "רפואה חלופית")

הרב אבינר, אומר בעצם כי כיום אין שום דבר דתי או פולחני ברפואה האלטרנטיבית ולכן אין בעיה הלכתית להיעזר בה.

אחת הסיטואציות הקשורות לרפואה ועזרה לחלש ע"י תמיכה מע"ז, שאולי קצת פחות קשורה באופן ישיר ממש לדין "בכל מתרפאין", אך הינה סוגיה כבדת משקל, היא קבלת כספים מהקרן לידידות.

כספי נוצרים אוהבי ישראל (כך הם טוענים) מחזמים למוסדות וארגונים במדינת ישראל על מנת לתמוך בשכבות החלשות ובאנשים הזקוקים לעזרה כלכלית או משוועים לעזרה בתחום הסוציאקונומי.

אחת הטענות החזקות נגד קבלת התמיכה הכלכלית שמציעה הקרן לידידות, היא שאין להשתמש בעזרה מצדם של נוצרים אלו, מכיוון שהם מעבירים ומחדירים לחברה היהודית ערכים ועקרונות מהאמונה הנוצרית דרך תמיכתם ביהודים, סוג של מסיון בלתי נראה.

הרב אבינר נשאל האם מותר להשתמש בכספי הקרן לידידות, וענה כי אסור בהחלט להשתמש בכספי הקרן.

כאשר נשאל לסיבת האיסור, בהתחשב בכך שהקרן לידידות טוענת כי אינה מתערבת בתכנים המועברים עם התמיכה הכלכלית, ענה כי משום שמדובר בכסף נוצרי, שהוא בעצם כסף של ע"ז, אסור להנות ממנו, משום שיש איסור להנות מע"ז.

בנוסף לכך, ענה הרב אבינר כי יש עוד שתי בעיות בקבלת הכסף בנ"ל.

האחת- ישנה תופעה הולכת וגוברת, שהנצרות מתחבבת על ידינו היהודים, בעזרת כסף, מה שגורם טבעית להיחלשות התנגדותנו לנצרות ולקרבה שלאמונה זו, קרבה שעלולה להביא לבסוף למעבר תכנים נוצריים אלינו מבלי שנבחין שאנו נגררים לכך.

בעיה זו שמעלה הרב אבינר מזכירה מאוד את גישת התוספות הראשון שהבאנו במאמר, על פיו האיסור להשתמש באשרה לרפואה, הוא שמא ימשך אחריה בסופו של דבר.

הבעיה השנייה היא שישינו איסור לקבל כסף מגויים, כאשר ההלכה מתירה זאת רק במקרה של פיקוח נפש. במדינת ישראל ישנם מספיק גופים שיוכלו לספק את הכספים לזקוקים לכך, ולכן אין שום סיבה להתיר את קבלת הכספים מהקרבן לידידות.

כבדרך אגב, הרב אבינר יוצא בחריפות נגד השימוש בכספי הקרבן לידידות גם מצד זה שקבלת הכסף מהם הוא בזיון לעם היהודי ולמדינת ישראל, וכך הוא אומר:

"זה בזיון שאנו מקבצים נדבות מגויים. יש לדעת שהיחס של הקרבן לידידות כלפי מדינת ישראל אינו כפי שאנו חושבים. הקרבן מפיצה בארה"ב מידע שגוי בכדי להציג אותנו כמדינת עולם שלישית שתושביה מסכנים הזקוקים לתרומות. אנו לא קבצנים ולא מסכנים.

התורם הגדול ביותר של מדינת ישראל הוא מדינת ישראל עצמה. החיזור והשנור הכפייתי אחרי כספי הגויים גובל במחלת נפש"⁷

הרב אבינר מוסיף לנו רובד נוסף באיסור השימוש בכספי גויים. רובד כבודנו הלאומי, שנוכל לחברו עם עקרון קידוש ה' שהבאנו בפרק השני, שכן ברור כי בזיונו של עמו של ה', הוא גם פגיעה בכבוד שמו עצמו.

גאווה וחוסן לאומי אל מול גויים הרוצים להעמיד אותנו במצב של "זקוקים", אינם עניין של מה בכך, במיוחד לאור כך שאנו מאמינים כי אנו פה כשדי להאדיר את שמו של הקב"ה בכל העולם.

כיצד יכול עם הנתפש כנזקק חזק וחספי הע"ז להאדיר את שם אלוקיו?! צריכים אנו להיות, בתור עם, בעמדת נותנים ומשפיעים, ולא בעמדת מקבלים ומושפעים. כיצד נהיה ממלכת כהנים וגוי קדוש, או אור לגויים, אם אנו נותנים לגויים לראות ולהראות אותנו בתור עם הזקוק לחסדי אומות העולם?!

(יש לציין כי יש דעות הסוברות אחרת בנוגע לכספי הקרבן לידידות, כגון הרב אליעזר רבינוביץ' והרב דוד סתיו, וכך הם אומרים:

⁷ המידע אודות התשובה של הרב אבינר וציטוט דבריו מובא מראיון עיתונאי עם הרב, המוצג באתר ספריית חווה.

"...תנועה זו תומכת בעם היהודי ומאמינה שעם ישראל צריך לשמור על דתו שלו, ושיבתו לארץ ישראל היא חלק מהגשמת היעוד היהודי, ולפיכך תומכת בישראל ובציונות. הכסף נאסף ממספר גדול של תורמים הנודבים סכומים קטנים דרך קרן מרכזית. הכספים ניתנים למטרות שונות כגון חסד, חינוך ועוד." (מתוך כתבה בערוץ שבע, "מותר לקבל תמיכה מהקרן לידידות")

כלומר, ההיתר שהם מוצאים לשימוש בכספי הקרן, הוא משום זהותם שונה של הנוצרים התורמים לקרן, משאר הגויים, ומכיוון שנוצרים אלו טוענים על פי אמונתם, כי עם ישראל צריך להשאר בדתו שלו, מותר לקחת מהם את התמיכה הכלכלית שהם מציעים).

דין אמירת הלל כשנגאלים מצרה

- א. מצוות הלל- חיובה ומקורה
- ב. הלל כשנגאלים מצרה
- ג. הלל ביום העצמאות
- ד. דברי גדולי הדור בתקופת קום המדינה
- ה. מסקנות

מצוות הלל- חיובה ומקורה:

הלל- מדאורייתא או מדרבנן?

מזמורי ההלל נאמרים בכמה הזדמנויות במהלך החיים האנושי וההלכתי. אומרים את ההלל בימים טובים, בראש חודש ובחנוכה, במהלך הקרבת קרבן פסח (פסחים סד), בשעת ניסוך היין בקרבנות שהזמן גרמם (ערכין יא.) ובשעה שבית דין מרחיבים את תחום העיר ירושלים או את תחום בית המקדש (שבועות יד.). מהו המקור לאמירת ההלל, ואילו הבדלים קיימים בין האופנים השונים שבהם הוא נאמר?

הגמרא במסכת ערכין (שם) לומדת את חיוב אמירת ההלל בשעת הקרבת הקרבנות בימים טובים מפסוקים רבים:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: מנין לעיקר שירה מן התורה? שנאמר: 'ושרת בשם ה' אלקיך' (דברים י"ח, ז), איזהו שירות שבשם? הוי אומר: זה שירה... רב מתנה אומר, מהכא: 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב' (דברים כ"ח, מז)... חזקיה אומר, מהכא: 'וכנייהו שר הלויים במשא יסר כי מבין הוא' (דברי הימים א' ט"ו, כב)... רבי יצחק אומר, מהכא: 'שאו זמרה ותנו תף, כנור נעים עם נבל' (תהלים פ"א, ג). ר"נ בר יצחק אומר, מהכא: 'המה ישאו קולם ירנו בגאון ה' צהלו מים' (ישעיהו כ"ד, יד)... "

(עיין שם בגמרא למקורות נוספים).

שיטת הרמב"ם

אין חולק על כך שאופן זה של אמירת ההלל (על הקרבנות) הוא מדאורייתא. מכל מקום, הרמב"ם סבור שאמירת ההלל בחגים, שלא ליד הקרבת הקרבנות, היא רק מדרבנן:

"ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל; ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג (סוכות), ושמונת ימי

חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת (שבועות)" (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו).

תמיכה לדעתו של הרמב"ם ניתן למצוא במהלך הסוגיה במסכת ברכות (יד). הגמרא שם עוסקת בהלכות הפסקה בדיבור באמצע קיום מצוות מסוימות. הגמרא תוהה, ביחס לאמירת ההלל וביחס לקריאת מגילת אסתר - שתיהן מצוות מדרבנן, לפי דברי הגמרא - האם הפסקה בדיבור באמצען תצריך חזרה על המצווה: "בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגילה מהו שיפסיק? אמרין קל וחומר: קריאת שמע דאורייתא פוסק - הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף? אמר ליה: פוסק ואין בכך כלום" (ברכות דף יד.).

טענה נוספת לשיטת הרמב"ם היא שמזמורים אלו חוברו בידי דוד המלך; משום כך לא ייתכן שהציווי לאומרם הוא מן התורה. הרמב"ם מציג את עמדתו במשנה תורה; בספר המצוות הוא תוקף את שיטתו של הבה"ג, שסבר שאמירת ההלל היא מדאורייתא: "השורש הראשון הוא שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן דרבנן... העירונו עליו מפני שטעו בו רבים, ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה מכלל מצוות עשה... ושמונה עשר ימים לגמור את ההלל. והשתכל ממי שישמע לשונם, 'נאמרו לו למשה בסיני', וימנה קריאת ההלל ששיבח בו דוד עליו השלום את הא-ל יתברך, שציווה בה משה!" (בספר המצוות, השורש הראשון).

שיטת הרמב"ן

מצד האמת, טענה זו - שהלל אינו יכול להיות מן התורה, משום שדוד המלך חיבר אותו - היא טענה שיש עליה תשובה. כפי שמעיר הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות, שם) ניתן בהחלט לומר שהעיקרון של אמירת ההלל הוא מצווה מן התורה, בעוד הנוסח המדויק והזמנים בהם יש חיוב לומר אותו נקבעו בידי החכמים: "והפליאה שאמר הרב ז"ל... וגם בעיני יפלא מאמר הרב, שהוא עצמו ז"ל מנה במצות תפלה... והנה הרב למדנו העניין הזה, וביאור אותו לנו ביאור שלם, אם כן למה יתפלא על ההלל, שנצטוו למשה בסיני שיאמרו ישראל שירה במועדיהם... ובא דוד ותיקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו..." (השגות לספר המצוות, השורש הראשון). אחרי הכול, הרמב"ם עצמו נוקט את הגישה הזו ביחס למצוות התפילה; שם הוא סובר שמצוות התפילה היא מן התורה (בניגוד לדעת הרמב"ן), אלא שלדעתו הנוסח המדויק וזמני התפילה נקבעו

מאוחר יותר בידי רבנן. ביחס להלל, בכל אופן, הרמב"ם אינו נוקט כיוון כזה, אלא סובר שהמצווה כולה היא מדרבנן. הרמב"ן מגן על שיטתו של הבה"ג שלפיה ההלל הוא מן התורה. אך הרמב"ן איננו מצליח למצוא פסוק שממנו משתמע באופן ישיר חיוב אמירת ההלל. המקור היחיד שמתייחס לאמירת שיר הלל באירוע מיוחד נמצא בספר ישעיהו (ל', כט), שם מנבא ישעיהו שהשיר שישירו אחרי הניצחון על סנחריב יהיה כמו השיר ששרים בחגים או בימים טובים:

"הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלִיל הַתְּקֵדֶשׁ חָג".

אכן, הסוגיה במסכת ערכין (י:) משתמשת בפסוק זה כדי לחלק בין ימים שאומרים בהם הלל שלם, לבין ימים שאין גומרים בהם את ההלל משום שאין בהם את רמת הקדושה הנחוצה (למשל ראש חודש, שאין בו איסור מלאכה ולכן אין גומרים בו את הלל), או שאינם מוגדרים ימי חג (למשל שבת):

"שבת... לימא [הלל]?! לא איקרי מועד. ראש חודש דאיברי

מועד לימא?! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: 'השיר

יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון

שירה, ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה" (במסכת ערכין

דף י' ע"ב).

הראב"ד (בהשגות על הרמב"ם) מצטט את הפסוק הזה כראיה להצעתו שהלל איננו סתם מצווה מדרבנן, אלא נמצא בקטגוריה מיוחדת של מצוות מ"דברי קבלה" - מצוות שיש להן מקור במקרא, גם אם לא בתורה:

"קריאת ההלל... מדברי סופרים - אמר אברהם, ויש בהם

עשה מדברי קבלה: 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'

"(השגות על הרמב"ם, הלכות חנוכה פ"ג ה"ו).

מכל מקום, הרמב"ן איננו מצטט פסוק בתורה שבכתב, שבו יש

ביסוס לחיוב אמירת הלל מדברי נביאים.

לאחר מכן הרמב"ן מציע שהלל הוא 'הלכה למשה מסיני' - כלומר, מצווה מן התורה שאין פסוק מפורש שממנו היא נלמדת. בהמשך דבריו מעלה הרמב"ן אפשרות לפסוק בתורה שממנו לומדים את חיוב ההלל:

"אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו [פסוק] מפורש

בהלל... בכל אלו אין לנו ראיה שיהא מדבריהם... והנראה

מדבריהם שהוא מן התורה, כמו שפירשתי, ויהיה הלכה

למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה, כמו

שכתוב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם

ותקעתם בחצצרת' (במדבר י', י), ונצטוונו בשמחת השיר

על הקרבן, ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה... אם כן

אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב, ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן" (השגות לספר המצוות, השורש הראשון).

בכל יום טוב יש אנו מחויבים במצוות השמחה, לפי הפסוק "ושמחת בחגך" (דברים ט"ז, יד). בדרך כלל משיגים שמחה זו באמצעות הקרבנות, בשר ויין, ולפי הרמב"ם גם בשאר דברים המביאים לשמחה אישית (עיין בהלכות יום טוב פ"ו). לפי הרמב"ן, ביטוי נוסף לחיוב השמחה הוא באמירת ההלל. כבר הסוגיה במסכת ערכין (יא.) קבעה שהלל הוא אופן של 'עבודה' המביא לשמחה:

"תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב' (דברים כ"ח, מז) - איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב? הוי אומר: זה שירה" (מסכת ערכין דף יא.). ולפיכך, סביר לומר שביטוי זה של שמחה יהיה כלול בין החיובים שבימים טובים.

יש להעיר, שהסוגיה במסכת ערכין, שהרמב"ן מסתמך עליה כמקור, קבעה רק שהלל הוא סוג של עבודה המביאה לשמחה, ולכן יש חיוב לומר הלל בשעת הקרבת הקרבנות ביום טוב (כפי שביארנו לעיל). הרמב"ן מרחיב קביעה זו של הגמרא ומסיק ממנה שכל סוגי ההלל - גם אלו הנאמרים מחוץ למקדש ושלא בהקשר של קרבנות - מהווים ביטוי של שמחה, ולכן הם מחויבים ביום טוב. זו אינה מסקנה מחויבת ממהלך הגמרא. מקור אפשרי נוסף מן התורה לאמירת ההלל מופיע בסוגיה במסכת פסחים (קז.):

"הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה?" (פסחים דף קז.).

השיטה שלפיה משה ובני ישראל אמרו הלל על ים סוף תומכת בטענת הרמב"ן שיש מציאות של הלל כבר מאז משה רבנו. סוגיה נוספת שתומכת בעמדת הרמב"ן נמצאת במסכת תענית (כח:), שם נאמר שהלל בראש חודש (שבו אין איסור מלאכה) הוא רק מדרבנן: "אמר רבא: זאת אומרת, הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא" (תענית דף כח:).

מקביעת הגמרא ניתן להסיק שהזדמנויות אחרות שההלל נאמר בהם - כלומר, אמירתו בימים טובים - היא חובה מן התורה.

בסוגייתנו מדובר על ההלל שאומרים על כל צרה שנגאלים ממנה, והדברים מובאים כתקנת נביאים, כי מו התורה חובת הלל היא רק בימים טובים, ולא בשאר הזדמנויות.

הלל כשנגאלים מצרה:

המקור ממנו למדים את החיוב לומר הלל הוא דברי התלמוד במסכת פסחים (ק"ז, א):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה, משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהם תקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן" וביאר שם רש"י (ד"ה על כל צרה): "אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה".
ובהמשך הגמרא מובאת ברייתא:

"תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תושבחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמרן, שנאמר: 'כלו תפילות דוד בן ישי'. אל תקרי 'כלו' אלא 'כל' אלו'. הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהן - אפשר ישראל שחטו פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה?" (פסחים, שם).
ממקורות אלו עולה שההלל הוא הודאה על גאולה - הן מצד תוכנו, והן מצד סיבת תקנתו.

ראיה נוספת היא דברי התלמוד במסכת מגילה (יד, א), שמבארים מדוע הייתה מחשבה לומר את ההלל גם בפורים: "ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן". מדברים אלו עולה שסיבת ההלל בדרך כלל היא גאולה - 'מעבדות לחירות'. וכך מופיע גם בפסיקתא רבתי:

"ואין קורין אלא על מפלתה של מלכות... לשעבר היינו עבדים לפרעה, עבדים ליוון, ועכשיו עבדיו של הקב"ה אנו, הללו עבדי ה'" (פרשה ב, פיסקא דחנוכה, א).
במסכת תענית (כח, ע"ב) ובמסכת ערכין (י, ע"א) שנינו את הברייתא הקובעת את הימים שהיחיד וגומר בהם את הלל, ואלו הם הימים הקבועים כימים טובים, והם:

"דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום

טוב (ראשון) של עצרת. ובגולה עשרים ואחד יום: ואלו הן תשעת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים הראשונים של פסח, וב' ימים טובים של עצרת" (תענית כח, ע"ב). מבריינתא זו אפשר להסיק שיש חיוב על היחיד לומר הלל רק בימים אלו לכאורה, וכן שימים שאומרים בהם הלל אלו ימים טובים (ימי חג), וימים שנעשו בהם ניסים (כגון חנוכה). לסיכום, מפרק זה אנו רואים כי יש חיוב/ מצווה לומר הלל ולהודות לה' כשנגאלים מצרה.

הלל לשעת הנס או לדורות?

נראה כי מרוב המקומות שהבאנו לעיל, כי אם אכן החיוב על אמירת הלל הוא מן התורה, אז צריך לומר שתקנת הנביאים היא שיאמרו את הלל גם לדורות. רב אחאי גאון, בשאלתות דרב אחאי גאון, (שאלתא כו), אומר: "דמחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא דכתיב: "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו" (תהילים קיז, א-ב). אטו משום דגבר עלינו חסדו הללו את ה' כל גוים? אלא הכי קאמר: "הללו את ה'" מה דעביד עימכון, וכל שכן אנן ד"גבר עלינו חסדו" (שאלתות דרב אחאי גאון, שאלתא כו). וביאור הדברים: שחייבים ישראל להודות ולשבח לפני הקב"ה, בזמן שמתרחש להם נס, שכתוב: "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו" (תהילים קיז, א-ב). האם בגלל שהקב"ה עושה איתנו חסד הגויים צריכים להלל אותו? אלא צריך לומר כך: "הללו את ה'" בכל מקרה, וכל שכן אנחנו (עמ"י) ש"גבר עלינו חסדו" שהקב"ה עושה עמנו הרבה יותר חסדים מאשר עם הגויים. ועל כך כותב הנצי"ב בספרו העמק שאלה (שאלתא כ"ו אות א') במקום בו מובאים דברי רב אחאי גאון שמחויבים לומר הלל בזמן שמתרחש הנס, שכוונתו (של רב אחאי) לחיוב בשעת התרחשות הנס שאז החיוב הוא מדאורייתא, ואילו התקנה ניתקנה שיאמרו את הלל באותו זמן לדורות. אך אם נאמר שאין מקור כלל לחיוב אמירה מן התורה, הרי יש להסתפק אם התקנה ניתקנה רק לשעתה, בשעת הנס, או שזאת תקנה על כל גאולה מצרה לדורות. רש"י בד"ה: "ועל כל צרה", מביא את מצוות אמירת הלל בחנוכה כדוגמה לקיום תקנת הנביאים.

מדבריו יש ללמוד, שכמו שבחנוכה שמצוות הלל בה היא לדורות, כך גם יש לומר הלל לדורות על כל צרה שלא תבוא, וכן היא דעת המאירי (בבית הבחירה פסחים קיז).

הרב שלמה גורן, בספרו תורת המועדים (עמוד 580), מוכיח כך ממגילת תענית (פ' יב) בה נאמרו הדברים בנוסח מפורש: "על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים וכל שנה ושנה" משמע הוא שחיוב האמירה, הוא לדורות.

מצד שני יש להוכיח אחרת מן הסוגייה בה מובאים דברי התנאים שהלל זה נאמר ע"י יהושוע בן נון וישראל במלחמת כיבוש הארץ, וכן ע"י דבורה וברק בן אבינועם במלחמה עם סיסרא, ועוד... ולכאורה יש לברר מדוע אין אומרים הלל לדורות בפרקי הזמן האלו, ומכאן יש להוכיח שהתקנה של הנביאים אינה לדורות אלא רק בשעת המעשה.

כיוצא בזה כותב המגיד משנה (בהלכות חנוכה ג', ו), שתקנת הנביאים הייתה לומר את הלל בשעת הגאולה מן הצרה, אבל לאמרו בימים קבועים צריך תקנה מיוחדת בכל עניין ועניין, ואלו שנקבעו הרי הם על פי תקנת חכמים.

אפשר שגם הרא"ש סובר שתקנת הנביאים היא לומר את ההלל רק בשעת ההצלה, שכן לעיל בפרק ראשון (סימן י) הוא כותב בנוסח ברכת ההלל, שניתקנה כפי שניתקנה, משום שאין חובה לומר תמיד את ההלל, משמע שהתקנה היא חד פעמית בשעת מעשה, ומכאן ואילך אין חובת אמירת הלל.

ומכל זה נראה להוכיח שתקנת הנביאים היא שיאמרו את ההלל לדורות ולא רק בשעת הנס.

אופי ההצלה:

נס שנעשה לכל ישראל

תלמידי רבינו יונה מביאים במסכת ברכות בשם ר"ת (דף ז, ע"ב) מדפי הרי"ף בד"ה: ו"רבינו יעקב",

ורבינו יעקב ז"ל אומר, שאפילו בימים שאין גומרין בהן את ההלל, היחיד חייב לברך. ודייק מהאי דהכא, שאסרו לפסוק בשיחה בטילה. ומה שאמרו: יחיד לא יתחיל, לא נאמר על ההלל דראש חודש וכיוצא בו, אלא כך הוא העניין, שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור,

שהלל השלם נתקן רק על נס שנעשה **לכלל** ישראל.

וכך כותבים גם הרא"ש בשם בעל ההלכות גדולות (ברכות פרק ב' סימן ה') והתוספות:

"אבל לגאולת **כל ישראל** אומרים אותו לעולם, והא דתניא התם בתענית יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר כי

ליכא כל ישראל קרי ליה יחיד אפי' צבור אם נגאלו מן הצרה והתחילו היו גומרין אותו ור"ח פי' לא יתחיל בברכה" (תוספות סוכה דף מד ע"ב סוף ד"ה: "כאן"). כך מדייק החיד"א (חיים שאל חלק ב סימן יא'), ממה שכותב רש"י בסוגיתנו " כגון חנוכה", שכוונתו ללמדנו כי תקנת הלל חלה רק בנס שנעשה לכל ישראל כבחנוכה. כשנשאל החיד"א על ידי קהל אחד שאירע לו נס, אם יכולים לתקן ארבעה דברים: א. תענית לזכר הצרה בכל שנה. ב. קביעת יום טוב זכר לנס בכל שנה. ג. אמירת הלל בכל שנה. ד. לקרוא את ההלל בלילה. על שני הראשונים השיב החיד"א בחיוב, ועל שני האחרונים השיב בשלילה. הטעם לשלילת אמירת ההלל הוא משום שהנס לא נעשה לכלל ישראל, ומדברי בעל הלכות גדולות עולה שלא תיקנו הלל אלא בנס שנעשה לכלל ישראל. והמשיך וכתב שאם הקהל לא ישמעו לו וירצו לסמוך על מי שהורה שגם קהל פרטי יכול לתקן אמירת ההלל, על כל פנים לא יקראוהו בלילה, משום שלא מצאנו הלל בלילה ואין לשנות ממנהג הקדמונים. החיד"א מקשה על דברי עצמו מהלל של ליל פסח, שנאמר בלילה, ומשיב שתי תשובות: א. על פי קבלת האר"י יש טעם מיוחד לאמירת הלל בליל פסח. ב. מהיכן נבוא לתקן אמירת הלל בלילה בנס של קהל פרטי.

על נס נסתר או נס גלוי?

גדר נוסף מובא ע"י המהרי"ץ חיות (שבת כא, ב סוף ד"ה "מאי")¹, המפרש את השאלה בסוגייה בשבת(שם) , "מאי חנוכה", שאין אומרים הלל על ניסים נסתרים הנעשים בדרך הטבע, אלא רק על נס על טבעי, ולכן שואלים אנחנו, על איזה נס על טבעי נקבע אמירת ההלל, ונקבע היום כיום טוב?!

הלל רק על הצלה מעבדות לחירות או ממיתה לחיים?

הגדרה נוספת ניתנת לדיוק מן הסוגייה במגילה(יד, א) בה למדנו חיוב אמירת הלל בפורים מק": "ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן"(מגילה דף יד.).

משמע שאמירת ההלל באה על גאולה מצרה שיש בה עבדות או סכנת מוות, אולם אין לומר הלל על גאולות מצרות אחרות אף אם הן חמורות מאוד. עניין זה מובא בשו"ת חת"ם סופר (אורח חיים סימן קצ"א), בעניין קביעת יו"ט לציבור או ליחיד על נס שנעשה להם, שאין לעשות כן

¹ בשאלת 'מאי חנוכה', על מה אומרים הלל, הוא מפרש זאת על נס פך השמן- נס על טבעי, ולא על נס המלחמה- נס טבעי (בעזרת תכסיסי מלחמה).

אלא על הצלה ממוות לחיים או מעבדות לחירות, ונראה שהוא הדין לעניין אמירת הלל.

"אי יכולין ציבור או יחיד לקבוע עליהם יום טוב לעצמם על נס שנעשה להם. הנה הדבר נובע מתשובת מהר"ם אלשקר סי' מ"ט והעלה שחייבים לקיים עליהם. ואפילו מי שעוקר דירתו חייב לקיים היום ההוא. ומייתי ראייה מ' אליעזר בר צדוק שהיה מבני סנאב בן בנימין וקיים יום טוב קרבן עצים אפילו לאחר החורבן ולאחר ששינו מקומם [עירובין מא ע"א]..."

והרי קמן כי יש כח ביד הקהל לתקן עליהם ועל הנלוו עמהם ולא יעבור, וכן נוהגין כמה קהלות ישראל ומגדולי יחידיהם שעושים כן ביום שאירע להם נס. ... מיהו נראה דהיינו דוקא ממיתה לחיים דומיא דמרדכי ואסתר, אבל בפדות משארי צרות לא. דהרי אמרו חז"ל [מגילה י"ד ע"א] במרדכי ואסתר: "מאי דרוש? קל וחומר - מעבדות לחירות אומרים שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן?". ואם כן כל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחירות כל שאין ההצלה ממיתה לחיים ממש, הבו דלא לסיף לקבוע יום טוב.

מן הירושלמי (פסחים פרק עשירי הלכה ו') יש ללמוד שאין אומרים את ההלל אלא רק בזמן שההצלה גמורה וברורה שכן מבואר שם, שישראל לא אמרו שירה מייד כשיצאו ממצרים, כי אין מהללים על הצלה שאינה גמורה, חו נגמרה רק אחרי הנס של קריעת ים סוף.

נס שמקרב לתורה

סייג נוסף המובא ע"י החת"ם סופר בחידושו למסכת שבת (שבת כב, א סוף ד"ה פסולה),

בדבריו רוצה הוא לחדש שאפשר לומר שאמירת הלל באה רק על נס שמקרב לתורה, כמו יציאת מצרים שאחריה מתן תורה, וכמו נס פורים שלאחריו קיבלו תורה בשנית, וכמו נס חנוכה שעיקר ההצלה היה ממה שביקשו להעבירם מן הדת, ולא ביקשו להרוג אדם.

שיטת הסוברים שאין הגבלות על אמירת ההלל

לעומת זאת יש לדייק מרש"י לעיל (פסחים צה, ב) בד"ה "לילה", שכותב שיש חיוב לומר הלל בפסח שני בזמן שחיטת הקורבן: "ולקמן (דף קיז.) אמרינן נביאים שביניהן תקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש" משמע שהתקנה רחבה מאוד, ולפיה יש לומר הלל על כל דבר שיש בו חידוש, ואין לתת בזה כל כך הרבה סייגים. וכן מפשט לשון הגמרא לא נזכרו גדרים אלו, וזה לשון המאירי:

"כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה. אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל ציבור ציבור, כך היה יסוד הנביאים לאמרו על כל צרה וצרה כשנגאלים ממנה" (בית הבחירה להמאירי, פסחים קז.).

מלשונו נראה שאין צורך שההצלה תישא אופי ניסי, כמו כן יש לדיוק מדבריו בעניין יחיד או כל ציבור וציבור, שאין התקנה מותנית בכך שההצלה תהיה לכל ישראל.

הלל שלם או חצי הלל

תפילת ההלל, שאותה אנו אומרים בראשי חדשים ובימים טובים, נאמרת בשני אופנים: בימים מסויימים אנו אומרים הלל שלם - 'גומרים' את ההלל, ובימים אחרים אנו מדלגים על חלק מקטעי ההלל, ואומרים רק 'חצי הלל'. בקהילות עדות המזרח ההבדל בין שני סוגי ההלל ניכר יותר: ישנם הנוהגים לברך רק על ההלל השלם ("לגמור את ההלל"), ובימים שאין גומרים את ההלל - אין מברכים עליו.

בשמונה-עשר ימים בשנה (בארץ-ישראל) גומרים את ההלל, כלומר, אומרים אותו בשלמותו: בשמונת ימי חג-הסוכות, בשמונת ימי חנוכה, ביום-טוב ראשון של פסח ובחג-השבועות. ימים שגומרים בהם את ההלל הם הקרויים 'מועד' ואסורים בעשיית מלאכה, שכן נאמר (ישעיה ל, כט): "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". יוצאים מן הכלל ימי החנוכה, שלא נתקדשו בעשיית מלאכה, ושכלל-זאת אומרים בהם הלל, מפני הנס שאירע בהם. בראש-חודש, שאין בו איסור מלאכה, אין מצווה לקרוא את ההלל. ומכל-מקום, מנהג עתיק לקרוא בו את ההלל בציבור, אם זכר לקידוש החודש, ואם כדי שיתפרסם שהוא ראש-חודש. כדי להדגיש שזה מנהג בלבד, קוראים אותו בדילוג. היו חילוקי מנהגים על מה לדלג, וכיום בכל קהילות ישראל (חוץ מחלק מקהילות תימן) מדלגים את הקטעים 'לא לנו' ו'אהבתי'. מי ששכח ואמרם, ידלג על פסוקים אחרים.

בימי הפסח (חוץ מחג ראשון), בניגוד לשאר החגים, אנו אומרים 'חצי הלל', כמו בראשי חודשים. מהו טעמו של הדבר? כתשובה לכך, האחרונים מביאים את המדרש שעל פיו המלאכים לא אמרו שירה לפני הקב"ה בשביעי של פסח כיוון שאי אפשר לומר שירה כאשר מעשה ידיו של הקב"ה טובעים בים ("מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני?!"). מסיבה זו אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח, ולכן אין גומרים אותו גם בחול המועד - שלא יהיו במי חול המועד עדיפים מיום טוב האחרון. וכן ישנה תשובה נוספת,

מכיוון שבו (שלא כבחג-הסוכות) אין קרבן שונה לכל יום מימי חול-המועד.

ההלל הרגיל הוא הלל שלם, (חוץ מר"ח וחול המועד פסח שיש בהם דין מיוחד), ולכן כשמתחדשת המצווה לומר הלל - כתקנת הנביאים, אז הוא יהיה הלל שלם.²

הלל ביום העצמאות:

על בסיס כל הדברים שהבאנו לעיל, נדון בשאלה שעולה מכך: האם יש חיוב לומר הלל ביום העצמאות (ומזה תידון גם ליום שחרור ירושלים)?

מדינת ישראל היא הגאולה אחרונה

משמעותה של המילה "גאולה" בכל התורה היא תמיד ביטול שיעבוד משפטי, כמבואר בפרשת בהר בנוגע לעבדים ולקרקעות. לכן, כשמדובר באומה שלימה, "גאולה" היא השחרור מעול הגויים במובן משפטי-פוליטי ולא בשחרור רוחני וכדומה. כך קובע גם התלמוד במסכת ברכות (ט, א), שמתן הרשות לצאת לחירות הוא הנקרא אתחלתא דגאולה, והיציאה בפועל היא הגאולה: "אמר רבי אבא: הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב [=נתנו להם רשות לצאת. רש"י]... וכשיצאו לא יצאו אלא ביום... על מה נחלקו? על שעת חיפזון". ובגיליון הש"ס לרבי עקיבא אייגר (ברכות דף ד' ע"ב ד"ה מאורתא) פירש על פי סוגיה זו את המונחים 'גאולה מעלייתא' ו'אתחלתא דגאולה'.

על פי הנ"ל מובן מדוע הגדרת הגלות לפי המהר"ל מפראג בספרו נצח ישראל (פרק א') כוללת שלשה מרכיבים: יציאה מארץ ישראל, פיזור בארצות הגולה ושיעבוד לאומות העולם. ואם כן הגאולה היא: חזרה לארץ ישראל, כינוס הגלויות ועצמאות.

במסכת ברכות (לד, א) נאמר: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".³ העלייה הרוחנית שבאה בעקבות הגאולה מכונה "פדות" ולא גאולה, כגון בברכה בסוף ה"מגיד" בהגדה של פסח: "על גאולתנו ועל פדות נפשנו". בדומה לכך קבעה התורה את ט"ו בניסן לחג החירות - אף על פי שהיו אבותינו נתונים אז במ"ט שערי טומאה וללא תורה - משום שאז התרחשה היציאה מעבדות לחירות פוליטית.

² ולגבי ברכת ההלל המתחדש, ישנה מחלוקת בין האחרוני דורינו בסוגיא. ³ ונפסק על ידי הרמב"ם, מלכים יב, ב. ואינו דעת יחיד של שמואל, שכן כך עולה מפשט הברייתא בברכות (יב, ב): "שתהא שיעבוד מלכויות [=בימות המשיח] עיקר".

יש למדינת ישראל דין מלכות, כמפורסם בפוסקים⁴, ולפיכך הסתיימה גלות אדום. ועל הפסוק (דברים ל, ה): "וְהָבִיֹאךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטַבְךָ וְהָרַבְךָ מֵאֲבֹתֶיךָ", נאמר בירושלמי:

"מאבותיך – אבותיך אע"פ שנגאלו חזרו ונשתעבדו, אבל אתם משאתם נגאלים שוב אין אתם משתעבדים" (שביעית פרק ו' ה"א).

בברייתא במסכת ברכות (יב, ב) נקבע שגאולתנו זו גדולה בערכה פי כמה וכמה מיציאת מצרים, שכן ביציאת מצרים יצאנו מארץ אחת אחרי מאתיים ועשר שנים ואילו עתה יצאנו ממאה ארצות אחרי אלפיים שנה - עד כדי כך שלדעת בן זומא משכיחה גאולה זו לחלוטין את יציאת מצרים, ולדעת חכמים עושה אותה טפלה. ואם תקשה ותאמר: כיצד ניתן להשוות את מדינת ישראל ליציאת מצרים, שהיו בה ניסים וגילויי שכינה? אין זו אלא קושיה על נבואת ירמיה הנביא (כג, ז-ח): "לֹכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֶאֱמָר ה' וְלֹא יֵאמְרוּ עוֹד חִי ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: כִּי אִם חִי ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה וְאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צִפּוֹנָה וּמִכָּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדְחִיתִים שָׁם וַיָּשֻׁבוּ עַל אֲדָמָתָם" (ירמיה פרק כ"ג פס' ז-ח)⁵; הזכיר הנביא ירמיה את קיבוץ הגלויות, ולא הזכיר את הניסים. ועוד - הלוא פשוט הוא שגאולה שאין אחריה שיעבוד גדולה מגאולה שיש אחריה שיעבוד. כך שאם על יציאת מצרים מחייבים האר", והחיד"א בעקבותיו, לקרוא את ההלל בלילה משום היציאה מעבדות לחירות, קל וחומר הוא ליום העצמאות. וכבר כתב הגאון רבינו יוסף חיים זצ"ל מבגדד, (לפני כמאה וחמשים שנה) בספרו בניהו על מסכת ראש השנה (דף ח ע"ב) חז לשוננו:

"על דרך זו היתה הגאולה לישראל ביציאת מצרים, כי בראש השנה פסקה העבודה מאבותינו, ובניסן יצאו ממצרים, נמצא שמתשרי ועד ט"ו ניסן לא נפטרו ויצאו לחירות שלימה ממצרים, אלא עודם במצרים, אך לא היו משועבדים שם. וכיוצא בזה יהיה לעתיד בגאולה העתידה להיות, שכמה שנים קודם הגאולה יהיה חירות לישראל (תנצ'מאת, (ממשלה בערבית)), חזקה בכמה דברים, שיהיה להם מעלה וכבוד כאילו הם בני מלכים,

⁴ כגון בשו"ת יחוה דעת ח"ה סי' סג.

⁵ והרמב"ן (בדרשתו לר"ה, ובפירושו על התורה שמות יב, ב) דרש מקרא זה על היציאה מגלות בבל, שהיתה קטנה בהיקפה מגאולתנו, וללא ניסים, כך שבוודאי ידרוש זאת על מדינת ישראל.

וגם לא יהיו נגאלים לגמרי, וכשיבא מלך המשיח במהרה בימינו תהיה חירות ממש, ויהיו ישראל מלכים".

רבינו עובדיה הדאיה

בשו"ת "ישכיל עבדי" (חלק ח', השמטות, סעיף ד') דן בשאלת "יום הניצחון" (הכוונה ליום העצמאות):

"על דבר השאלה איך להתנהג בקביעת יום הניצחון, סדר התפילה וכו',... ואציין תחילה את הנקודות שעלינו לבררם והם כדהלן:

- א. אם בכלל יכולים בתי הדין או ראשי העדה... להטיל על העדה איזה חיובים או גדרים בפרט קביעת יום חג כללי... להוסיף על תקנות חז"ל המקובלים מדור דור.
 - ב. להוסיף נוסחי תפילות מה שלא נתקבלו מאנשי כנסת הגדולה... שמיוסדים ומתוקנים על פי סודות עמוקים ורמזים עליונים, כפי שגילה לנו רבינו האר"י ז"ל... כל המשנה אפילו כקוצו של יוד הרי הוא כמקצץ בנטיעות ח"ו ועונונו ישא רח"ל.
 - ג. להתיר את האיסור... על פי קבלת חז"ל כמו איסור תספורת בימי העומר, שה' באייר הוא אחד מימי העומר שאסורים בתספורת ובכל מיני שמחות... מחמת אבל של תלמידי רבי עקיבא שמתו בימים אלה שאיסורם נמשך עד ל"ג בעומר, ויש מחמירים עד שבועות, כידוע לכל אדם פשוט.
 - ד. לאור פתח ההיתר... מה הם הדברים שיכולים לסדר, להוסיף בסדר התפילה הלל בברכה או שלא בברכה, שהחיינו... וכדומה.
 - ה. לסדר נוסח מגילה....
 - ו. קביעות זו אם יכולים לקובעה לדורות, כמו מגילת אסתר, שאמרה לחכמים קבעוני לדורות כידוע בדברי חז"ל.
 - ז. חיוב זה אם יהיה מוטל גם על "קרקפתא דגברי", היינו שלא רק בארץ ישראל..."
- ונביא להלן את תשובות רבינו עובדיה הדאיה:
- באשר לשאלה **הראשונה** הוא עונה שנראה שיש כח ביד בי"ד וראשי העדה לקבוע ולתקן יו"ט ומשתה ושמחה, וקריאת מגילה, משלוח מנות, מתנות לאביונים כמו הפורים של מרדכי ואסתר.

חיוב זה יהיה מוטל על כל אחד ואחד מהקהילה שאירע לו נס וגם אם יעבור דירה לעיר אחרת, עדיין יהיה חייב במה שתיקנו בעירו הקודמת.

בתשובה זו רבינו ענה על רוב השאלות שעולות

והן: (א, ה, ו, ז')

באשר לשאלה **השנייה**, הוא עונה שמותר להוסיף לצורכי הרבים בתפילת שמונה עשרה, הוא מוכיח את תשובתו מהשו"ח בהלכות תפילה (או"ח סימן קי"ב סעיף א')

באשר לשאלה **השלישית**, הוא עונה ע"פ הרב "מועד לכל חי"⁶ (סימן ו' או"ח כ) שנהגו בעירו איזמיר לעשות פורים ביום ח' אייר, ויש כאלה בי"א אייר, ולא אומרים תחנונים, ויש מהם שמסתפרים כי ימים אלה הם יו"ט שלהם, כמו שאבי הבן בברית של בנו מותר להסתפר (בספירת העומר), כי זה יו"ט שלו, ולכן מתיר רבינו להסתפר בו ביום אפילו בימי הספירה.

בשאלה **הרביעית**, דן "הישכיל עבדי", בכל מה שהבאנו לעיל במאמרינו לגבי אמירת הלל על גאולה מצרה, והוא מוסיף ואומר שגם הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, "שכחו" את דברי הגמרא בפסחים (קז, א). ועוד מוסיף שהנס של יום העצמאות ויום ירושלים הוא נעשה לכלל ישראל, ולכן כותב לומר הלל אחרי גמר התפילה (ולא בתוך בסדר התפילה), כדי להודות לה', אך לא לברך עליו משום ספק ברכות להקל.

"וכן זכורני שעמדו על שאלה זו בזמן הרבנים הראשיים הגאונים הרב הרצוג ז"ל והרב עזיאל ז"ל, והוחלט שלא לומר רק אחרי גמר התפילה, ובלי ברכה על יסוד דברי החיד"א ז"ל הנ"ל, שהזכר בתוך מועצת הרבנות הראשית ע"י הרב משולם ראטה ז"ל"

ובאשר לברכת שהחיינו לפני ההלל, אין לברך משום שיש עצב על החיילים שנפלו בקרב, כי עם ישראל נחשב כגוף אחד, ויש להם צער ותוגה על נפילת אחיהם, כי כל נפש מישראל הרי היא כעולם מלא, "...ועל כן אין מקום לברכת שהחיינו, מכל הטעמים הנ"ל זה הנראה לעניות דעתי להלכה..."

⁶ רבי חיים פלאג'י, רבה הראשי של איזמיר שבטורקיה, מגדולי הפוסקים הספרדים האחרונים. כתב כמאה ספרים.

דברים שאמרו גדולי הדור בתקופת קום המדינה:

הרב משולם ראטה

"בעניין אם לומר הלל ושהחיינו ביום העצמאות":

ב"ה. כ"ד אדר תשי"ב, ירושלים ת"ו. לכבוד יד יד נפשי הרב הגאון המהולל רב פעלים מו"ה (=מורנו הרב) יהודה לייב מימון שליט"א.

הנני להשיב בזה לכבוד תורתו על מכתבו היקר בדבר השאלה אודות ברכת שהחיינו ביום העצמאות, היינו ביום שהוכרזה תקומת מדינת ישראל. ... וממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל, ויש כאן פדיון מעבדות לחירות שנגאלנו משעבוד מלכויות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים שניצלנו מידי אויבינו שעמדו עלינו לכלותינו, בוודאי חובה עלינו לקבוע יום טוב. ויפה כיוונו המנהיגים שקבעו את היום הזה דווקא, אשר בו היה עיקר הנס שיצאנו מעבדות לחירות ע"י הכרזת העצמאות, ואלמלא נעשית ההכרזה באותו היום והייתה נדחית ליום אחר אז היינו מאחרים את המועד ולא היינו משיגים את ההכרה וההסכמה של המעצמות הגדולות שבאומות העולם, כידוע. ונס זה משך אחריו גם את הנס השני של ההצלה ממות לחיים הן במלחמתנו נגד הערבים בארץ ישראל, והן הצלת יהודי הגולה מיד אויביהם במקומות מגוריהם שעלו לארץ ישראל. ובא על ידי כך הנס השלישי של קיבוץ גלויות.⁷

הרב משולם ראטה היה רב ברומניה לפני השואה. הוא עלה לארץ והיה חבר מועצת הרבנות הראשית. לקראת יום העצמאות הרביעי של מדינת ישראל, הוא נשאל ע"י הרב יהודה לייב מיימון, שהיה אז שר הדתות הראשון של מדינת ישראל ומחותמי מגילת העצמאות, האם יש מקום לומר גם ברכת שהחיינו ביום העצמאות. תשובתו היא בירור מקיף ומעמיק בהלכות יום העצמאות. בדבריו הוא נימק מדוע קבעו לומר הלל. הרב ראטה מציין את דברי החת"ם סופר כבסיס לאפשרות לקבוע יום טוב באמירת הלל, ומצביע על שלושה ניסים משמעותיים ומכוננים שאירעו עם הכרזת המדינה: [א] יציאה והצלה משעבוד מלכויות לעצמאות. [ב] הצלה ממוות לחיים בארץ ובחול"ל. [ג] והאפשרות של יהודי הגולה לעלות לארץ, ולקבץ בה את הגלויות.

⁷ שו"ת קול מבשר, חלק א סימן כא

הרב שלום משאש

הסכמה לסידור בית מלוכה, מאת הרב אורי שרקי⁸
לחזק ולקיים תקנת הרבנות הראשית לישראל הראשונה
מהרה"ג בן ציון מאיר חי עזיאל והרב יצחק הרצוג זצ"ל,
אשר תקנו לומר הלל שלם ביום העצמאות...ומי יבוא
אחרי המלכים האדירים את אשר כבר עשוהו ותיקנו
לדורות, וכבר נמשך הדבר הזה זה מ"ג שנה, ומי הוא זה
ואיזהו שיכול לבטל מנהג זה, ולהיות כפוי טובה להקב"ה
האל המושיע הגדול שהראנו דברים שלא חלמנו עליהם,
חיכנו לראות בממשלת ישראל ובריבוי התורה הישיבות
הגדולות והכוללים, והדת השוררת והולכת מיום ליום,
וכבר הבטיחנו השי"ת וקבצתי אתכם מסביב והבאתי
אתכם אל אדמתכם (ע"פ יחזקאל לו, כד) ואח"כ "ונתתי
לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם" (יחזקאל לו, כו).
ועד עתה בכל עת זמן מתרבים הנסים גלויים ונסתרים,
נס בתוך נס.

הרב שלום משאש היה רבה הראשי של מרוקו ולאחר מכן רבה
של ירושלים, במשך כ-25 שנים. הוא הדגיש את העובדה שהרבנים
הראשיים בעת הקמת המדינה קבעו לומר הלל שלם ביום
העצמאות, וכך נהגו כבר כמה עשרות שנים. ההודאה לה' היא על
כך שיש ממשלה ריבונית בארץ ישראל, יש לימוד תורה בהמון בארץ,
קיבוץ גלויות, ויש ניסים רבים גלויים ונסתרים לאורך כל הדרך.

הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה יוסף האריך בתשובתו (שו"ת יביע אומר חלק ו - או"ח
סימן מא) במקורות לחיוב אמירת הלל על ניסים שאירעו לכלל
ישראל. הוא מצביע על ניסי המלחמה שהיו בכל מלחמות מדינת
ישראל (תשובה זו נכתבה לאחר מלחמת יום כיפור), אך מאידך הוא
הצביע על מצב רוחני ירוד מבחינה מוסרית וערכית, מתירנות וחוסר
צניעות, חילולי שבת בפרהסיא, ועוד. לדעתו, מסיבות אלה הרבה
משלומי אמוני ישראל נוהגים שלא לומר הלל בכלל ביום העצמאות,
("ואין לזה כל דמיון לנס חנוכה שכל העם הכירו וידעו בהשגחת
השי"ת עליהם, וכולם היו עובדי ה' באמת ובתמים" - יש להעיר שגם
אז היו מתיונים).

הוא עצמו סובר שעם כל הצללים הללו, ישנם אורות גדולים שאין
לנו להתעלם מהם, ומציין את העובדה כי מדינת ישראל כיום היא
מרכז התורה בכל העולם היהודי, ויש רבים החוזרים בתשובה,
ורבים אחרים מבקשים ללמוד תורה. בשל המורכבות הזו מסקנתו

⁸ יצא לאור בשנת התשנ"א

היא שאין חובה לומר הלל בברכה, אבל בהחלט ניתן לומר פרקי הלל ושבח לה' ללא ברכה.

שיטות המתנגדים:

לעומת זאת, יש הטוענים שלא כל הלל נאמר על גאולה [כלומר: סיבת תקנתו איננה היציאה מעבדות לחירות], או שקיימים מקרים שלא די בגאולה כדי לאומרו, ולכן אין ללמוד מההלל שבלייל פסח. אלו הן טענותיהם ומקורן:

הלל שנאמר במועדים איננו הלל על גאולה⁹. טענה זו נסמכת על דברי התלמוד שהובאו לעיל: "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה", ועל דברי הרשב"ם שם שהמילה 'פרק' פירושה רגל; ומכאן שקדושת הרגל היא הקובעת את חיוב אמירת ההלל ולא הגאולה. לדעת חלק מהדעות אסור לומר ביום העצמאות הלל בשום פנים ואופן. זוהי התפישה החרדית הקלאסית. גישה זו נמצאת כמעט בכל ספרי ההלכה וההגות של הספרות החרדית המתייחסים לעניין זה למשל בספר "למה הם שונים" לרב מרדכי נויגרשל, ו"השקפת הנצח לאור הזמן" - מאמרו של הרב ישראל אייכלר ע' 263. בספר "התקופה הגדולה" לר' מנחם כשר (עמוד 270) דן בשאלה "הטעם שהרבה מן החרדים אינם אומרים הלל ביום העצמאות". אגב, בספר זה יש הערה פרקטית מעניינת על העובדה כי בבתי כנסת רבים מתקיימות מחלוקות ומריבות סביב שאלת 'אמירת ההלל': "ושכחו הניצים כי מחלוקת היא איסור דאורייתא [כלומר איסור מן התורה], ואמירת ההלל אינה אלא מנהג".

מסקנות:

מתוך העבודה עולה כי רוב הפוסקים שאותם בדקנו, סוברים שישנו חיוב לאמירת הלל ביום העצמאות, וכן שיום העצמאות הינו יום טוב וחג בשביל כל עם ישראל. בשנת תשי"ד תיקנה מועצת הרבנות הראשית את סדר תפילות החג. מועצת הרבנות הראשית בראשות הרב שלמה גורן תיקנה את אמירת **ההלל בברכה** בליל יום העצמאות, בישיבתה ביום כ"ה בניסן שנת תשל"ד. וכך כתב הגאון הגדול רבי משולם ראטה: "הנה אין ספק שהיום ההוא [ה' אייר], שנקבע על ידי הממשלה וחברי הכנסת [שהם נבחרו רוב הציבור] ורוב גדולי הרבנים, לחוג אותו בכל הארץ זכר לנס של תשועתנו

⁹ שחר אהללך, עמ' יח.

וחירותנו, מצווה לעשותו יום שמחה ויום טוב ולומר הלל"
 (שו"ת קול מבשר ח"א כא.)
 בניגוד לדבריהם חלק אחר של רבנים חולק עליהם וטוען, שאמנם
 נעשו ניסים גדולים לעם ישראל עם הקמת מדינת ישראל, אך
 למרות זאת אין חובה לומר הלל ביום זה.
 הרב עובדיה יוסף זצ"ל בתשובתו בעניין אמירת הלל ביום
 העצמאות, מצביע על הניסים שנעשו לעם ישראל בימי הקמת
 המדינה, אך מאידך גיסא הוא מצביע על המצב הרוחני הירוד
 שבעם ישראל, כגון: חוסר צניעות, חילול שבת בפרהסיא, ולפיכך
 הרבה רבנים הורו לקהליהם שלא לומר הלל ביום העצמאות בשל
 סיבות אלו.
 הרב עובדיה זצ"ל סובר שאף על פי כל המניעות הללו, ישנם אורות
 גדולים בעם ישראל, של התקרבות לקב"ה, חזרה בתשובה
 ולמקורות.
**בשל המורכבות הזו מסקנתו היא שאין חובה לומר הלל
 בברכה, אבל בהחלט ניתן לומר פרקי הלל ושבח לה' ללא
 ברכה.**

הגדרים ההלכתיים של יין בארבע כוסות

- א. הדרישות ההלכתיות ליין בארבע כוסות
- ב. ארבע כוסות ביין שביעית
- ג. ארבע כוסות- יין אדום מול יין לבן
- ד. ארבע כוסות - יין ולא מיץ ענבים

הדרישות ההלכתיות ליין בארבע כוסות

במסכת פסחים דף קח: כתוב:

"אמר רבי יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה שתאן חי יצא שתאן בבת אחת יצא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא "

מגמרא זו אנו לומדים את הגדרים ההלכתיים של יין בארבע כוסות, ננסה להסביר ולהבין כל אחד מהם.

מזיגת כוס יפה

במסכת שבת דף עו: מוזכר הביטוי מזיגת כוס יפה לעניין הוצאה מרשות לרשות בשבת.

"מתניתין: המוציא, יין כדי מזיגת הכוס..."

המשנה מביאה לכל מיני משקאות כגן יין, חלב, דבש וכדו', את השיעור של אותו משקה שנחשב הוצאה והמוציא מתחייב עליו אם הוציאו מרשות לרשות בשבת.

הגמרא מוסיפה על הביטוי שהובא במשנה.

"תנא כדי מזיגת כוס יפה ומאי כוס יפה כוס של ברכה

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא כוס של ברכה צריך

שיהא בו רובע רביעית כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית"

הגמרא מסבירה (ולא מביאה דעה חולקת) שהכוונה כדי מזיגת כוס הכוונה כדי מזיגת כוס יפה, וכוס יפה הכוונה לכוס של ברכה, שהכוונה הבסיסית בביטויים כוס של ברכה/כוס יפה היא שני דברים (1) שיעור הכוס, (2) מבנה היין,

שני דברים אלו קשורים זה בזה, מבנה היין מושפע מכך שבעבר תהליך הפקת היין היה שונה במקצת מתהליך זה כיום, בעבר הענבים היו נסחטים ולאחר זמן קצר המיץ ענבים היה הופך ליין בתהליך שנקרא תסיסת שמרים, לאחר שהשמרים גמרו לתסוס,

נוצר יין ממש חזק, כל כך חזק שהיה כמעט בלתי אפשרי לשתות אותו כפי שהוא, ולכן היה נהוג למזוג ליין מים. מהגמרא פה אנו יכולים ללמוד על המבנה של היין, רב נחמן בשם רבה בר אבוא, מסביר שהיין (לפני המזיגה) צריך לעמוד על רובע רביעית הלוג (כלומר 1/16 לוג יין), ולאחר המזיגה שיעור היין יעמוד על רביעית, פי ארבע ממה שהיה קודם, כלומר צריך להוסיף מים לכוס בשיעור של פי שלוש משיעור היין שיש בכוס. כלומר המשוואה של יין הייתה 1/4 יין ועוד 3/4 מים. כמו כן הגמרא שם (שבת עו:) מביאה את דברי רבא המחזקים את מה שהסברנו:

"דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו

חמרא".

כלומר 'כל יין שלא מזגו לתוכו פי שלוש מים אינו נחשב יין. בסופו של דבר על פי הגמרא פה אנחנו מבינים שהשיעור של כוס יין של ברכה/מזיגת כוס הוא רביעית יין. אם כן הבנו מה הכוונה "כדי מזיגת כוס יפה", אבל אם נסתכל ברש"י וברשב"ם, נראה ביניהם מחלוקת עקרונית. רש"י ד"ה כדי מזיגת כוס יפה מסביר שבאמת מבנה היין הוא 1/4 יין ו- 3/4 מים, אבל השיעור של היין שהבאנו, כלומר שיש רובע רביעית יין ופי שלוש מים, הוא לכל ארבעת הכוסות ביחד, כלומר אם אמרנו שבסופו של דבר יש רביעית לוג של יין מזוג, בכל כוס, לפי רש"י, יהיה בסוף רובע רביעית יין מזוג, שזה אומר לפי ה'משוואה' של מבנה היין שהבאנו שיש בכל כוס **רבע** של רובע רביעית יין כלומר 1/64 לוג יין.

לעומתו הרשב"ם מבין שחייבים להבין שהשיעור פה הוא על כל כוס וכוס (ולא כמו שהבין רש"י שזה לכל הכוסות ביחד), הרשב"ם מסביר שאם אנחנו לא נבין כך בעצם נחלק בין הביטוי 'כוס יפה' לביטוי 'כוס של ברכה', ואת זה כמובן אי אפשר לעשות מכיוון שבגמרא (במסכת שבת דף עו") השוו ביניהם.

ולכן, לפי שיטת הרשב"ם, בכל כוס יהיה רובע רביעית יין ועוד פי שלוש מים כך שבסוף בכל כוסו וכוס יהיה רביעית יין מזוג. התוספות לעומת רש"י ורשב"ם כותב כך:

"ונראה דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים צריך מזיגה אבל

בשלנו לא"

כדי להבין מה התוספות פסק כאן ולמה הוא פסק כך נביא ונסביר את דברי הרמב"ם הקשורים לענין זה.

הרמב"ם ביד החזקה, זמנים, הלכות חמץ ומצה, פרק ז הלכה ט' כותב כך:

"ארבע הכוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה. ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי."

קודם כל ההגדרה של הרמב"ם היא שונה מזאת של שמואל בגמרא, וההגדרה שלו היא 'שתיה העריבה'. אפשר להסביר את ההבדל כמו שכתוב בהגהות מיימוניות שמה שכתוב "כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא" כלומר שיין שאינו מזוג כראוי כלומר רבע יין ושלוש רבעים מים אינו יין, זה ביינות שלהם, אבל ביינות שלנו לא צריך, כמו שכתוב ברמב"ם עצמו "הכל לפי היין".

הסבר נוסף אפשר להסביר לפי דבריו של הרמב"ם "הכל ... ולפי דעת השותה" כלומר אפשר להסביר על פי התחלת דברי הרמב"ם "שתהיה שתיה עריבה" והגדר 'שתיה עריבה' הוא אישי כל אחד יש לו את המינון המדויק כדי שתהיה לו שתיה עריבה, ולכן מבנה היין שמצאנו בגמרא שהוא 1/4 יין ו-3/4 מים אינו מחייב את כולם כך אלא כל אחד לפי דעתו וטעמו.

עיקרון זה שהרמב"ם פוסק על פיו הוא מתאים לעיקרון חשוב בליל הסדר והוא עיקרון החירות והוא שבלייל הסדר כל אחד חייב להרגיש כבן חירות.

חוץ מהרמב"ם שמשנה את לשון הגמרא ל"שתהיה שתיה עריבה", כמעט כל שאר הפוסקים (לפחות אלו שעיינו בהם) לא משנים את לשון הגמרא ופוסקים "מזיגת כוס יפה" כך פוסקים הראש, הרי"ף וכן הרי"ן.

לסיכום: ראינו בפרק את 'מבנה' כוס היין שבנוי מיין וממים, את החילוק שבין השיטות לשיעור ארבע הכוסות ביחד וכל כוס בנפרד, ואת השינוי המשמעותי שהרמב"ם עושה, שבמקום לכתוב "מזיגת כוס יפה", כותב "שתהא שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" שנוסח זה משנה את מבנה היין ממבנה הלכתי הקבוע לכל אחד, למבנה שבו מבנה הכוס תלוי בשותה וביין שיש לו.

שתאן חי יצא

כפי שהסברנו למעלה, בעקבות חזק היין בעבר נהגו למזוג מים לתוך היין החי, הגמרא כאן פוסקת שמי ששתה יין חי בלי למזוג מים יצא.

הגמרא בהמשך מביאה את דברי רבא שמדבריו אנחנו מבינים מה הבעייתיות בשתיית יין חי.

"שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא."

מדברי רבא אנחנו מבינים שיש חלוקה במטרה של שתיית יין בליל הסדר החלוקה היא ליין ולחירות.

חלוקה זאת קשה במקצת מכמה סיבות, הראשונה היא שהמשפט ידי יין יצא קצת לא מובן, והשנייה היא שאנחנו יודעים מכמה מקומות שכל העניין בשתיית יין בליל הסדר הוא חלק מהרגשת ה"בן חורין" שכל יהודי בליל הסדר מחויב להרגיש אותה. כשרש"י והרשב"ם מתייחסים לביטוי ידי יין יצא, הם מפרשים "ששתה ארבע כוסות", משפט זה מסבך אותנו עוד קצת כי כמו שהסברנו מקודם, כל הענין של שתיית ד' כוסות הוא חלק מהרגשת החירות של ליל הסדר, דבר זה אנחנו יכולים ללמוד גם מהרמב"ם שמזכיר את עניני החירות, ההסיבה ושתיית היין באותה הלכה, שהיא הלכה ז' בפרק ז' של הלכות חמץ ומצה.

"לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין."

מדברי הרמב"ם אנחנו יכולים ללמוד שעניין שתיית היין בליל הסדר הוא חלק מהרגשת החירות.

כמו כן הרמב"ם באותו פרק בהלכה המתייחסת לגמרא שלנו משנה את לשונו מלשון הגמרא, וכותב כך:

"שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות."

כלומר הרמב"ם מההתחלה שינה את לשונו ל"יצא ידי ארבע כוסות" ולא "ידי יין יצא".

את החלוקה בין "ארבע כוסות" ל"חירות", אפשר למצוא בכמה מקומות וחלק מהם מביאים את החלוקה שהגרי"ז סולוביצ'יק עושה בדברי הגמרא והרמב"ם, בספר חידושיו, חידושי הגרי"ז הלוי. שם הוא מבאר שיש שני עניינים בשתיית ארבע כוסות בליל הסדר, הראשונה היא מצות חכמים "לשתות" ד' כוסות של יין, בכדי שיראה עצמו דרך חירות כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים. והשנייה היא שארבעת הכוסות צריכים שיהיו של ברכה, כמו שהגמרא מביאה בדף קיז: "אמר ליה [רבא] ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה." כלומר נכון שאת ארבעת הכוסות תיקנו חכמים דרך חירות אבל אנחנו מוסיפים ועושים בכל אחד מהכוסות מצווה.

חשוב להוסיף שהחלק שהגרי"ז סולוביצ'יק מכנה אותו "ארבע כוסות של ברכה" הינו חלק נכבד במצוות ארבע כוסות, שכל אחד מחויב בו, שאם לא כן מדוע הגמרא משווה בין שני החלקים, החירות וארבע כוסות של ברכה, בנוסף אנו רואים זאת מלשונם של רש"י ורשב"ם, שבד"ה ידי חירות לא יצא משתמשים שניהם בביטוי "כלומר אין זו מצווה שלימה".

(אפשר אולי להסביר שבאמת גם רש"י ורשב"ם שמו לב לבעייתיות שיש בדברי הגמרא, ובחלוקתה הראשונית ל"יין" ו"חירות", והם משתמשים בלשון "כלומר" שבדרך כלל מבטאת אצל רש"י רמז מוסתר שהיה בעייתיות בהבנה הראשונית בעניין זה) הסיבה שאדם ששתה יין חי אינו יוצא ידי חירות, מזכרת ברשב"ם על העניין הזה שאומר "שאינן חשיבות אלא ביין מזוג", אפשר להסביר שרשב"ם התכוון שיהיה חי הוא בוסרי וחזק מדי ולכן אינו מבטא את ה"חירותיות" שהיין אמור לבטא.

גם הרשב"ם וגם התוספות מסייגים את דברי הגמרא ואומרים שבזמננו כבר אין צורך למזוג מים ליין מכיוון שהיין שלנו לא כל כך חזקים כמו שהיין שלהם היו בעבר.

גם מלשון הרמב"ם אפשר לסייג את הגמרא שאומנם לא כותב שביינות שלנו אין צורך במזיגת מים לתוך היין, אבל ממה שכתב בתחילת ההלכה "שתהיה שתייה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" אנחנו יכולים להבין שלפי הרמב"ם אין צורך במזיגת יין כמו שמזגו פעם, ובוודאי מי שאינו צריך פי שלוש מין מיין בכוסו כדי שתהיה שתייתו עריבה אינו צריך לעשות כן.

בין רש"י והרשב"ם יש מחלוקת נוספת על "שתאן חי" לפי רש"י הכוונה שתאן חי היא שמזג לכוסו את הכמות הרגילה שמזג לכוס ואחר כך בדרך כלל מוסיף מים, ולפי הסבר חלוקת היין החי לפי רש"י יוצא שיש לו בכוס כעת 1/64 לוג יין (שהרי הבאנו את רש"י לפני כן שסובר שכל ארבעת הכוסות יחד הם רביעית יין מזוג, שזה אומר שבכל כוס מארבעת הכוסות יש רובע רביעית יין מזוג, ואם הולכים לפי ה"משוואה" של הגמרא שכל כוס יין מזוג בנויה מ-רבע יין חי, ושלו רבעים מים. כלומר בכול כוס יש **רבע** של רובע רביעית יין חי שזה 1/64 מלוג יין חי).

אבל לפי הרשב"ם הכוונה של הגמרא בביטוי שתאן חי, הוא ששתה את כל שיעור הכוס, אלא שבמקום למזוג לרבע מהשיעור פי שלוש מים הוא שתה את כל השיעור יין חי.

וכמו שהסברנו למעלה הרשב"ם סובר ששיעור כל כוס מארבעת הכוסות היא רביעית יין מזוג, אבל במקרה הזה ששתה את כל השיעור יין חי, כלומר ששתה רביעית יין חי.

הרשב"ם מסביר מדוע הוא סובר ששתה את כל השיעור יין חי, ולא כמו רש"י ששתה את החלק של היין החי מתוך הכוס המזוגה, והוא כותב כך:

"שלא מזגן במים יצא וכגון שיש בו רביעית לוג דבבציר מרביעית לאו כלום הוא דכי היכי דמזוג בעינן רביעית בין הכל ה"נ חי בעינן רביעית"

כלומר הרשב"ם מסביר כאן שאין אפשרות להסביר ששתה רק את החלק של היין החי מתוך הכוס שאמורה להיות מזוגה כי פחות מרביעית אינו נחשב שיצא איתו האדם ידי ארבע כוסות, מכיוון שזהו השיעור הבסיסי ביותר. לסיכום: ראינו בפרק זה את הבעייתיות שיש ביין חי, מדוע לא יוצאים בו, כמו כן ראינו את המחלוקת האם "שתאן חי" הכוונה ששתה אותה כמות של יין חי שיש בכוס של יין מזוג, או שיעור של כוס שלימה של יין חי ולא מזוג.

שתאן בבת אחת

בין רש"י ורשב"ם ישנה מחלוקת בסיסית בהבנה של המצב שתאן בבת אחת, לפי רש"י הכוונה ששפך את כל הכוסות לתוך כוס אחת ושתה את הכוס, כאילו היא כל הכוסות ביחד. לעומתו הרשב"ם מפרש ששתה את ארבעת הכוסות הללו כל אחת בנפרד, אז מה הכוונה "בבת אחת"? ששתה את ארבעת הכוסות הללו אחת אחרי השניה (ברצף), ולא לפי הסדר המקובל שכתוב במשנה.

הרשב"ם מסביר מדוע אי אפשר להבין כמו רש"י הבין, וכותב כך: "עירה ארבעתן בתוך כוס אחד כך פירש רבינו שלמה ולא נהירא דאפי' שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית אבל טפי מרביעית בכוס אחד חשוב כוס אחד ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין" כלומר מסביר הרשב"ם שהגדרה של שיעור הכוס מתייחסת אל שיעור המינימום של הכוס, ואין הכוונה שהשיעור הוא השיעור הקבוע של הכוס, כלומר זה שאומרים לנו ששיעור הכוס הוא רביעית, הכוונה שבפחות מכאן אינו יוצא ידי חובה, אבל אפילו אם ישתה פי כמה וכמה בכוס אחת זה ייחשב לו בתור שיעור של כוס אחת.

באמת נראה יותר כפירושו של הרשב"ם, אבל אם נחזור לתחילת הגמרא הזו אנחנו נוכל לראות שכבר מההתחלה השיעורים של רש"י אינם כמו השיעורים של הרשב"ם, נזכיר שבתחילת הגמרא רש"י והרשב"ם חולקים בעניין שיעור הכוס של ארבע כוסות, רש"י כותב שהשיעור של כל הכוסות ביחד הוא רביעית, ולעומתו הרשב"ם כותב ששיעור כל כוס מארבעת הכוס הוא רביעית. כלומר אם נגדיר מחדש את השיעור לפי רש"י אפשר אולי להסביר שהשיעור שרש"י נותן הוא לכל הכוסות ביחד, ולא לכל כוס בנפרד כמו הרשב"ם.

אם נסביר כך יהיה מובן מדוע רש"י מסביר כך את המצב של "שתאן בבת אחת", שאמנם הבעיה היא שלא שתי אותם לפי הסדר של המשנה, אבל מכיוון שכל עניין ארבע כוסות זהו שיעור אחד, ולא ארבע, הוא שתי את כל הכוסות יחד בכוס אחת. התוספות גם כן מתייחס למחלוקת בין רש"י והרשב"ם, וכותב כך: "בבת אחת. נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופין ולא כפירוש"י שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד דשתאן משמע הרבה כוסות"

חוץ מזה שהתוספות אומר שיותר נראה כדברי הרשב"ם, הוא מביא גם ראייה "לשונית" מן הגמרא ואומר שמתוך כך שכתוב בגמרא "שתאן" אנחנו מבינים שהגמרא מתכוונת ללשון רבים, ואם הגמרא הייתה רוצה להסביר כמו רש"י היא הייתה כותבת ש"שתי בבת אחת" ולא ש"שתאן" שהוא לשון רבים. בהמשך, הגמרא מביאה את דברי רב שמסביר מה הבעייתיות בלשונות את כל הכוסות בבת אחת ולא בנפרד.

"רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" פה צריך להסביר את דברי הגמרא על פי הפשט הפשוט שלהם, הכוונה "ידי יין יצא" היא קודם כל כמו שהרשב"ם כותב: "משום שמחת י"ט כדתניא לקמן (דף קט). ושמחת בחגך במה משמחו ביין"

הרשב"ם מסביר שפירוש "ידי יין" אינו כמו שהיה במקרה של "שתאן חי", ששם הכוונה שידי יין זה ידי החלק בארבע כוסות שאינו קשור לחירות אלא למצווה הנוספת שעושים בארבע כוסות, אלא לכך ששתיית יין בחג גורמת לשמחה ובכך יוצאים ידי חובת ושמחת בחגך, מה שגם הגמרא מסבירה שהשמחה נגרמת על ידי יין. והתוספות מוסיף שבגלל שחכמים ציוו אותנו לשתות ארבע כוסות בליל הסדר, אי אפשר לצאת ידי חובת שמחה בחג על ידי יין, אלא על ידי שתיית ארבעת הכוסות.

הגמרא פוסקת שידי ארבע כוסות לא יצא, וצריך להבין מה הכוונה שלא יצא ידי ארבע כוסות, שאם שתי כמו שפירש רש"י, כלומר ששתי שיעור ארבע כוסות בתוך כוס אחת, או ששתי ארבע כוסות בזה אחר זה בלי שום הפסק אלא ברצף גמור, ברור שלא יצא ידי חובתו מכיוון שאין כאן ארבע כוסות, אבל אם עשה כמו שתיאר הרשב"ם אבל שהה קצת בין כוס לכוס הרי הוא שתי ארבע כוסות, אז מה הבעיה?

יש כאלה שמסבירים את הבעייתיות שיש כאן שלא שתי על פי הסדר שכתוב במשניות, אלא את כל הכוסות ביחד.

בהתאם למה שכתבנו כאן הרשב"ם מפרש שכל הכוסות ששתה נחשבים לו ככוס אחת, ואת שאר הכוסות צריך לשתות "על הסדר" כלומר על פי איפה שהמשנה פסקה לשתות כל כוס. על פי זה אפשר להסביר שהרשב"ם באמת חושב שאם שהה אפילו קצת בין כל כוס לכוס, היה יומא, אלא שתיקנו חכמים ברכה על כל כוס וכוס, ודבר זה מעכב. אפשרות זאת מוסיפה אולי על הפסיקה של הגמרא "ידי יין יצא", כלומר שידי המצווה הבסיסית של היין, שהיא כמו שהזכרנו למעלה, להרגיש בן חורין יצא ידי חובתו, אבל ידי ההוספה של חכמים שהיא מצוות שתיית "ארבע כוסות של ברכה", לא יצא זה "ידי ארבע כוסות לא יצא". אפשרות זאת מסתדרת אם פסיקתם של הרמב"ם שפוסק על "שתאן בבת אחת" כך: "שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת ידי חירות יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" אנחנו רואים שהרמב"ם משנה את לשון הגמרא מ"ידי יין יצא" ל"ידי חירות יצא", ואם נחזור למה שהסברנו על "שתאן חי", ששם "ידי חירות" הכוונה למצווה הבסיסית בשתיית היין בארבע כוסות, שהיא להרגיש בן חורין, ואילו ב"שתאן בבת אחת" "ידי יין" הכוונה בגמרא להוספה של חכמים על ארבעת כוסות שיהיה "ארבע כוסות של ברכה".

השקה מהן לבניו ולבני ביתו

הגמרא כאן מציגה מצב שבו "בעל הכוס" שהוא מי שמקיים בה את החלק של "ארבע כוסות של ברכה" נותן לבניו ולבני ביתו חלק מהיין, כדי שיוכלו לצאת ידי שתיית ארבע כוסות. בהמשך, הגמרא מביאה את דברי רב נחמן בר יצחק, שקובע שכוונת הגמרא שיצא במצב שהשקה מהן לבניו ולבני ביתו, הוא לפי לשון הגמרא "אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא" כלומר לפי הפשט של מה שאמר רב נחמן בר יצחק הכוונה ששתה את רוב הכוס (בכל כוס שהשקה ממנה לבניו ולבני ביתו. חשוב לציין שרוב כוס כאן, הכוונה לרוב הכוס של השיעור הנמוך ביותר של כוס, כלומר רוב רביעית. למרות הפשט הפשוט, ישנה מחלוקת משמעותית בין התוספות לרמב"ם בהבנת דברי רב נחמן בר יצחק. לפי התוספות הכוונה של "דאשתי רובא דכסא" היא ששתה מלוא לוגמיו, או כפי שכותב כך התוספות "רובא דכסא. היינו כמלא לוגמיו כדפרי' לעיל ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית".

לעומתו הרמב"ם בפרק ז מהלכות חמץ ומצה, הלכה ט' כותב כך:
 "ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא" כלומר הרמב"ם בניגוד
 לתוספות שפירש את דברי רב נחמן בר יצחק "ששתה מלוא לוגמיו,
 מפרש שהכוונה כדברי רב נחמן בר יצחק, והיא ששתה את רוב
 הכוס, בכל כוס שהשקה ממנה לבניו ולבני ביתו.
 את המחלוקת ביניהם אפשר להעמיק ולהעמיד את כל אחד
 מהצדדים גם במחלוקת מהי מצוות שתיית ארבעת כוסות, כלומר
 שהתוספות סובר שמצוות ארבע כוסות היא כמו מצוות קידוש בה
 מספיק רק מלוא לוגמיו, ואילו הרמב"ם סובר שעיקר מצוות ארבע
 כוסות היא בשתיית היין אלא צריך לפחות רוב כוס, כלומר רוב
 רביעית.
 חשוב לציין שמבין שניהם התוספות הוא מי שמחמיר כאן, כלומר
 שיעור מלוא לוגמיו של הגמרא הוא יותר גדול משיעור רוב רביעית,
 וברור שגם הרמב"ם יסכים שאם שתה מלוא לוגמיו יצא.

המשך הגמרא

הגמרא מביאה ברייתא שבסוף תקשה על הדעה של שמואל (לפי
 רש"י) או להוכיח את דברי שמואל (לפי הרשב"ם), ובבריתא אנחנו
 רואים גדרים נוספים לארבע כוסות.
 "ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד
 מזוג אחד חדש ואחד ישן רבי יהודה אומר צריך שיהא בו
 טעם ומראה יין" (פסחים קח:)
 מכיוון שהסברנו כבר את המושגים יין חי ויין מזוג, נעבור עכשיו
 למושגים החדשים.

יין חדש, יין ישן, טעם ומראה.

הרשב"ם מפרש את המושגים הללו, ואומר שבשניהם יש את אותה
 בעיה, והיא שטעם היין לא מורגש כל כך.
 ביין הישן הטעם נעשה חלש מכיוון שהיין התיישן, וביין החדש
 הטעם עדיין לא התפתח ביין.
 בעקבות המושגים הללו שקשורים בטעם היין, הגמרא הביאה לנו
 את דבריו של רבי יהודה, שמדברים על הצורך בטעם ובמראה ביין
 של ארבע הכוסות.
 מתוך כך שיש בעיה ביין חדש או ביין ישן בגלל חוסר הטעם שלהם
 הבנו שצריך שיהיה ליין טעם חזק יחסית, אבל עדיין לא הבנו מה
 הכוונה שיין צריך מראה, ואיזה מראה הוא צריך.
 בהמשך, הגמרא מביאה את דברי אביי שמסביר לנו את מאיפה רבי
 יהודה למד את מה שאמר, אביי אומר שרבי יהודה למד את דבריו

מהפסוק הבא: "אל תרא יין כי יתאדם" (משלי כג, לא). אולי מכאן אנחנו נוכל להבין איזה מראה צריך שיהיה ביין. הפסוק המלא הוא:

"אל תרא יין כי יתאדם, כי יתן בכיס [בכוס] עינו, יתהלך במישרים"

המפרשים על הפסוק מסבירים שפשט הפסוק הוא שצריך לא להיות מושפע מהמראה האדום והיפה של היין, כי לפעמים המוכר מוסיף לתוך כוס היין שלך צבע הגורם ליין להתאדם. כי המוכר נותן את עינו בכיס של הלקוח, הוא רוצה שהלקוח ייתן את עינו בכוס המלאה ביין אדום ויפה וילך ישר אליו לקנות עוד יין. אומנם הפסוק מדבר בלשון שלילית אבל רבי יהודה למד מכאן שצריך להיות מראה יפה ליין. והרשב"ם מוסיף ומסביר שהפסוק בא להגיד לנו שלא לחמוד להיות רגיל בו מכיוון שמתאדם כלומר האדם משתכר ממנו, כלומר לפי הרשב"ם, מכאן שהיין צריך גם מראה וגם טעם מכיוון שהפסוק מזהיר שלא להשתכר ממנו. אבל הפשט היותר פשוט שלומדים מכאן רק את המראה כמו שפוסקים רש"י ורובנו חננאל.

ארבע כוסות ביין שביעית

בירושלמי מסכת פסחים פרק י' הלכה א' מקשרת הגמרא את ארבע כוסות ליין שביעית וכותבת כך:

"מהו לצאת [ידי חובת ארבע כוסות] ביין של שביעית תני רב הושעיה יוצאין ביין של שביעית"

ישנם כמה דעות שהביאו הסבר מהי הסברה שבגינה לא היו יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין של שביעית.

א. דעת קרבן העדה

הראשונה היא דעת קרבן העדה (מפרש על הירושלמי) שכותב כך:

"כיון דלא קרינן ביה **לכם**, וקא סלקא דעתך דארבע כוסות בעינן 'לכם' כמו מצה וכי היכא דאין יוצאין במצה כך אין יוצאין בד' כוסות או לא".

קרבן העדה מפרש שיכול להיות בעיה בלשונות יין שביעית מכיוון שיש שביעית אין בו שייכות גמורה, ויכול להיות שיש צורך ביין שיש בו שייכות גמורה אליך כמו במצות ששם יש צורך במצות שלך.

ב. דעת רבי ישראל משקלוב

רבי ישראל משקלוב בספרו 'תקלין חדתי' כותב שמכיוון שזמן ביעורם של ענבים ובתוכם גם היין, הוא בערב פסח, היה לירושלמי ספק שמא מכיוון שהיין אסור בהנאה אינו יוצא בו ידי מצוות ארבע כוסות, והתירוץ, לפי רבי ישראל משקלוב, הוא ש"מצוות לאו ליהנות

ניתנו" כלומר אדם שעשה מצווה אין הדבר נחשב "הנאה" בשבילו, ולכן אין בעיה לצאת ביין של שביעית ידי ארבע כוסות.

ג. דעת הרב צבי פסח פרנק

בכמה מקומות בש"ס מחכרת הסוגיא "אין עושים מצוות חבילות חבילות", הכוונה הבסיסית של הסוגיא היא שלא עושים כמה מצוות ביחד לאיסור זה יש כמה סיבות הראשונה היא כדברי רש"י במסכת סוטה דף ח. ששם כותב שהטעם לאיסור הוא "שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו", כלומר שנראה כאילו המצוות למשא עליו (עול בלתי רצוי) ונראה שהוא ירצה להוריד ממנו את ה"עול" הזה כמה שיותר מהר. עוד טעם שיש לאיסור זה הוא כדברי התוספות במסכת מועד קטן דף ח: "דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה", כלומר לפי התוספות יש צורך שבכל מצווה יהא לב האדם פנוי לגמרי לעשותה ולא יתעסק בדברים אחרים ואפילו הם בעצמם מצוות.

הרב צבי פסח פרנק מבאר בשו"ת שלו 'הר צבי' את ספק הירושלמי על פי שיטת הרמב"ן בספר המצוות (שכחת עשין מצווה ג') שהחשיב את מצות אכילת פירות שביעית במניין מצוות העשה, ולכן יש להסתפק, על פי הרב צבי פסח פרנק, האם בשתיית יין שביעית לד' כוסות בליל הסדר יש משום "אין עושין מצוות חבילות חבילות", שכן במעשה אחד מקיים שתי מצוות - מצות אכילת פירות שביעית, ומצות ד' כוסות.

ומביא הרב צבי פסח פרנק דעה אחרת שדוחה את הפירוש הזה וטוענת שאם בשתיית יין שביעית לארבע כוסות יש משום "חבילות חבילות", מדוע נאמר במשנה בפסחים (לה, א) שהכהנים יוצאים ידי חובת אכילת מצה במצה של תרומה וחלה? והרי לכאורה זה נחשב "חבילות חבילות" כי יש באכילה זו קיום מצות אכילת מצה ומצות אכילת תרומה וחלה? ועל כורחך מוכח שאין באופן כזה חסרון של "חבילות חבילות".

אך הרב פרנק חלק עליו וכתב שיש לחלק בין אכילת מצה של חלה ותרומה, לבין שתיית יין של שביעית לד' כוסות. באכילת מצה של תרומה וחלה אין "חבילות חבילות", מפני שקיום מצוות אכילת מצה ומצוות אכילת תרומה אינם באותו זמן, כי מצוות אכילת התרומה מתקיימת בגרונו, ורק אחר כך הוא מקיים מצוות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו. אולם בשתיית יין של שביעית לד' כוסות, הוא מקיים שתי מצוות באותו זמן ממש, ובמקרה זה לכאורה יש מקום לחשוש לדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", וזה הספק בירושלמי הנ"ל.

אלא שאם דברי הרב צבי פסח פרנק נכונים, יש להבין מדוע למסקנת הירושלמי שיוצא ידי חובת שתיית ד' כוסות ביין של שביעית, הרי יש לחשוש לדין "אין עושים מצוות חבילות חבילות"? אפשר להסביר מדוע אין בשתיית יין שביעית בארבע כוסות משום "חבילות חבילות", על פי דברי המגן אברהם. המגן אברהם כתב על דין השולחן ערוך בהוצאת ספר תורה, שיש לפתוח את ספר התורה השני רק לאחר שיגללו את הראשון משום ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות". אולם המשנה ברורה שחידש כי דווקא בקיום מצוות ששתייהן חובה נאמר הדין ש"אין עושין מצוות חבילות", אבל בקיום שתי מצוות שאחת מהם היא חובה והשנייה אינה חובה, לא נאמר דין "חבילות חבילות".

ולפי דברי המג"א מובן מדוע אין בשתיית יין שביעית בארבע כוסות משום "חבילות חבילות", כי שתיית ד' כוסות היא חובה, אבל אכילת פירות שביעית אינה חובה - אלא בזמן שאוכל פירות שביעית הוא מקיים מצוה, ואם כן שוב לא שייך בזה "אין עושין מצוות חבילות חבילות". וגם אפשר להסביר על פי מה שכתב המגן אברהם מדוע באכילת מצה של חלה או תרומה על ידי הכהנים אין משום "חבילות חבילות", שהרי אין חובה על הכהן לאכול חלה ותרומה, אלא זו רק מצוה שאם נותנים לו תרומה יש מצוה באכילתה.

ד. דעת הרב צבי רייזמן

בדרך נוספת ביאר הרב צבי רייזמן בספרו רץ כצבי מדוע אין בשתיית יין שביעית לד' כוסות משום "חבילות חבילות". על פי דברי החתם סופר שבמשקים המחייב הוא 'הנאת גרונו'. ולכן יש הבדל בין קיום מצות ד' כוסות שהוא בגרונו, לקיום מצות אכילת פירות או שתיית יין של שביעית שהוא במעיים, כי המצוה **אינה** לאכול או לשותות את הפירות, אלא שהפירות יאכלו או ישתו [והיינו שיהיה כילוי לפירות הקדושים בקדושת שביעית] - חזק נעשה כמובן במעיו ולא בגרונו. ומבאר הרב צבי רייזמן את מסקנת הירושלמי שאין בשתיית יין שביעית לד' כוסות משום "חבילות חבילות", כי מאחר ושתי המצוות חלות בזמן שונה, האחת בגרונו והאחרת במעיו, אין זה שייך כלל לדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" (דברים אלו דומים לדברי הרב צבי פסח פרנק שהזכרנו למעלה אבל ההבדל ביניהם שלפי הרב צבי פסח פרנק הירושלמי התיר מכיוון שלפי דעתו יש הבדל בין מצווה שהיא חובה למצווה שהיא לא חובה, לעומת הרב צבי רייזמן שלפי דעתו הירושלמי התיר מכיוון שלפי דעתו יש הבדל בזמן קיום כל מצווה כשהאוכל בגרון או במעיים ולכן אין זה "חבילות חבילות").

ה. דעת הרב בן ציון שאול

דרך נוספת בביאור ספק הירושלמי, כתב רבי בן ציון אבא שאול [ראש ישיבת פורת יוסף] בשו"ת אור לציון על פי המחזק לעיל שעבר פסח הוא זמן ביעורם של הענבים והיין (הקדושים בקדושת שביעית), ונמצא שבשתייתו הוא מקיים את מצות הביעור, ואם כן ספק הירושלמי היה האם אין בזה משום "חבילות חבילות", כי בשתיית יין שביעית מקיים מצות ד' כוסות ומצות ביעור פירות שביעית. ולכן מה שפסק שם שאמנם יש בעיה מכיוון שחלה חובת הביעור כבר בערב פסח, מותר להשאיר רק כשיעור ארבע כוסות (בשיעור רביעית) לכל אחד מבני הבית. אלא אם כן נשארה לו כמות מרובה שאז יש להקל נשום "הפסד מרובה" (ההבדל בין הרב בן ציון שאול לרב צבי רייזמן הוא שלפי הרב רייזמן הירושלמי התיר לכתחילה מכיוון שמקיים כל מצווה בזמן שונה, והרב בן ציון שאול סובר שהירושלמי התיר בדיעבד ולכן התיר רק כשיעור הנצרך לארבע כוסות לכל אחד מבני הבית).

ו. דעת הרב אליהו שלזינגר

עוד דרך בביאור הירושלמי, הביא רבי אליהו שלזינגר [רבה של שכונת גילה בירושלים] בשו"ת שואלין ודורשין. הרב אליהו שלזינגר הביא את ביאורו של האור שמח, שצריך לעשות קידוש ביין הראוי לנסך ע"ג המזבח. ולכן הירושלמי הסתפק שמא אינו יוצא ידי חובת מצות ד' כוסות ביין של שביעית כיון שיש זה אינו ראוי לנסך ע"ג המזבח (משום הפסד). אבל לפי דעתו הירושלמי התיר מכיוון שלכאורה אין בניסוך יין של שביעית משום "הפסד" כי זו "דרך השימוש" ביין, והביא שכעין זה פסק הגר"צ אבא שאול להתיר להבדיל ביין של שביעית גם למקפידים לשפוך יין מעט יותר מהדרוש לסימן ברכה, ולנוהגים לכבות הנר ביין של שביעית, ולשים היין על העיניים.

ארבע כוסות - יין אדום מול יין לבן

הסבר דברי רבי יהודה

בסוגייתנו מביאים ברייתא הקשורה לגדרים של יין בארבע כוסות: "ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן רבי יהודה אומר צריך שיהא בו טעם ומראה יין" בברייתא זו שנינו שדעת רבנן שאחד יין ישן ואחד יין חדש כשר לארבע כוסות, הרשב"ם מפרש "ישן - שאין בו טעם כל כך שנעשה חלש, אי נמי חדש אין בו טעם יין"

על פי הגירסא שלפנינו רבי יהודה אומר צריך שיהיה בו טעם ומראה, ומסבירים אחר כך שרבי יהודה למד את זה מהפסוק "אל תרא יין כי יתאדם". מדברי הרשב"ם משמע שרבי יהודה משמיע שני דינים: הראשון הוא שמראה יין הכוונה שיהיה בצבע אדום, ואת זה למד מהפסוק. וטעם יין למיעוטי חדש וישן, שהחכרו קודם לכן בברייתא.

לעומת ההסבר הקודם יש מסבירים שהרשב"ם הסביר כמו הרב יצחק בן רבי יהודה אבן גיאת הידוע כ"הרי"ץ גיאת" שמפרש שרבי יהודה פסל גם יין ישן וגם יין חדש מכיוון שלפעמים אין בהם טעם ומראה יין, עד שיבדוק וימצא שהם בטעם ומראה יין, לפי פירושם גם 'מראה' וגם 'טעם' שבדברי רבי יהודה מתייחסים ליין ישן וחדש. התשב"ץ (חלק א' סימן פה ד"ה אלא) מבאר ש'טעם' יין' של רבי יהודה כוונתו ליין מזוג הכשר רק כשיש בו טעם יין, ו'מראה' יין' הכוונה ליין ישן, שלפעמים אדמומיתו עוברת, כביאור רש"י (מנחות פז א) שהוא כשר בתנאי שיש בו מראה יין אדום. התשב"ץ מוסיף, שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא אלא מפרשו, וראייתו שהרי הצורך לטעם יין וודאי מוסכם על כולם.

רבינו חננאל גורס בסוגייתנו 'רבי יהודה אומר צריך שיהיה בהם מראה יין', ואינו גורס בדברי רבי יהודה 'טעם יין', את זה אפשר להסביר בשתי אפשרויות הראשונה היא שזה בגלל שבפסוק כתוב "אל תרא' יין כי יתאדם", אז ראייה כלומר מראה צריך שיהיה על פי הפסוק אבל טעם אי אפשר, על פי רבנו חננאל, ללמוד מ הפסוק הזה. האפשרות השנייה היא שיכול להיות ש'טעם יין' זה ידוע לכולם שצריך ולכן לא צריך להזכיר.

יין לבן לכתחילה ובדיעבד

בירור ההלכה בשאלה האם צריך יין אדום דווקא בארבע כוסות, תלוי בין היתר בביאור סוגיה במסכת בבא בתרא (צז:) בסוגיה זו מובא שרב כהנא שואל את רבא 'חמר חוורין מהו [לצאת בן]? אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם'.

הרמב"ן מקשה כי לכאורה שאלת רב כהנא תמוהה שהרי דבר זה שנוי במחלוקת תנאים (חכמים ורבי יהודה) בסוגייתנו, ומתרץ בשתי אופנים: א. רבי יהודה אינו חולק על תנא קמא אלא מסבירו, שההיתר בין חדש ובין ישן, הוא רק כאשר יש בו טעם ומראה יין, ורבא פושט לרב כהנא שצריך דווקא יין אדום מדברי רבי יהודה. ב. רבי יהודה ותנא קמא אומנם חולקים ורב כהנא שואל הלכה כמי, ופושט רבא שהלכה כרבי יהודה שצריך דווקא יין אדום.

להלכה מסיק הרמב"ן שיין לבן פסול אף בדיעבד בין לארבע כוסות ובין לקידוש. ומביא ראייה לפסיקתו מהירושלמי (פסחים י, א : שבת

ח,א : שקלים ג,ב) אמר רבי ירמיה מצווה לצאת ביין אדום- שנאמר:
"אל תרא יין כי יתאדם". ומבאר כי כוונת הירושלמי שאפילו בדיעבד
יין לבן פסול, וכשם שהלשון 'עד שיהיה בו טעם ומראה', משמעותן
לפסול אף בדיעבד.

כמו כן במסכת בבא בתרא (צז:) כתוב שיין 'בורק' לא יביא לנסכים,
ואם הביא כשר, ולכן לקידוש הוא כשר אף לכתחילה. יין 'בורק' הוא
יין לבן, כפי שמפרש שם הרשב"ם. אך הרמב"ן לשיטתו שיין לבן
פסול אף בדיעבד, גורס שם בגמרא 'יין בודק' היינו יין חזק מאוד
שהוא בודק את כל הגוף.

התשב"ץ (צז:) מקשה על הרמב"ן מהסוגיה במנחות (פז.) הדנה
לעניין נסכים שאין מביאין להם יין ישן ואם הביא כשר. רבא מסביר
משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', ומבאר רש"י (מנחות פז.)
שהישן אדמימותו עוברת, (כפי שביאר הרשב"ם בסוגייתנו
בפסחים). ולכן על פי התשב"ץ במסכת מנחות אנחנו רואים שיש
היתר ביין לבן מכיוון שיין לבן הכוונה ליין אדום שהתיישן ועבר
מצבעו, על כל פנים, אפשר להסביר שבאמת יין אדום הוא
לכתחילה אבל בדיעבד גם יין לבן יהיה כשר.

התשב"ץ מוסיף שרבי יהודה בסוגייתנו, המבאר את תנא קמא
(לעיל) ומצריך יין אדום הוא לכתחילה ולמצווה מן המובחר, כפי
שמוכח גם מפשטות לשונו של הירושלמי 'מצווה לשתות יין אדום'.
אף שלשון רבי יהודה 'עד שיראו בו טעם ומראה' משמעו לפסול אף
בדיעבד, מסביר התשב"ץ שכוונתו היא על טעם היין המעכב אף
בדיעבד, ונגרר בלשונו אף לעניין המראה. מסקנת התשב"ץ לפיכך
שיין לבן כשר לקידוש וארבע כוסות, והאדום הוא רק למצווה
לכתחילה.

הרוקח (רפג) מוסיף ראייה שצריך יין אדום לכתחילה, מדברי הסוגיא
במזיר (לח, א) המונה ארבע כוסות של פסח בין הדברים שהם
אדומים ושיעורם רביעית, ומוכח שסתם יין אדום, ולכן מצווה באדום
כרבי יהודה.

בדברי הראשונים מצינו טעמים נוספים לכך שמצווה מהמובחר ליין
אדום בארבע כוסות, הטעם הראשון הוא שהאדום הוא זכר לדם
התינוקות שהיה סוחט פרעה כשנצטרע, ועוד זכר לדם פסח ומילה.
עוד טעם ליין אדום זה שהיין האדום הוא זכר לדם שונאינו שנשפך,
ועוד שנאמר בכוס פורענות של האומות לעתיד לבא, 'כי כוס ביד ה'
ויין חמר מלא נסך'.

(בסוגריים נוסיף, שיש דעה שאומרת שכאשר היין הכי משובח הוא
לבן, הוא עדיף לכתחילה)

סיכום השיטות

יש שתי שיטות מרכזיות:

הראשונה היא שיין לבן אסור אפילו בדיעבד מכיוון שרבי יהודה מפרש את דברי הברייתא ואומר שצריך שיהא ביין טעם ומראה, ומראה יין הכוונה למראה אדום.

הדעה השנייה היא שבאמת נפסק כרבי יהודה, אבל בדיעבד יוצא גם בלבן.

ארבע כוסות - יין ולא מיץ ענבים

בפרק זה בחרנו לעסוק בנושא לאור מאמרו של הרב אליעזר מלמד, ראש ישיבת הר ברכה.

בדורנו ישנה בעיה חדשה בעניין שתיית היין בארבע כוסות, הבעיה נקראת מיץ ענבים.

עד לפני כמה עשרות שנים לא היה אפשר כבר לשתות מיץ ענבים זמן מסוים אחרי שנבצרו הענבים, זאת מכיוון שזמן קצר אחרי שנבצרו הענבים ונדרכו, הם התחילו לתסוס וכשתהליך התסיסה היה נגמר מיץ הענבים היה הופך ליין.

לפני כמה עשורים גילו דרך שגורמת למיץ ענבים לא לתסוס, וכך כיום כל השנה אפשר לשתות מיץ ענבים, בכל מצב היינו מודים על ה"חידוש" הזה, אבל פתאום אנחנו מגלים שיש בזה גם בעייתיות כלשהיא, הבעיה היא שכיום רבים וטובים שותים בליל בסדר מיץ ענבים ולא יין.

לא עלה כלל על דעת חכמינו ז"ל שיקום איזה דור שבמקום לשתות ארבע כוסות יין ישתה ארבע כוסות של מיץ ענבים. שכן עיקר טעם תקנת שתיית ארבע כוסות, כדי שנקיים את מצוות הלילה בשמחה וחירות, והשותה מיץ ענבים לא מקיים את המצווה כתקנתה. ובדרך כלל אלה האנשים שבמקום לשמוח במצווה רוצים לייגע את המסובים בכל מיני פלפולים ודקדוקים שקיבצו מכל ההגדות שקנו. אפשר להשוות את המצב הזה לאדם שבקש מחברו מתכון לעוגה מצוינת, וחברו השמיט מן המתכון את אחד המרכיבים המרכזיים, וכולם אח"כ מתפללים מדוע העוגה לא יצאה טוב. ברוך ה', בזכות שאר המצוות הסדר יוצא טוב, אבל לא מספיק טוב, מפני שמרכיב מרכזי חסר בו.

קידוש היין

אמנם להלכה התירו חכמים לעשות קידוש על מיץ ענבים (ב"ב צז, ב; שו"ע רעב, ב). אבל זה היה בשעת הדחק, שכן היין היה יקר

מאוד, ופעמים שהיה נגמר עד סוף העונה, ועד שהיין מהבציר החדש יהיה מוכן, התירו לעשות קידוש על מיץ ענבים. מסופר בגמרא (מגילה כז, ב) על רבי זכאי שהאריך ימים, ושאלוהו תלמידיו, במה זכה לכך. אמר להם שלושה דברים, שהקפיד בכבוד התפילה, הקפיד בכבוד חבריו, והשלישי, שלמרות יוקרו של היין, מעולם לא התבטל מקידוש על היין. פעם אחת למרות כל מאמציו לא הצליח להשיג כסף לקניית יין לקידוש, ואמו הזקנה מכרה את מטפחת ראשה וקנתה לו יין. סיפרו חכמים שזכתה והתעשרה, ולבסוף כאשר מתה, הורשה לבנה שלוש מאות כדי יין (מגילה כז, ב).

סיפרו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה רגיש מאוד ליין, עד שנצרץ בכל שנה לכרוך סודר על ראשו מפסח עד חג השבועות, מחמת כאב הראש שנגרם לו משתיית ארבע כוסות (נדרים מט, ב). אע"פ כן הקפיד לשתות ארבע כוסות, כי רק כאשר אדם נופל למשכב מחמת שתיית היין הוא פטור מהמצווה, אבל אם כואב לו הראש עד חג השבועות, עדיין צריך להשתדל וחייב לשתות יין ולא מיץ ענבים. כמה השתדלו לקיים את מצוות ארבע כוסות בשתיית יין כדין. אמנם כיום שיש לנו מיץ ענבים, מי שהיין ממש גורם לו לכאב ראש, יכול להקל ולשתות מיץ ענבים. אבל מי שהיין לא גורם לו כל כך לכאבי ראש, אין לו שום היתר ברור שישתה מיץ ענבים ולא יין. יש כאלה שמנסים לצאת ידי המצווה ומערבים יין ומיץ ענבים, ואז מצד אחד כואב להם הראש, ומצד שני אינם שמחים. מפני שלפעמים מעט יין גורם לכאב ראש, ודווקא יותר יין משמח בלא כאב ראש. אלא עליהם לנסות לשתות בתחילה כוס מלאה של יין, ואז יוכלו לזכות לשמחה וחירות, כפי שתקנו חכמים. אמנם בכוס השלישית והרביעית, יוכלו כבר להעריך אם עדיף שישתו יין בלבד, או שעדיף להם לערב בו מיץ ענבים, שכן מצד הדין, לפי תקנת חכמים אפשר לצאת ידי חובה בשתיית כ-60 מ"ל יין בלבד, והשאר יכול להיות מיץ ענבים.

מי שהיין אינו טעים לו

גם מי שהיין לא טעים לו, ישתה את הכוסות כראוי. שעיקר טעם התקנה אינו מפני טעמו של היין, אלא מפני שאחר שתייתו שמחים ויכולים להרגיש חירות ולחוות את יציאת מצרים. אמנם לכתחילה כל אדם צריך להשתדל להדר ולקנות יין שטעים לו. אגב, מי שכבר התברר לו שהיין גורם לו לכאבי ראש, מוטב שישתה יין יבש משובח, שגורם לפחות כאבי ראש. ואפשר גם לקנות יין עם אחוז אלכוהול מופחת, או שינסה לערב ביין מיץ ענבים.

אבל הנוהגים כהלכה, שותים בקידוש כוס מלאה יין, ועוד לפני תחילת ההגדה מחגים לעצמם עוד כוס שנייה כדי לומר עליה את

ההגדה. ומתוך כך הם מבינים שצריך לומר את ההגדה בשמחה ויראה, בהתרגשות והתלהבות, ללא אריכות יתירה, רק מוסיפים דברים קצרים שנוגעים לעומק הפשט. שמים לכך שיש ארבעה בנים שונים, וכולם מסובים יחד, ואל כולם צריך לדבר, לכל אחד בשפתו. עומדים על כך שפותחים בגנאי, ואין מתביישים לומר שבתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה, ועבדו בפרך במצרים, והמצרים השליכו את בניהם ליאור, והייסורים היו נוראים (מי ששתה יין, לפעמים מזיל כאן דמעה על ייסורי אבותינו ממצרים ועד השואה). אבל למרות הייסורים המשיכו להאמין ולפרות ולרבות עד שנעשו עם רב. וה' ברוב רחמיו וחסדיו בחר בנו מכל עם ולשון וגאלנו. "והיא שעמדה" - האמונה. ולא לחינם מרימים אז את כוס היין. והוא יתברך מושל בכל, והתגלה בעולמו באותות ומופתים, והעניש את הרשעים בעשר המכות ובקריעת ים סוף. וכמה עלינו להודות ולשבח לו, ושוב מרימים את הכוס ואומרים בשמחה עצומה: "לפיכך אנחנו חייבים להודות, להלל, לשבח וכו'". אומרים הלל ושותים כוס שנייה.

שיעור היין והכוס

קבעו חכמים שהכוס צריכה להכיל לכל הפחות 'רביעית הלוג' (פסחים קח:): לפי חישובים מעודכנים, שיעור זה הוא כ-75 מ"ל (פניני הלכה ברכות י, 11). ויש מחמירים שסוברים שהשיעור הוא 150 מ"ל (שיעור 'חזון איש'). והעיקר כדעה המקילה. וצריך לשתות לכל הפחות רוב 'רביעית' וכ'מלוא לוגמיו'. וכל השותה שיעור 'רביעית' - 75 מ"ל בודאי שתה כ'מלוא לוגמיו'. אמנם צריך לידע, שאין כוונת חכמים שכך הוא השיעור הראוי לכוס של מצווה, אלא אמרו חכמים שמי שיש לו בעיה להשיג יין, או שהיין גורם לו לכאבי ראש, יוכל להסתפק ביין בשיעור 75 מ"ל ושתה רוב כוס. אבל לכתחילה ישתה בכוס גדולה יותר, כפי שמקובל ולא בקמצנות, ועל ידי כך יזכה לומר את ההגדה בשמחה וחירות, ותוך כך גם ייצא ידי שיטת ה'חזון-איש' (עיין פניני הלכה טז, ח, שמשמע מהפוסקים שנטו להחמיר ביין של ארבע כוסות).

הקרבת קרבן פסח בזמן הזה

- א. עליה להר
- ב. טומאה הותרה בציבור
- ג. קביעת מקום המזבח
- ד. כהנים מיוחדים
- ה. למה קרבן פסח?

עליה להר

קידשה לעתיד לבוא

עניין ראשון שיש לעסוק בו, הוא השאלה האם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא? ההשלכות של שאלה זו הינם חשובות ביותר בנוגע לאפשרות של חידוש קורבן הפסח, והיחס שלנו להר הבית. נאמר בגמרא:

"..אי קסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.. אי קסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא..." (מכות יט.)

אם אכן קדושה ראשונה [=של תקופת המקדש] קדשה לעתיד לבוא, יוצא שעבודת הקרבנות חייבת להיעשות במקום המזבח בהר הבית. אולם, אם קדושה ראשונה קדשה רק לשעתה ולא לעתיד לבוא יוצא שמותר להקריב קרבנות אף לא במזבח (בבמות). נחלקו בעניין זה הרמב"ם והראב"ד: דעת הרמב"ם היא שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, וזה לשונו:

"ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא... לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה... וכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה, הוא מקודש היום..." (רמב"ם, הבה"ח פ"ו הט"ז)

לעומת הרמב"ם, הראב"ד סובר שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, וזה לשונו:

".. למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, לא חילק בין מקדש לירושלים לשאר א"י, ולא עוד אלא שאני אומר

שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבוא, לא אמר אלא לשאר א"י, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר, עולמי בכבוד י"י לעולם, כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. ולפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת" (שם)

מחלוקת זו בין הרמב"ם לראב"ד מבוססת על מחלוקת תנאים בין רבי יהושע לרבי אליעזר¹ בעניין מקום הקרבת הקרבנות בזמן הזה. רבי יהושע (וכמוהו פסק הרמב"ם) סובר שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ולכן יש להקריב כיום במקום המזבח בהר הבית כפי שכתוב במשנה:

"אין בין שילה לירושלים... קדושת שילה- יש אחריה היתר, וקדושת ירושלים-אין אחריה היתר" (מגילה פרק א' משנה י"א)

לעומתו סובר רבי אליעזר (ולאחריו הראב"ד) כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא ולכן בזמן שחרב הבית בטל איסור ההקרבה בבמות ושם כתוב:

"שמעתי שמקריבין בבית חונוי בזמן הזה" (שם י.)

וכן:

"המעלה בחוץ- ריש לקיש אומר פטור, מפני שלא קידשה לעתיד לבוא" (זבחים ק"ז:)

הרב קלישר, בספרו 'דרישת ציון' מוכיח כי בזמן הזה יש להקריב קרבנות במקום המזבח בהר הבית ולצאת ידי שיטת הרמב"ם והראב"ד יחד, זה לשונו:

"וכתב מרן ה'כסף משנה' [=ר' יוסף קארו, בפרושו ל'משנה תורה'] בתוך פלפולו עם הראב"ד זה לשונו: 'שמא בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב' ולדעת ראב"ד שפסק שם (הלכה י"ד) כמאן דאמר דלא קידשה לעתיד לבוא 'והנכנס עתה שם אין בו כרת', ודאי אין מניעה עתה להקריב שהרי אי אמרת לא קידשה לעתיד ממילא הבמות מותרות, ויכולים להקריב בכל מקום כדאמרין, (במגילה

¹ במגילה י.

י)... עלמא דשרי אפילו בחוץ מן התורה, כל שכן במזבח
[הבנוי במקומו]..."

(דרישת ציון, מאמר העבודה,
הוצאת מוסד הרב קוק, עמ'
90)

כלומר, הרב קלישר אומר, 'ממאי נפשך' אם קידשה לעתיד לבוא אז
אנחנו נקריב במקום המזבח, ואם קדשה לשעתה בלבד אזי מותר
להקריב בכל מקום וקל וחומר שבמקום המזבח. על כן, הקרבה
במקום במזבח יוצאת ידי חובת שתי השיטות.
הלכה למעשה אנחנו נוטים לחומרה, וכך פסק ה'משנה ברורה':

"בית המקדש. והנכנס עתה למקום מקדש חייב כרת,
שכולנו טמאי מתיים, וקדושה הראשונה קדשה לשעתה
וקדשה לעתיד לבוא..." (משנה ברורה, תקס"א ס"ק ה')

שילוח טמאים

לאחר שעסקנו בשאלה של קדושת הר הבית, נעבור לנושא של
טומאה וטהרה, בנושא הכניסה למחנות, וכיצד ניתן להיטהר מן
הטומאות. דבר ראשון צריך להבין שכאשר אנו עוסקים בענייני
טומאה וטהרה, צריך לדרג את סוגי הטומאה, וע"פ זה יש לשייך כל
טומאה להרחקתה מן הקדושה. ברמות הקדושה, והכניסה בטהרה,
אנו מדרגים ומחלקים לשלושה מחנות: מחנה שכינה, מחנה לוויה,
מחנה ישראל. את המקור לעניין ההבדל בין המחנות, ורמת
ההרחקה של טמאים מכל אחת מהם, אנו מוצאים בתורה, שנאמר:
"צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא
לנפש... אל מחוץ למחנה תשלחם ולא יטמאו את
מחניהם..." (במדבר ה', א'-ב'), ולכאורה ניתן לחשוב ששלושת
(מצורע, זב וטמא מת) צריכים לצאת בצורה שווה מחוץ לשלושת
המחנות (שכינה, לוויה וישראל), וכך כתבו חז"ל:

" ולא יטמאו את מחניהם, ריבה כאן שלש מחנות, יכול
כולן ישתלחו חוץ לשלש מחנות [במידה שווה]? [אלא]
אפשר שהן נחלקין, זה למקום זה, זה למקום זה, הא מה
הדבר החמור שבכולן, חוץ ל-ג' מחנות זה מצורע... הר
הבית מקודש מירושלים, שזבים חבות נכנסים בירושלים
ואין נכנסים בהר הבית. החיל מקודש מהר הבית, שנכרים
וטמאי מת נכנסין בהר הבית, ואין נכנסים בחיל..."
(ילקו"ש, פרשת נשא סימן תרצ"ח)

אנו רואים שיש הבדל בין הטומאות, וע"פ זה רמת ההרחקה של הטמאים מן המחנות. כאשר ממחנה שכינה רמת ההרחקה הינה הכי חמורה, ולאחריה מחנה לוי, ולבסוף מחנה ישראל. המחנות חולקו כך כאשר יצאנו ממצרים, וכך למעשה סודר המסע והחניה, כאשר המשכן נמצא במרכז, ולאחריו הכהנים והלויים הסובבים אותו, וסביבם שאר השבטים. לאחר שהגענו לארץ ונבנה המקדש, המחנות סודרו בצורה שלעירות מוקפות חומה יש תוקף של מחנה ישראל, וכך גם פסק הרמב"ם². לירושלים יש תוקף של מחנה ישראל, אך בניגוד לשאר הערי חומה יש לה קדושה נעלה יותר, קדושה זו מתבטאת באכילת קדשים קלים ומעשר שני לפני מחומתה, איסור הלנת מת בה ועוד³. להר הבית יש תוקף של מחנה ישראל, אך מחמירים בכל זאת בכניסתם של: זבים, חבות, נדות וילדות אל תוך מתחם ההר. למעלה מקדושה זו בהר הבית החל מהחיל זהו מחנה לוי, שאף גם הוא מתחלק לרמות של היתר כניסה. אל החיל אסורים בכניסה: גוים וטמא מת. אל עזרת הנשים [אשר מקודשת מן החיל] אסור בכניסה: טבול יום. לפני מעזרת הנשים, זהו עזרת ישראל, אשר אליו אסור בכניסה: מחוסר כיפורים. לפני מעזרת ישראל, זהו עזרת כהנים, אשר מותר לישראל להיכנס אליו ע"מ לעשות: סמיכה, שחיטה ותנופה. ולמקדש עצמו, היינו מן ההיכל ולפנים, יש תוקף של מחנה שכינה⁴.

בענייני טומאה וטהרה, עלינו לעסוק בסוגי הטומאה השונים, וכיצד יש להיטהר מכל אחד מהם. יש לנו את: טומאת מצורע, טומאת מת, טומאת מגע וטומאות היוצאות מן הגוף. בטומאות הגוף ישנם מספר סוגים: זב, זבה, נדה, ובעל קרי. לגבי טומאת זיבה ישנו חילוק בין איש לאשה. כאשר מדובר באיש, מדובר בכך שיוצא לו נחל הדומה לזרע ממקום הברית, ובמשך שבעה ימים מהפעם הראשונה שראה נחל זה, ראה אותו שלש פעמים, ואז הרי הוא זב, ונזקק לטבול במעיין ולהביא קרבן. לעומת זאת כאשר מדובר באשה, מדובר בדם היוצא מנקביה מעבר לזמן המחזור הרגיל, והיא נזקקת לראות דם היוצא באותם שבעה ימים שלוש פעמים. אך בניגוד לזב היא צריכה לראות את הדם במשך שלושה ימים רצופים, ודרך ההיטהרות שלה הוא במקוה ולא במעיין. המשותף לשניהם (זב, זבה) הוא ששניהם מורחקים משני מחנות (שכינה, ולוי) ומותרים במחנה ישראל. אומנם יש לציין

² ע"פ רמב"ם הבה"ח פ"ז הי"ג

³ שם הי"ד

⁴ שם הט"ו-הכ"ב

אחר כל זה, כי היום אין אנו חוששים לטומאת זב. וכך גם כתב הרב שלמה גורן בספרו על הר הבית, זה לשונו:

"אם משום שמא ראו זיבה ממש נגעו בה, כבר בררנו לעיל בהרחבה שאין עלינו שום חשש של זיבה מהתורה, משום שכדי להיות זב חייבין לעבור לפני הראיה ז' דרכים שבדקין את הזב, עד שלא נזקק לזיבה והן מעכבות את טומאת זיבה, ורובא דרובא מאיתנו לא ראו זיבה מימיהם. וגם מי שחושש שמא ראה מימיו זיבה, הרי לא עבר את שבעת דרכי הבדיקה של זב, ובודאי שלא עשה כן לפני שראה זיבה. לכן אין עליו חשש של זיבה דאורייתא, וממילא אין אצלנו חשש של מחוסר כיפורים של זב..." (ה'ר הבית', עמ' 256)

אך אם בכל זאת יש חשש לכך, ניתן להיטהר ע"י טבילה כהלכה, ומותרת הכניסה אל מתחם הר הבית, כיוון שמחוסר כיפורים מותר במחנה לויה. לגבי טומאת נדה ובעל קרי, הדינים ברורים: נזקקים להיטהר במקווה, ומותרים להיכנס לתחום הר הבית, אומנם יש להחמיר ולחכות ליום שלאחר הטבילה.

אך לעומת זאת טומאת מת הינה רמה אחרת לגמרי (ועוד נרחיב על כך), וכך נכתב בגמרא:

"וטמא מת מותר להיכנס למחנה לויה, ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו, שנאמר: 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' עמו במחיצתו..." (פסחים ס"ז).

כלומר טומאת מת הינה פחות חמורה מן הטומאה היוצאת מן הגוף לעניין הכניסה להר הבית. שכן באופן כללי טומאת מת הינה יותר חמורה מן הטומאות היוצאות מן הגוף, וזה מתבטא בדרך ההיטהרות ממנה ע"י אפר פרה אדומה, בניגוד לטומאות היוצאות מן הגוף שההיטהרות נעשית ע"י טבילה. בנוסף טומאת מת הינה אסורה על הכהנים (אלא כאשר מדובר בקרובים) בלאו שנאמר: "...לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כ"א, א'), בניגוד לשאר הטומאות שניתן לכהן להיטמא בהם. בימינו, הבעיה העיקרית היא טומאת מת, כיוון שאין בנמצא אפר פרה אדומה, ולכן לא ניתן להיטהר ממנה. נובע מדברים אלו שלטמא מת מותר להיכנס למחנה לויה (מתחם הר הבית, עד מקום המזבח), אך אסור לו להיות בשטח

המקדש. דהיינו, מותר באופן עקרוני להגיע היום עד מקומו של המזבח, כיוון שעד לשם היה מותר לישראל להיכנס בתקופת המקדש גם כאשר היו טמאי מתיים. אומנם אנו מחמירים היום בכניסה למחנה לוי, וע"כ היום אנו נכנסים רק אל תחום מחנה ישראל בהר הבית, הרחבה שלפני החיל בתקופת המקדש.

כניסה לצורך קירוב בניין
לאחר שעברנו על התנאים של כניסה אל המתחם של הר הבית, יש לעסוק בנושא בימינו של כניסה ועליה אל הר ה'. נאמר בתוספתא:

"הכל נכנסים בהיכל לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. מצוה בכהנים, אין כהנים- נכנסים לויים, אין לויים- נכנסים ישראלים. מצוה בטהורים, אין טהורים- נכנסים טמאים, מצוה בתמימים, אין תמימים- נכנסים בעלי מומין..." (כלים א' ט')

וכך פסק הרמב"ם. ההלכה המובאת כאן מקיפה וכוללת יותר מן ההלכה הידועה לעניין עבודת המקדש "טומאה הותרה-או דחווה-בציבור"(שעוד נרחיב על כך), שכן אף ישראלים ובעלי מומין אשר אסורים לעולם בעבודת הקורבנות הותרו כאן. כמו כן גם נראה ברור, שבכלל "לבנות ולתקן" יש גם פעולת הכנה לבנין, כגון מדידות לתוכנית הבית או הכשרת השטח וכיוצא בזה- הריהם כבנין עצמו. בנוסף, פעילות של כיבוש, צבאי או אזרחי-מדיני, וההכנות להם הרי הם בכלל "לבנות" או בכלל "להוציא את הטומאה". כללו של דבר: **כל פעולה שנעשית לצורך קירוב כל שהוא של הבנין, מותרת ומחויבת כמו גמר מלאכת הבנין**. מכאן ברור שלא החזר איסור כרת בכניסה לעזרה בזה"ז אלא בעניין שאין בכניסה (להר הבית) שום קירוב בניין, או מצד הנכנס- כגון שאינו מאמין בקדושת המקום או אינו מעוניין בבניין הבית כלל ועיקר(וכו'). וסיכומו של הרב יוסף אלביום בעניין העליה להר הבית כיום הוא, שוודאי שמותר לעלות לצורך קירוב הבניין, אך לא בכל מקום כעת, זה לשונו:

"ומכל מקום נראה כי בשלב זה אין להתיר בפועל אלא כניסה להר הבית שלא במקום העזרה, לשם כיבוש המקום והרגלת יהודים שם- שהיא עצמה פעולת בניין חזקה כמו שנאמר בקידושין: "במה ירשתם-בישיבה" (כ"ו).

ואף על פי שגבול העזרה אינו מבורר עדיין בהחלט, מכל מקום מוסכם על רוב דעת העוסקים בדבר שהוא מסביב לשטח המוגבה שבתוך הר הבית, ואשר בו הסלע המקובל כאבן השתייה "ללא ספק" כדברי הרדב"ז. וכן גם בספר "בחצרות בית ה'" לרבי זלמן קורן. וממילא יצא רוב שטח הר הבית מידי ספק עזרה. ועל כל פנים בודאי אין לעכב את הכניסה מחשש עזרה, אחר שהיה הכניסה לצורך בניין מתיר בעיקרו הכל כפי שכבר ראינו.

(מאמר 'חידוש עבודת הקורבנות בזמן הזה', תחומין ה')

מורא מקדש
ישנו צו לירא את המקדש שנאמר: "ומקדשי תיראו אני ה' (ויקרא י"ט, ל') וכן כתב על כך הרמב"ם, חה לשונו:

"מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר: 'ומקדשי תיראו'. ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו" (רמב"ם, הבה"ח פ"ז ה"א)

ועל מנת לחדד את יראתנו למקדש, כלומר לה' יתברך, נקבעו חוקים כיצד יש להיכנס אל המקומות המקודשים. וכך כתוב במשנה:

"לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח, שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקודשים. לא יכנס להר הבית במקלו, ובמנעלו, ובפונדתו (ארנקו), ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא (קיצור דרך), ורקיקה מקל וחומר (שאסור)" (ברכות פרק ט' משנה ה')

כלומר על מנת שנבין ונפנים את עניין היראה נקבעו חוקים כיצד להתנהל כאשר נכנסים אל תוך מתחם הר הבית. טומאה הותרה בציבור נשוב כעת לעיין בהרחבה בעניין הטומאה, ומה הדין של כניסה אל המתחם של המקדש, כאשר מדובר בצורך של עבודת הקרבנות. כפי שכבר בארנו, יש מצווה לשלח את הטמאים ממתחמי קדושה, ובכללם של הטמאים שמשלחים ישנם טומאות היוצאות מן הגוף: זיבה, נדה וטומאת קרי. בעניין טומאת זיבה כפי שכבר בארנו אין לנו לחוש בכך היום, ואילו טומאות נדה וקרי ניתן להיטהר מהם על ידי טבילה כהלכה במקווה. אך לעניין טומאת המתים, שאין לנו

כיום אפשרות להיטהר ממנה, בשל העדר אפר פרה אדומה, נעסוק
כעת בהרחבה.

אנו כבר רואים את החילוק הברור שיש בין הטומאות בכלל
לטומאת מת, וכתוב במפורש שמותר לטמאי מתים להיכנס אל תוך
מתחם הר הבית. לעניין הקרבת הקורבנות אשר צריך להקריבם
בתוך תחום העזרה, כבר נאמר בתוספתא:

"אימתי אמרו הפסח נאכל בטומאה, בזמן שבא מתחילתו
בטומאה... הצבור והכהנים טהורין וכלי שרת טמאין, עושין
אותו [את הפסח] בטומאה, אימתי פסח בא בטומאה בזמן
שרובו של ציבור טמאין..." (פסחים, פרק שישי א'-ב')

כלומר בצורה מפורשת נאמר שכאשר אנו עוסקין בקרבן ציבור
שזמנו קבוע, שנאמר: "...תעשו אותו **במועדו**..." (במדבר ט', ג'),
טומאה הותרה. ולא זו בלבד אלא כפי שנאמר בתוספתא, אפילו
כולם טהורין אך כלי השרת טמאין- מקיימים את הפסח בטומאה.
ועוד נאמר בגמרא:

"... דאמר ר' יצחק בר רב יוסף בטמאים הלך אחר רוב
העומדין בעזרה, כמאן כר' יוסי בר ר' יהודה שאמר משום
ר' אליעזר..." (פסחים צד:)
ורש"י שם:

"אם רובן טמאין אע"פ שבחוץ (לארץ) ישראל טהורין
הרבה, יעשה (הפסח) בטומאה, דדרך רחוקה היא לאותן
העומדין מבחוץ (לארץ), ואינן חשובין (=נחשבים) בעושי
פסח..."

כלומר יותר ממה שאמרנו עד כאן, בעצם יכול להיות מצב שרוב
ישראל טהורין, אך שריים בגלות, ואילו בארץ ישראל יש רוב טמאין,
ואע"פ כן עושין את הפסח בטומאה! (וכן נאמר בירושלמי, הוריות
פ"א הל"ב, ועיין פירוש ה'פני משה' שם). וכך גם כתב הרב צבי
הירש קלישר בספרו 'דרישת ציון', זה לשונו:

"מניעה השנית, שאנחנו טמאי מתים, כבר נפסקה ההלכה
שטומאה הותרה לקרבן ציבור ואף שפסק הרמב"ם כמאן
דאמר 'טומאה דחווה בציבור', וצריך לחפש [=להשתדל]
לעשותו בטהרה, מכל מקום אם כולם טמאי מתים יכולין

להקריב כל קרבנות ציבור כמו קרבן פסח, ותמיד בבקר וערב... אף שאין לו [=לנן] אפר פרה. תדע, שהרי למאן דאמר 'דחוייה היא בציבור' פליג רק "דמהדרין לאתווי טהורין מבית אב אחרינא" כדאמרין ב'יומא' (ו', ב'), אבל אי ליתנהו כלל- וודאי מודה דעבדין [=שעושים] בטומאה, חזק פשוט וברור..."

(דרישת ציון, מאמר העבודה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' 91-92)

וכן בהמשך דבריו מתייחס הרב קלישר לעניין הכניסה למתחם העזרה על מנת למצוא את מקום המזבח ולבנותו, ואומר שודאי שמותר כפי שכבר הזכרנו כי מותר להיכנס למתחם לצורך בניין (ע"פ תוספתא בכלים א' ט') וכך גם פסק הרמב"ם.

קביעת מקום המזבח
בניית הבית אינו מעכב הקרבת קורבנות
לאחר שעמדנו על עניין העלייה, וכניסה להר הבית, נכנס לעניין של מציאת מקומו של המזבח, על מנת להקריב קורבנות בפועל.
וראשית עלינו לדעת **שבניין הבית אינו מעכב** בעניין זה של עבודת הקורבנות, (כפי שרבים נוטים לחשוב) שכן ניתן להקריב קורבנות אף ללא בית, ודי במזבח בלבד. דבר זה של הקרבת הקורבנות ללא בית אף מצאנו בימי עזרא כאשר שבנו לציון, ובמשך שנה שלמה הקריבו קורבנות, לפני שבכלל החלו לייסד את בית המקדש, חזק לשון הכתוב שם:

"מיום אחד לחודש השביעי החלו להעלות עולות לה' **והיכל ה' לא יסד**" (עזרא ג', ו'). וכן פסק כך הרמב"ם, חזק לשונו:

" לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי. ואוכלין קדשי הקדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה. ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומה. שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא"
(רמב"ם, הבה"ח פ"ו הט"ו)

ועוד ידוע לנו כי גם לאחר החורבן בית שני עדיין היו אנשים שקיימו את קרבן הפסח, שכבר לא היה בית המקדש אלא מזבח בלבד, וכך כתוב בגמרא:

"...ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים,
 אמר כתיב: 'כל בן נכר לא יאכל בו' (שמות י"ב, מ"ג) 'כל
 ערל לא יאכל בו' (שמות י"ב, מ"ח), ואנא הא קאכילנא
 משופרי שופרי. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: מי קא ספו
 לך מאליה? אמר ליה: לא. [אמר לו ר' יהודה:] כי סלקת
 להתם אימא להו ספו לי מאליה. כי סליק, אמר ליה:
 מאליה ספו לי. אמרו ליה: אליה לגבוה סלקא. אמרו ליה:
 מאן אמר לך הכי? אמר ליה: רבי יהודה בן בתירא. אמרו
 [ביניהם] מאי האי דקמן? בדקו בתריה, ואשכחוהו
 דארמאה הוא, וקטלוהו. שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא,
 שלם לך ר' יהודה בן בתירא דאת בנציבין ומצודתך פרוסה
 בירושלים" (פסחים ג:)

ועל האגדתא הזו בגמרא מקשה המהרי"ץ חיות שלש קושיות על
 הסיפור:
 א. לשיטתו של המהרי"ץ חיות, ר' יהודה בן בתירא חיי לאחר
 החורבן, אז מדוע הקריבו קרבן פסח?
 ב. בנוסף יש לשאול, אם הקריבו קרבן פסח מדוע לא הגיע ר' יהודה
 בן בתירא?
 ג. מדוע הרגו את הנכרי, שכן נכרי שאכל מקרבן הפסח חייב מיתה
 בידי שמיים?

ותרצו של המהרי"ץ חיות הוא: שאכן הבית השני הוחרב, אך
 המזבח עדיין נותר, ועל כן ניתן להקריב קרבן פסח, וכן שאר
 קרבנות, כיוון שאין עבודת הקורבנות תלוי בבית, כפי שגם פסק
 הרמב"ם. והסיבה שר' יהודה בן בתירא לא הגיע להקריב קרבן
 פסח, נובע מכך שהיה אסור להקריב קורבנות לפי החוק הרומי,
 ומה שהיו עושים המקריבים, היו שוחטים ומקריבים בחיפזון
 ובורחים לפני שהרומאים יבחינו בהם. וכיוון שהיה ר' יהודה בן
 בתירא זקן, לא היה ביכולתו לברוח במידה והיו מבחינים בהם
 הרומאים, ועל כן היה פטור ללכת משום פיקוח נפש. ואילו הסיבה
 לכך שהמקריבים הרגו את הנכרי, אע"פ שהדין הוא מיתה בידי
 שמיים, נבע מתוך כך שחששו המקריבים שמא ילשין עליהם הנכרי
 לרומאים, ועל כן הרגוהו.

מציאת מקום המזבח
 נשאלה השאלה בימינו האם ניתן לקבוע, ולעמוד על מקום המזבח?
 ולאמיתו של דבר צריך באמת לעמוד על זיהוי בית קדשי הקדשים,
 וע"פ זה למצוא את מקום המזבח. ועוד גם כאשר נמצא את בית

קדשי הקודשים, ישנה מחלוקת של גודל המידה של אמה שנצרכת לחישוב פתח ההיכל ומקום המזבח. ואף לאחר מכן, ישנה מחלוקת לגבי מיקומו של המזבח ביחס לפתח ההיכל, וכך נאמר בגמרא:

"דתניא רבי יהודה אומר ממזבח ממוצע ועומד באמצע העזרה, ושלושים ושתיים אמות היו לו [למזבח], עשר אמות כנגד פתחו של היכל, אחת עשרה אמה מיכן וחת עשרה אמה מיכן, נמצא מזבח מכוון כנגד היכל... דתניא רבי יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר: 'ונתת את הכיור בין אוהל מועד' (שמות מ', ז') וגומר 'ואת מזבח העולה' (שמות מ', כ"ט), מזבח בפתח אוהל מועד ולא כיור בפתח אוהל מועד, היכן היה נותנו?... משום דקסבר כוליה מזבח בצפון, כי נמי מוקמת לה מכותל היכל ולצפון ה"ל בין אולם ולמזבח, ונוקמה מכותל אולם ולצפון, בבין אולם ולמזבח, אמר קרא 'צפונה' שיהא צפון פנוי מכלים. מאן תנא דפליג עליה דר' יוסי הגלילי, ר"א בן יעקב היא, דתניא ר"א בן יעקב אומר: 'צפונה' שיהא צפון פנוי מכלום, ואפילו מן המזבח..." (זבחים נח:-נט).

יוצא מן הגמרא שיש לנו שלש דעות בנוגע למיקומו של המזבח:

- א. רבי יהודה שסובר שהמזבח נמצא מול פתח ההיכל במרכז.
- ב. רבי יוסי הגלילי שסובר שהמזבח נמצא צפונית לפתח ההיכל.
- ג. ר"א בן יעקב שסובר שהמזבח נמצא דרומית לפתח ההיכל.

בנוסף לשאלת המחלוקת על מיקומו של המזבח ביחס לפתח ההיכל, יש הסוברים שעל מנת לקבוע את מקום המזבח אנו זקוקים לנביאים [יתכן שצורך זה קשור לעניין המחלוקת שאנו זקוקים ליישב], ויש אסמכתא לדבריהם, שכן בימי עזרא היו נביאים שעלו יחד עם השבים לציון, וקבעו את מקום המזבח. וכדברי הרמב"ם:

"ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה. אחד העיד להן על מקום המזבח. ואחד העיד על מדותיו. ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח אע"פ שאין שם בית" (רמב"ם, הבה"ח פ"ב ה"ד)

וכן שאל על כך הרב רבי עקיבא איגר⁵: "איך נודע מקום המזבח, אשר הוצרכו נביאים לזה בבית שני, גם שקשה לסמוך על ארבע אצבעות שלנו אם בינונית או מצומצמת." וענה לו הרב צבי הירש קלישר על כך, שבשונה מן המקדש הראשון אשר נאמר בו "ערו עד היסוד בה" (תהילים קל"ז, ז), ועל כן הוצרכו לנביאים כיוון שלא היו שם שרידים, במקדש שני כן נשארו שרידים וניתן לחשב את מקום המזבח⁶. זה לשונו:

" הרי ראינו ראייה ברורה שנשארה כותל מערבי בגזירה מן השמיים עד היום הזה, ומעתה נוכל לחשוב מקום המזבח כאשר נעשה חשבון צדק הדק היטב על פי מסכת מידות וכל המקומות בש"ס וברמב"ם, מידת ההיכל ואולם ועזרות ותאים, ויומדד הכל לצפונה ולדרומה, מכותל מערבי נוכל להבחין מקום המזבח ל"ב אמה וכל המידות מבוארים היטב בש"ס וברמב"ם... ומה שנסתפק רבנו על מידות האצבעות, הלא קיימא לן דאורך ורוחב אינו מעכב דיעבד, כמו שכתב הרמב"ם, ואם כן, אם עושין מצומצמות יוצאין ידי דיעבד וודאי, וידי ספק לכתחילה. וגם הגובה אינו מעכב, כדאיתא בש"ס וברמב"ם" (דרישת ציון, מאמר העבודה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' 92)

ועולה מתוך הדברים הוא שאכן ניתן למצוא את מקום המזבח כיום, או לפחות למצוא שטח מתוכו שלכולי עלמא ניתן להקריב שם. כהנים מיוחדים הדבר הנוסף שעלינו לעסוק בו, הוא עניין הכהנים המיוחדים. כאמור יש לנו כיום כהנים מעטים אשר ייחוסם עולה עד לכהן וודאי, ובאשר לשאר אשר הם בחזקת כהנים, ויש לשאול האם הם ראויים לעשות את עבודת הקרבנות?

כתב יחוס וחזקה בספר עזרא, במהלך תיאור שיקומה של עבודת הכהנים במקדש, מופיעים הפסוקים הבאים:

⁵ מופיע בספר 'דרישת ציון', מאמר העבודה
⁶ ועוד מזכיר בעניין זה הרב יוסף אלבוים במאמרו בתחומין (כרך ה) על חידוש העבודה בימינו, כי מלבד המידות שניתן לנו לחשב אותן, ולהגיע לאזור מוסכם, ניתן גם לערוך חפירות ארכיאולוגיות שבעזרתם נוכל לדעת את המקום בדיוק ע"פ הממצאים שימצאו.

ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזלי אשר לקח
מבנות ברזלי הגלעדי אשה ויקרא על שמם: אלה בקשו
כתבם המתחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהנה: ויאמר
התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמד
כהן לאורים ולתמים:

(עזרא ב', ס"א-ס"ג)

מפסוקים אלו משמע לכאורה, שכל כהן זקוק לכתב (=תעודה)
המעיד על יחוסו, ואלמלא כן לא יחשב לכהן לעניין אכילת קרבנות
המותרים לכוהנים בלבד. מאידך, כהני ימינו, שברשותם, ולפחות
ברשות רובם לא מצוי כתב שכזה, האם די בהיותם מוחזקים
ככוהנים (להלן: כהני חזקה) בכדי להתירם בעבודת המקדש, או
שישנו צורך בכתב יחוס ממשי לאור הנאמר בספר עזרא?
בגמרא בכתובות (כד- כה.) מצוי דיון בשאלה האם ניתן לראות
בכהן הנושא כפיו בברכת כהנים כהן ודאי ומיוחס:

איבעיא להו: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין?...רב
חסדא ורבי אבינא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין.
אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: מהו להעלות מנשיאות
כפים ליוחסין? אמר ליה: פלוגתא דרב חסדא ורבי אבינא.
הלכתא מאי? אמר ליה: אנא מתניתא ידענא; דתניא: ר'
יוסי אומר: גדולה חזקה (רש"י: שאין [אפילו] בית דין
יכולין להוציא דבר מחזקתו), שנאמר: ומבני הכהנים
...אלה בקשו כתבם המתחשים ולא נמצאו ויגאלו (רש"י:
=נפסלו) מן הכהנה: ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו
מקדש הקדשים עד עמד כהן לאורים ולתמים: אמר להם:
הרי אתם בחזקתכם, במה הייתם אוכלים בגולה? בקדשי
הגבול, אף כאן בקדשי הגבול. - ואי סלקא דעתך מעלין
מנשיאות כפים ליוחסין, הני (=אותם כהנים פסולים) כיון
דפרסי ידיהו אתי לאסוקינהו (= כיוון שנושאים כפיהם
יבואו להעלותם ליוחסין ולעבודה במקדש)! שאני הכא,
דריע חזקיהו.

רש"י מפרש את המשפט האחרון, באופן שלמרות שעקרונית
"מעלים מנשיאות כפיים ליוחסין", אין לחשוש שאותם כהנים
פסולים שבימי נחמיה הממשיכים לשאת כפיהם יועלו ליוחסין,
מכיוון שאינם אוכלים בקדשים, ודבר זה ניכר ומביא להרעת חזקתם
בעיני הרואים ולא יחשיבו אותם כמיוחסים. בעלי ה"תוספות"
מקשים על פירוש רש"י, שאם מעלים מנשיאת כפיים ליוחסין, יבואו

להעלות כהנים פסולים אלו גם לאכילת קדשים, וממילא אי אכילתם בקדשים לא תרע עוד את חזקתם. כתשובה אלטרנטיבית הם מביאים את פירוש רבינו תם שהרעת חזקתם של הכהנים היא בשל ייחוסם לברזילי הגלעדי שלא היה כהן, או בשל איבוד כתב ייחוסם.

על פי כל הפירושים, הגמרא אינה דוחה את האפשרות לראות בכהן הנושא כפיו כהן ודאי שראוי לכל עניין הדורש כהן מיוחס דווקא, ומציבה את פסול הכהנים בנחמיה כמקרה יוצא דופן. לגמרא זו חשיבות לשאלתנו, מפני שאם אמנם דרוש דווקא כהן מיוחס ודאי לעבודת המקדש, ולא ניתן להסתפק ב"כהני חזקה", אולי ניתן לראות גם בכהני זמננו הנושאים כפיהם, מיוחסים מן הסתם לכל עניין, אף מבלי כתב יחוס.

אמנם הרמב"ם פוסק (איסורי ביאה כ', ד') שאין מעלים מנשיאת כפיים ליוחסין, שבשל אי ההכרעה בגמרא הוא מחמיר, וגם ה"טור" ו"הבית יוסף" פוסקים (באבן העזר סימן ג') שרק לענייני כהונת הזמן הזה - דהיינו לברכת כהנים וקריאה בתורה ראשון וכד' - מעלים מנשיאת כפיים ע"י עדות על כך, ואילו ליוחסין אין "מעלים". אך יש להפריד את עניין העדות על נשיאת כפיים, משאלת חזקת הכהונה.

דעת מהרי"ט

המהרי"ט⁷ נשאל בעניין אדם שהוחזק ככהן 15 שנה ולאחר מכן התחתן עם גרושה וטוען שאינו כהן, ושרק מפני הכבוד טען לכהונה. מהרי"ט עונה שאינו נאמן לטעון שאינו כהן, בין השאר כי הוחזק הדבר למעלה משלושים יום על כך, ומקובלנו ש"סוקלים ושורפים על החזקות", כדוגמת אדם שהיכה את אביו ואמו, שדי בחזקה שהם אביו ואמו אפילו להמית אותו בשל כך. בנוסף, "לא חציף איניש לעלות על הדוכן בפרהסיא פן מחר תגלה רעתו בקהל", ואם עלה - מסתמא הוא כהן.

על כל פנים, מהרי"ט רואה בחזקת הכהונה כוח מספיק על מנת להחשיב כהני זמננו ככהנים לכל עניין:

...מכל מקום שמעינן דגדולה חזקה אפילו **להקל** באיסור

תרומה אפילו למאן דאמר שהיא של תורה ובעוון מיתה

⁷ שו"ת מהרי"ט חלק א סימן קמט. רבי יוסף טראני, המהרי"ט (1568 - 1639), בנו של ר' משה מטראני, המבי"ט. ראש ישיבה בצפת. יצא בשליחות הישוב לקושטא, והיה לראש ישיבה ואחר כך לרב הראשי של תורכיה. כתב פירושים לגמרא, דרשות ובעיקר תשובות.

כל שכן דמהני (=מועילה, גורמת) שלא ישא פסולה ומפקינן לה מיניה (=ומוציאים אותה ממנו).
המהרי"ט תמה גם על הרמב"ם שסבר שאלוהו ייחס מחדש את שבת לוי:

ויש לי תימא על מה שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות מלכים "ושבטו של לוי מטהר תחילה" ... (צ"ל: ואינו כן) אבל משפחה שהיא בחזקת כשרות אין נזקקין לפוסלם דמשפחה שנטמעה נטמעה **אף בכהונה**, והיינו דכתיב "מגישי מנחה בצדקה". ומיהו מלשון הרמב"ם ז"ל משמע דמוקי (=מעמיד, מסביר) "משפחה שנטמעה נטמעה" בישראל, וקרא ד"ושב מצרף" (ממנו לומדים שאלוהו ייחס מחדש את ישראל) - בכהנים, ואין זה במשמע השמועה (אלא אפילו הכהנים אינם צריכים להתייחס, וסומכים על חזקתם).

מכל מקום למדנו שכל שהוחזקו אבותיו במשפחת כהנים הרי הוא בחזקת כהן, ועל זה אמרו "גדולה חזקה" והרי הם בחזקה זו עד עמוד הכהן לאורים ותומים... במעשרות תבואה הגדלה בקרקע ישראל מחוייב ליתן לכהן ולא מצי מדחי ליה בדין על הספיקות וכן בבכור אדם ובכור בהמה חייב ליתן לכהן ולא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה כדאמרינן בכל ספיקי בכורות אין כאן לכהן כלום **ומדסמכינן נמי אחזקה לנשיאות כפים וברוכי נמי מברכי בחזקתייהו קיימי**.

כהני חזקה, אם כן, הינם ככהנים לכל עניין לדידו. ובהקשר למאמר הגמרא בכתובות שָׁזַר (=שאינו כהן) הנושא כפיו עובר ב'עשה', כתב:

וכתבו התוספות (במסכת שבת): "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה" עד כאן. והוקשה לי, דטובא איכא למיחש (=הרבה יש לחשוש) מעלייתו לדוכן! דתנן: "אין בודקים מן הדוכן ולמעלה", ויבוא להכניס בניו לשמש על גבי המזבח, דאיכא כרת וגם מיתת בית דין שעובד עבודה בשבת... הילכך ראיה גדולה היא מנשיאות כפים בזמן הזה שמברך...

מהרי"ט, בניגוד לרמב"ם⁸, לטור ולב"י, פסק שמעלים אפילו מנשיאת כפיים ליוחסין על פי הבנתו את דברי המשנה "אין בודקין מן הדוכן ולמעלה". מבין דברי מהרי"ט מובן ש**כוהני זמננו הנושאים כפיהם כשרים גם ליוחסין**, מלבד כשרותם לעבודת המקדש על פי חזקתם.

דעת הרב קלישר

גם הרב צבי הירש קלישר, שבספרו "דרישת ציון", התייחס לשאלת יחוס הכהנים⁹, סבר שאין הוא מעכב. זאת, בהסתמך על המשנה בעדויות¹⁰ שגם המהרי"ט הביא בטיעונו: "...הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר... אלא לקרב את המרוחקים בזרוע ולרחק את המקורבים בזרוע". אין טעם לשימוש במושג "הלכה למשה מסיני" בעניין שאינו הלכתי ("הלכתא למשיחא?!"), אלא אם נפרשה שהיא באה ללמד שאין לנו להמתין לאליהו בבירור כשרות הכהנים על מנת לחדש את עבודת הקרבנות¹¹, שאף אליהו לא ידחה מהכהונה משפחה שנטמעה בה¹².

הרב קלישר, בהתייחס לגמרא בכתובות ולנאמר בספר נחמיה, סבר שתביעת הייחוס בימי נחמיה באה רק מכיוון שלרוב הכהנים היה מצוי כתב יחוסם, ו"אין סומכים על הרוב במקום שניתן לבררו",

⁸ שכתב בהלכות איסורי ביאה כד: ואין מעלין ליוחסין, לא מנשיאת כפיים, ולא מקריאה בתורה ראשון, ולא מחילוק תרומה בבית הגרנות, ולא על פי עד אחד".

⁹ מאמר שלישי, חלק א': מאמר העבודה. ד' (עמ' 92 ואילך בהוצאת מוסד הרב קוק).

¹⁰ עדויות, פרק ח' משנה ז'

¹¹ זוהי גם אחת מהוכחותיו של הרב קלישר לטענתו שהקרבת הקרבנות תקדם לחזרת הנבואה ולגאולה השלימה.

¹² אמנם אין זו ממש ראייה, אלא כעין מציאת אסמכתא בדברי תנאים, שהרי ניתן לפרש משנה זו בהתייחס דווקא לישראלים שאין חוששים לתערובתם עם ממזרים ופסולי חיתון אחרים, אך לעניין כהונה החמירו יותר, ואף אליהו ייחס אותם וינפה מהם את שאינם כהנים, כפי שסבר כנראה הרמב"ם שהביא המהרי"ט. גם הרב יעקב אטלינגר, אב"ד של אלטונה, הקשה (בשו"ת "בניין ציון" סימן א' על הרב קלישר. ומובא ב"דרישת ציון" בהוצאת מוסד הרב קוק כנספח עמ' 277) שניתן להבין "הלכה למשה מסיני" זו, כמתייחסת לישראל, ולא לייחוס הכהנים.

דהיינו אין סומכים שמי שקרוי כהן הוא אכן כזה, במקום שניתן לוודא זאת ע"י עדות או תעודה. בהסתמך על רש"י שכתב שהורעה חזקתם "לפי שהתחתנו כהנים בגולה בגויי הארץ וילדו מהם בנים, ככתוב בספר עזרא", טען הרב קלישר שלהבדיל מבני ברזילי, הכהנים שבימינו כבר נבדקו על ידי בית הדין הגדול של זמן הבית השני, ואין ריעותא (=הרעה, ריעוע, ספק) בחזקת כהונתם.

הרב קלישר, כתב, כאמור, שמקורו של הרמב"ם לצורך בייחוס עד כהן שעבד בפועל על המזבח, הוא המשנה בקידושין, והביא גם את דברי רבנו תם ב"תוספות" שם, שדי בבדיקה זו על מנת להכשיר בניו של אותו כהן לעבודה במקדש, וכהן יכול אף להכשיר עצמו לעבודה על ידי בדיקה כזו. מכאן הסיק הרב קלישר, שאף הרמב"ם, שלא כפי שמוכן בקריאה ראשונית (וכפי שפרשנו לעיל) לא יצר חומרא חדשה שלא נזכרה במשנה ובתלמוד, אלא, בדומה לרבנו תם, מצריך בדיקה עד מציאת כהן ששימש על גבי המזבח **רק ללא בדיקת ארבע אימהות**.

הרב קלישר סבור, שגם הרמב"ם הסכים להנחה המקובלת, שעל פי התורה בכל עניין הלכתי ההכרעה נעשית על פי הרוב או החזקה, ואם אדם פלוני מוחזק ככהן, לא נחשוד בו שהוא אינו כזה בלא ראייה ממשית. הדרישה לייחוס ודאי בעדות או בתעודות הוא **החמרה ותוספת מדברי חכמים בלבד: "מעלה עשו ביוחסין"**¹³. במקום שלא ניתן למצוא מיוחסים, כותב הרב קלישר, ודאי שגם הרמב"ם יסכים שלא ניתן לעקור את עבודת המקדש שחיובה מהתורה על ידי תקנה מדברי חכמים. אמנם יש בידי חכמים לעקור עשה מהתורה בשל גזירה, כביטול תקיעה בשופר בר"ה שחל להיות בשבת, אך אין יכולת לעקור מצווה מהתורה באופן קבוע בשל גזירה. שלישית, הביא הרב קלישר את דברי הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות למשנה זו:

וכל זה במשפחה שקרא עליה ערער, והוא שיאמרו: במשפחה פלונית יש בה פסלנות, אבל משפחה שאין בה חשד אין צריך לבדוק, לפי שהעיקר אצלנו: כל המשפחות בחזקת כשרות עומדות.

הרב קלישר מוכיח זאת גם מדברי הרמב"ם בפרק יט מהלכות איסורי ביאה (הלכה יח והלאה) שם, לעניין בדיקת כשרות אשה לצורך נישואים, מצריך הרמב"ם עפ"י המשנה דלעיל, בדיקת ארבע

¹³ כתובות יג.

או חמש אימהות, אך רק במקרה שיצא ערעור על כשרותה של משפחה זו, ואילו משפחה המוחזקת ככשרה אינה צריכה בדיקה¹⁴. הרי, כתב הרב קלישר, מקובל בהלכה שיוחסין בכהונה, דהיינו היתרי חיתון, חמורים מהיתר תרומה לכהן, ואיך בפרק כ' כתב הרמב"ם שיש צורך דווקא בייחוס לכהן ששירת על גבי המזבח? אלא ודאי, מסכם הרב קלישר, שאין צורך בכהנים מיוחסים דווקא, לעבודת המקדש, ודברי הרמב"ם בפרק כ' נאמרו רק כשישנו ערעור על משפחה זו, או בזמן הבית, בו היה ערעור על כל הכהנים שנשאו נשים נכריות - כאמור בספר עזרא, ולכן הוצרכו לייחוס ודאי.

אכן, הרב קלישר הסתמך על כך שהרמב"ם בפרק יט התייחס לעניין יחוס כהן לנישואים כמו יחוסו לעבודת המקדש, אך הרמב"ם אינו מזכיר זאת, ונראה שדבריו מכוונים דווקא לשאלת החיתון, וממילא אין לפרק יט קשר לשאלת הצורך ביוחסין לעבודת המקדש. מאוד מסתבר שהרמב"ם החמיר יותר לגבי כשרות כהנים לעניין תרומה ועבודה, ובעניינים דרש עדות יוחסין של ממש גם ללא ערעור, ויתכן שכך מתפרשים גם דבריו בפירוש המשניות¹⁵.

הרב אליהו גוטמכר, אב בית הדין של קהילת גריידיץ בפרוסיה ובעל ספר השו"ת "אדרת אליהו", התכתב ודן רבות עם הרב קלישר בשאלת חידוש עבודת המקדש¹⁶. השניים פעלו במשותף למען ישוב הארץ ולמען חידוש עבודת הקרבנות גם יחד. בעניין חזקת הכהנים הסכים הרב גוטמכר, שניתן לסמוך על חזקה זו בהעדר יחוס, אך לטענתו הרמב"ם חולק על כך, וסובר שאף ללא "ריעותא" בחזקה,

¹⁴ הלכה יח: **משפחה שקרא עליה ערער** והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר או חלל או שיש בהן עבדות הרי זה ספק, ואם משפחת כהנים היא לא ישא ממנה אשה עד שיבדוק עליה ארבע אימהות שהן שמנה: אמה, ואם אמה, ואם אבי אמה, ואם אם אבי אמה וכן הוא בודק על אם אביה, ואם אם אביה, ואם אבי אביה, ואם אם אבי אביה.

הלכה יט: ואם היתה משפחה זו שקרא עליה ערער לויים או ישראלים, מוסיף לבדוק להם זוג אחד, ונמצא בודק עשר אימהות, שהעירוב בלויים וישראלים יתר מן הכהנים.

¹⁵ כך מסביר הרב טוקצינסקי. הרב גורן, לעומתו, כותב שפרק יט דן בהלכה שהייתה בזמן שהכוהנים היו בדוקים, אז אין צריך בדיקה אלא כשיש ערעור, ואילו פרק כ' עוסק בזמן הזה.

¹⁶ סיכום התכתבות זו מופיע ב"דרישת ציון" ב"תוספת למאמר קדישין", עמ' 131 ואילך בהוצאת מוסד הרב קוק.

דהיינו חשש ספציפי לפגם בייחוס, יש לייחס כל כהן. רש"י ורבנו תם, על כל פנים, סברו שכהן שלא יצא עירעור על כהונתו אינו צריך יחוס. כך גם הר"ף והרא"ש, שהשמיטו את המשנה בקידושין מההלכה (כהבנת ב"). הרב גוטמכר הסיק שאף ה"בית יוסף" פוסק כדעת הרבים, שלא כרמב"ם (ה"בית יוסף" עצמו אינו חד משמעי, ויתכן להבין ממנו שאף הרמב"ם סובר כך), ומוסיף שיתכן שגם הרמב"ם לא הצריך יחוס מהתורה, אלא כחומרת חכמים במקום שימצאו ודאי כהנים מיוחסים - "אין דוחים מצווה רבה בשביל חששא" כתב.

הרב קלישר ענה שלדעתו גם הרמב"ם מודה בכך, שהרי יוחסין חמורים מתרומה, ואם בהם הצריך בדיקה רק כשיש "ריעותא" - כדבריו בפרק יט - כל שכן בתרומה¹⁷ (אכן הוכחה זו בעייתית, והתייחסתי לכך לעיל).

הרב אלביום: אין לוותר על היחוס, אין למנוע חידוש העבודה הרב יוסף אלביום, מראשי העוסקים בחיזוק הקשר היהודי להר הבית ולמקדש בימינו, מביא במאמרו ב"תחומין" ה' "חידוש העבודה בזמן הזה", מספר טיעונים עקרוניים שאינם מתייחסים ספציפית לשאלת היחוס, אולם יש להם השלכה לגביה:

אין לך מצווה מהמצוות שיהא קיומה מנוע לגמרי, או אפשרי רק ע"י דבר שחוץ לטבע האנושי או תלוי בביאת המשיח או בנבואת נביא¹⁸. ("צ"ל: אמנם) יש סדר למצוות, ופעמים שאין אפשרות למצווה אלא ע"י שתקדים לה מצווה אחרת או מעשה פלוני, אולם עיכוב שאינו מאפשר שום התחלה - זה דבר הנסתר מעצם המושג 'מצווה'.

ובהמשך הוא כותב:

¹⁷ והוסיף: יתכן שר' מאיר, שהגמרא כתבה שהמשנה בקידושין המצריכה בדיקה היא כדעתו בלבד, הולך לשיטתו בכל התורה ש"חיישינן למיעוטא" (=חוששים אף למיעוט, ולא מסתפקים בכך שרוב הכהנים חזקתם שהם כהני אמת) ולכן מצריך בדיקה, אך הלכה כחכמים שלא חששו למיעוט.

¹⁸ לסיועו מביא הרב אלביום את דברי ה"ספרי": "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" - יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" - דרוש ומצא, ואחר כך יאמר לך נביא. ומוסיף הרב אלביום - ואין צריך לומר אחר שכבר נתנבאו נביאים והורו לנו את המקום.

"לא יתכן כלל שקיום מצווה יהא מנוע מכלל ישראל לגמרי מחמת פרטי המצווה שכביכול אינם ניתנים לביצוע... אם הציבור כולו נפטר לזמן בלתי מוגבל נמצא שפקעה חובת המצווה לגמרי... בעל כורחך עליך לומר אחת מן השתיים: או שאפשרות הביצוע קיימת, או שפרט פלוני אינו מעכב"¹⁹.

וגם:

כל ספק בהלכה אין בכוחו למנוע קיום מצווה, כי לעולם הוא נתון להכרעה עפ"י דרכי ההלכה שביד חכמים... ובמקום **ובזמן שאין בית דין שנזקק להכריע בהלכה, רשות וחובה על כל אדם לפעול כבית דין.**

במאמר המשך למאמר זה, בתחומין י', שכותרתו "הצורך בייחוס כהונה לחידוש העבודה", מביא הרב אלבוים את שתי האפשרויות שהביא גם הרב קלישר ליישב את דרישת כתב היחוס בנחמיה - הרעת החזקה נוגעת רק לכהנים אלו ספציפית (כהסבר רש"י או תוספות בכתובות), ללא השלכה לימינו, או שאין זה רלוונטי לימינו, כשאין מיוחסים כלל.

בתגובה ל"עבודה תמה", "שאלת דוד" ו"בית אפרים", שכתבו שחזקת הכהונה היא חזקה שאין עימה טענה, שגם לאבותיהם של כהנים אלו אין עדות על יחוסם, ונאמנים רק לגבי עצמם ובתורת ספק (דהיינו שלא להקל להם בחומרות הכהונה), כתב הרב אלבוים שחזקה זו, ככל חזקה, מתבססת על כך ש"מילתא עבידא לאגלויי" (=דבר עתיד להתגלות), ומי שנהג עצמו ככהן לאיסור טומאה, ברכת כהנים וקריאה בתורה ולא היה עירעור על כך - מסתמא הוא כהן, "ומסתמא נמשך קשר זה מדור לדור עד לימי המקדש ועד למשפחת אהרון שהוחזקה ונקבעה בישראל לכהונה". ורק כשעוד בטרם הוחזק הועלה הספק בכהונתו, או כשמוחזק לישראל - חוששים לכך. כך גם נאמן לעניין פדיון הבן (עפ"י "חזון איש" אהע"ז סי' ג'), ונראה שכל גרושה תלקה על ידו (אם ינשא לה, שאסורה לכהנים).

ובעיקר היחס לחזקתם כתב:

ואם באת לבטל חזקת כהונה, אין לדבר סוף, וגם חזקת ישראל מעורערת ולא מצאת ידיך ורגליך בשום עניין בתורה.

¹⁹ אמנם במשך הגלות לא עלתה האפשרות הטכנית להקריב ולהקים מקדש, אך הציבור לא נפטר ממצוה זו.

גם הריב"ש הסכים שכהני זמננו הם כהנים גמורים, טוען הרב אלבוים, ושלא כמהרשד"ם או רעק"א שהבינוהו בצורה שונה, וכך מבין גם את דעת מהרי"ט²⁰.
גם הרמב"ם, טוען הרב אלבוים, לא כתב שכהני זמננו אינם אוכלים בתרומה דאורייתא אלא:

ללמד על המתחייב מדין הייחוס... ועניין זה מתקיים היום, כאשר אנו מכריזים שלא יאכל סתם כהן מן השוק - וכל כהני זמננו הם במצב זה, כל שלא עמד עניין העבודה על הפרק ונקראו אליה המיוחסים מכל תפוצות ישראל... ואין לנו אלא הלכה זו לשמור על "מתח" הייחוס, שכן (צ"ל: ממילא) למעשה אין לנו תרומה דאורייתא בזמן הזה²¹.

ובהמשך כותב על הרמב"ם:

ברור... (ש)לא עמד לנגד עיניו מצב שבו עבודת המקדש מעוכבת וממתנת לכהן מיוחס שאינו בנמצא... ולא בא אלא להשמיענו עיקר דין היחס.

וראיה לכך הוא מצטט את הרמב"ם (הלכות ערכין ח', י"א²²), לפיו המחרים חפץ או ממון נותנו לכהן. זאת למרות שיש בכך הפקעת איסור תורה אם "כהן" זה אינו כהן אמיתי. להבנת הרב אלבוים אף המהרש"ל הודה בכך.

²⁰ וכן חקרי לב אהע"ז א', ושו"ת הרא"ם נט: כהן זמננו בחלוצה יורג ואל יעבור.

²¹ דבר זה נתון במחלוקת בהלכה. לדעת הרמב"ם (הלכות תרומות א', כ"ו) "התרומה בזמן הזה... אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר (לגבי הפרשת חלה מהעיסה) "כי תבואו" - ביאת כולכם. על כך כתב הראב"ד: "לא כיוון להלכה יפה, דהא קיימא לן (=מקובל שהלכה) כרבי יוחנן דאמר ביבמות תרומה בזמן הזה דאורייתא (=מהתורה)", ולדעתו רק הפרשת חלה חיובה בזמן הזה מדברי חכמים. ה"שולחן ערוך" (יו"ד של"א, ב) פוסק כרמב"ם, ואילו הרמ"א מביא ש"ש חולקין (ה"טור" בשם ר"י) וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אך לא נהגו כן".

²² "מי שהחרים בזמן הזה מטלטלין סתם, הרי אלו נותנן לכהנים הנמצאים באותו מקום".

הרב אלבויים מעלה השערה שמקור הצורך, על פי הרמב"ם, בעדות גמורה לתרומה ועבודה, נובע מהשלכותיה לגבי הוצאת ממון ושינוי מעמד בדבר שבערווה, שבהם מקפידים על עדות ממשית (ולכן אין סומכים על רוב וחזקה בענייני ממון, למרות שבדיני נפשות מסתמכים עליהם). אך גם בדיני ממונות ועריות, כותב הרב אלבויים, הכלל הינו שכשאין חזקה נגדית הסותרת חזקת הכהונה (כגון אדם המעיד על עצמו ככהן, אך הסביבה מכירה אותו כ'ישראל') - אין עוררים על חזקה זו.²³

ישנו היתר לכהני זמננו גם מצד דין רוב, שהרי כאמור, אפילו מהרש"ל לא כתב אלא ש"קרוב למחצה נתבלבלו" - ולא כולם. אכן בעל "עבודה תמה" כתב שאין לכהנים דין רוב, מפני שהם מיעוט בישראל, אך הרב אלבויים דוחה זאת וכותב שמצרפים רק את הנכנסים בכלל הספק - והם רק הכהנים.

"עבודה תמה" כתב גם שזר המצוי בתוך הכהנים נחשב כ"קבוע"²⁴ ו"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", וגם על כך השיב הרב אלבויים, שזהו קבוע שאינו ניכר ואינו אסור מהתורה²⁵, וכן מדובר ב"רובא דליתא קמן" (רוב שאינו לפנינו²⁶), וב"כגון דא אמרין מרובא פריש"

²³ הרב אלבויים מוכיח זאת מדברי הרמב"ם הלכות מלכים פרק יב, שהמלך המשיח יברר ברוח קדשו את המיוחסים, והרי אם בהלכה עסקינן - אין רוח הקודש נחשבת כעדות. ומכאן שאין העדים בדוקא.

²⁴ "קבוע" הוא מצב הלכתי שבו אין מכריעים על פי רוב ההיתר או האיסור, אלא רואים כאילו האיסור וההיתר המעורבים הם "מחצה על מחצה". בענייננו משמעו כאשר ה"איסור" (=הזר, שאסור להקל בו בעניינים שמקלים בהם לכהנים) נמצא בוודאות בתוך ה"תערובת" (=הקרויים 'כהנים').

²⁵ מהתורה אסור רק קבוע הניכר במקומו, כמו חנות המוכרת טריפות בתוך שוק שיש בו גם 9 חנויות המוכרות בשר כשר וקנה באחת החנויות ולא יודע באיזו תערובת שבה אין האיסור ניכר במקומו אסורה מדברי חכמים בלבד.

²⁶ "רוב שאינו לפנינו" משמעו רוב שאינו בתוך תערובת נתונה (שתי חתיכות בשר כשרות ואחת טריפה), אלא דומה לחזקה, ומהווה נתון סטטיסטי, כגון שרוב התינוקות נולדים בריאים או שרוב בני האדם לא יגיעו לגיל 150. ברוב כזה אין חל דין "קבוע" אלא רק בתערובת הנמצאת בפנינו שבה ודאי קיים אדם כזה. בדומה לכך, טוען הרב אלבויים, "רוב הכהנים כשרים" הוא רוב שאינו לפנינו, מכיוון שזוהי טענה כללית בעולם, ללא ידיעה על כהן פסול או זר ספציפי.

(בכגון זה אנו אומרים "מהרוב פרש", דהיינו שכהן זה העומד בפנינו שייך בוודאי אל הרוב ה"כשר" של הכהנים).

אי האכילה בתרומה בזמן הזה אינה ראייה לסתור, מכיוון שבכל מקרה אין התרומה בזמננו (לדעת הרמב"ם לפחות) מהתורה. וכשתחזור התרומה להיות מהתורה:

יש ויש מקום להכריז, שאם יתואר מצב שתחזור תרומה דאורייתא טרם חידוש העבודה, לא נוכל להתירה לכל כהן, שאם כן עקרנו ללא סיבה מספקת את עניין היחוס גם מן העבודה, ולכן נמתין עם אכילת התרומה עד שנקבע יחוסים, הן על פי כתבים מקויימים, או על ידי בירור אחר עד מקום שהיד מגעת....

עוד מתייחס הרב אלביום לשאלת התרומה:

ויש לעיין אי כשיחזרו לעבודה בלא בירור היחס, יבטל ממילא גם איסורם מתרומה דאורייתא שלא יהא כחוכא (שהעבודה, החמורה מתרומה מותרת לכהנים אלו, ואילו התרומה אסורה), או שמא עדיין שייך לקיים איסור זה כזכר לעניין היחוס - אולי יחזור. או מצד שיש קולא בעבודה שמצינו בה עניין "ברך ה' חילו" להכשיר בדיעבד עבודת חלל, מה שאין כן אכילת תרומה (ובדומה לתשובת החת"ס²⁷).

הרב אלביום עדיין ידרש להסביר מה ראה לחלק בין עבודת המקדש שדוחה את הצורך ביחוס ואילו תרומה אינה דוחה זאת (ביחוד לאור קושיית הרב גורן שתרומה נחשבת כעבודה לעניין זה).

ובקשר לתשובת החת"ס, שעליה הקשו רבים, כרב גורן ו"עבודה תמה", שהלה לא התייחס לחשש המרכזי בכהונה - שהתערב בה

²⁷ אכן הרב גורן הקשה, כזכור, על החת"ס שחילק בין תרומה הפסולה לחללים, לעבודה שנאמר בה "ברך ה' חילו", מגמרא המתייחסת גם לתרומה כעבודת המקדש לעניין זה.

נראה ששאלת התרומה בזמן הזה מהווה מפתח לשאלת העבודה מפני שעקרונית, על פי הרואים כהני חזקה ככהנים לכל עניין, היא אמורה להתקיים גם בימינו, ובצדק תמה על כך הרב גורן. גם להסברו של הרב אלביום שאיסור תרומה לכהני זמננו נובע רק מהיותה אסורה מדברי חכמים, עדיין מותרת שאלה על הסוברים שאסורה מהתורה. אולי ניתן להסביר שחוסר המודעות לטהרה בקרב כהני זמננו הוא שגרם לכך שכהנים אינם אוכלים בתרומה, ובלא קשר לשאלת כשרותם.

ישראל כשר (=זר), אלא רק אל חשש חללות, דהיינו כהן פסול, עונה הרב אלבויים, שהחת"ס לא חשש לזר שהתערב בכהנים, או שאין לדעתו חילוק בין זר לחלל - "שאף חלל זר הוא לגמרי".

למסקנה כתב הרב אלבויים:

א. סתם כהן בדורותינו... (ש)לא יצא עליו עירעור אישי, הרי הוא כהן גמור...

ב. כאשר תתחדש לנו תרומה דאורייתא טרם שיעמוד עניין הייחוס לבירור, נמנע אכילתה מסתם כהן מתקנת חכמים, שכן "מעלין מתרומה ליוחסין", ונמצא שיש בכך התעלמות גמורה חילזול מכוון במושג הייחוס מעיקרא.

ג. עיקר הצורך בייחוס מעלת חכמים היא, ויש לה רמז בתורה - לשם עליו עבודת המקדש, וחס ושלום לא לשם מניעתה או עיכובה.

ד. ...ראוי כבר מעתה לבית הדין גדול שבישראל להחל בהשתדלות זו, להעמיד היחס על תילו.

ה. בירור זה יחל בחיפוש עדות מפי עדות עד כהן ששימש על גבי המזבח. במידה שלא תמצא עדות, יקבע הייחוס עפ"י כתבי יחס מקויימים... במידה שלא ימצאו... נראה שיוכל בית הדין לקבוע קריטריון כלשהו, כפי ראות עיניו ועד מקום שידו מגעת...

ו. באם לא ימצא לבד שום קריטריון שכזה... יחזרו כל כהני ישראל להיות כשרים גמורים לעבודה, עד שתמצא דרך לעשותה במיוחסין.

ז. המלך המשיח... עתיד להשלים²⁸ את ייחוס הכהנים...

ח. כל הבא אפוא לרפות ידיים מראש מלהיכנס לעניין חידוש העבודה... מחמת חשש לכשרות הכהנים - אין לו על מה שיסמוך.

הרב אלבויים, אם כן, לא ויתר על מעלת הייחוס בזמננו, וראה בה דבר ריאלי, אך לא התעקש כרב טוקצינסקי להכשיר רק כהן בעל כתבי ייחוס, אלא לכתחילה. באין בנמצא מספיק כהנים כאלו, יש לקבוע קריטריונים חלופיים העשויים להצביע על ייחוס הכהן המדובר. רק בהעדר כל אפשרות לעשות זאת, יש להסתמך על כהני חזקה. ובעיקר טען הרב אלבויים שאין בצורך הייחוס כדי לעכב את חידוש העבודה.

²⁸ ההדגשה במקור.

למה קרבן פסח?

כעת שעברנו על חלק מן המכשולים הבעייתיים, נדון בשאלה שהיא מעט רעיונית, מדוע הדגש של חידוש עבודת הקרבנות בימינו הוא דווקא קרבן פסח?

הסיבה הראשונה והפשוטה ביותר, היא שקרבן הפסח הוא הקרבן היחיד שאם מבטלים אותו כאשר ניתן להקריב, מתחייבים עליו כרת.

סיבה שניה, מביא הנצי"ב בפירושו על התורה ('העמק דבר'), בפרשת 'ראה' (מאמר חודש האביב) זה לשונו שם:

"...אחר שביארנו דהאי קרא מרמז לזמן גלות, יש לנו לבאר כל הפרשה דמיירי בעת חורבן בהמ"ק, אלא המזבח היה עדיין קיים, והיו כל ישראל בגולה בחו"ל בלי פסח כלל, ומי שבא לא"י כמו שהיה באמת במשך נ"ד שנה אחר חורבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבזה המשך היו אסורים להקריב כל קרבנות שכתוב בהם 'ריח ניחוח', כדכתיב בס' ויקרא כ"ו ל"א: 'והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם', היינו אפי' בזמן שאפשר להקריב שיהיה המזבח, מכ"מ קיים לא יהיה לריח ניחוח, וממילא אסור להקריב, כדתנן ספ"ד דזבחים דבעינן שיהא הקרבן לשם ריח ולשם ניחוח, אמנם בכל הקרבנות כתיב ריח ניחוח...זולת פסח שאינו קרב לריח ניחוח..."

יוצא כאן מתוך דבריו של הנצי"ב, כי יש הבדל בין קרבן הפסח לבין שאר הקרבנות, זה רמז לנו בכתוב בכך שבקרבן פסח בניגוד לכל שאר הקרבנות לא נאמר 'ריח ניחוח'. והרי לנו להתבונן ולעיין בדבר מופלא זה, שקרבן הפסח שונה משאר הקרבנות גם כפי שהנצי"ב מציין, וגם בעונש החמור של כרת למי שמבטל את קרבן הפסח. וע"כ יש לשאול - **מה טיבו של קרבן הפסח?**

ולעניות דעתי, נראה הדבר מתבקש שיהיה הבדל חד משמעי בין קרבן הפסח ושאר הקרבנות. שכן ראשית יש לשים לב להלכות המורכבות (של קרבן הפסח), אשר מצד אחד קורבן הפסח הוא קרבן פרטי, וקורבנות פרטיים אינם דוחים שבת, ואילו קורבן הפסח דוחה שבת. בנוסף הכלל - טומאה הותרה בציבור אינו תקף על קרבן יחיד, ואילו קרבן פסח מוקרב בטומאה כשרוב העם טמא (כפי שבארנו). אם כן, ישנן בפסח דינים של קורבן יחיד, ודינים של קורבן ציבור, וחקרו האחרונים מה מעמדו של קרבן הפסח?

נראה להציע שקורבן הפסח הוא קרבן מיוחד המבטא את המעבר מיחיד לאומה. קרבן הפסח הינו **הקרבן הראשון** שנצטוו עליו בני, ועניינו הפיכת האדם הישראלי לציבור. וכן האדם מביא מכספו את הקרבן, והלכותיו של הקרבן הופכות אותו למעין קרבן ציבור, זהו האפיון של האדם עצמו, אשר הופך מיחיד לציבור. בנוסף הקשר שלנו לקב"ה שנוצר בגאלו אותנו ממצרים הינו קשר אישי הדוק ביותר, שנאמר: "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה **אני** יוצא בתוך מצרים" (שמות י"א, ד'), הקב"ה בעצמו גואל אותנו ממצרים- הוא ולא אחר! וע"מ לגאול אותנו הקב"ה דורש ממנו להאמין ולבטוח בו ע"י מעשה מסירות הנפש, של לקיחת האליל של המצרים ולאכול אותו 'ראשו על כרעיו ועל קרבו', למען ידעו מצרים את ה', וכי אין כמוהו בכל הארץ.

ועוד בקרבן הפסח ישנה התייחסות ממוקדת ביותר בעניין האכילה של הקרבן, ודיוקי דיוקים במפורש כיצד לאכול אותו, והשורש א.כ.ל מופיע **שבע** פעמים בפסוקים אלו, של ציווי הקרבת קרבן הפסח (שם פסוקים ד'-י"א). ופעולת האכילה נעשית **בפה**, והריכז בציווי קרבן הפסח כאמור עניין האכילה, בניגוד לשאר קרבנות שבתיאור שלהם יש ריכוז בריח ('ריח ניחוח'), אשר נעשה ע"י **האף**. וידוע לנו כי **הפה** הוא אחד ואין דומה לו בפנים, והוא מכוון כנגד אבר **הברית**, אשר **הברית** הוא סמל השתייכותנו הפרטית אל ה'! מכאן מובן מדוע חובה להיות נימול על מנת לאכול את קרבן הפסח, שהברית מסמל את קשר הפרט לה', והקרבן מסמל את השתייכות הכלל לה'.

ועוד קרבן הפסח הינו קרבן ציבור שהוא גם קרבן כל פרט ופרט, שחייבים להימנות עליו, וחובה **לאכול** ממנו, ע"מ לקיים את המצווה, ולא ניתן לצאת ידי קיום המצווה ע"י אחר שיאכל בשבילך. הבדל מהותי נוסף בין פעולת הריח ובין פעולת האכילה, היא בכך שכאשר אדם **מריח** הוא משתמש **באף** שהוא אבר **מקבל**, לעומת אדם שאוכל משתמש **בפה**, שהוא אבר **שמקבל ונותן**. זהו סוד החשת הגאולה, שכאשר יצא חתן לקראת כלה', כלומר אנו נפעל לקידומה, כך תופיע היא בבחינת "אחישנה". ומזכירים חז"ל מספר פעמים, את העניין שגאולה ראשונה (היינו גאולת מצרים) סימן לגאולה אחרונה (הגאולה השלישית).

ונוסף על כך, בכל פסח אנו מזכירים בהגדה את הפסוק: "ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמיך, ואמר לך בדמיך חיי, ואמר לך בדמיך חיי" (יחזקאל ט"ז, ו'), ואמרו על כך חז"ל: "וכי מה ראה הקב"ה לומר שני פעמים 'בדמיך חיי'? אלא אמר הקב"ה: 'בזכות דם פסח

ודם מילה תגאלו ממצרים, ובזכותם אתם עתידים להיגאל בסוף
מלכות רביעית' "ילקו"ש שם).

כלומר ע"י מעשה אמונה ובטחון בה', בידינו להביא את הגאולה
עתה, במהרה, בבחינה של "היום- אם בקולו תשמעו!" ולהגיד:
"עשינו מה שגזרת עלינו (אף אתה) עשה עמנו מה שהבטחתנו"
(ספרי ש"ג).

ויהי רצון שבאמת נזכה לבחינת '**פה** אל **פה**', ונזכה לגאולה קרובה
במהרה, ולבניין הבית השלישי במהרה בימינו אמן!

כשרות מי המוביל הארצי בפסח

- א. איסור תערובת חמץ בפסח
 ב. כבוס כמבושל
 ג. הגדרת המושג "משהו"

פרק ראשון – איסור תערובת חמץ בפסח

בגמרא מוצגת מחלוקת אמוראים בעניין איסור תערובת חמץ בפסח. במחלוקת זו מובאות שלוש דעות: דעת רב:

"אמר רב: חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, אסור. שלא בזמנו, במינו אסור, שלא במינו מותר." (פסחים כט ע"ב)

בהמשך, הגמרא מסבירה כי רב מדבר כאשר החמץ הוא במשהו, ואילו כאשר החמץ הוא נותן טעם¹, בכל מקרה אסור. דעת שמואל:

"שמואל אמר: חמץ בזמנו, במינו אסור, שלא במינו מותר. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, מותר." (שם) רש"י (פסחים כט ע"ב ד"ה "כרבי שמעון") מעיר שמה שאמר שמואל שלא בזמנו מותר בין במינו בין שלא במינו מדובר אפילו בנותן טעם. דעת ר' יוחנן:

"ורבי יוחנן אמר: חמץ בזמנו, בין במינו ובין שלא במינו, אסור בנותן טעם. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו מותר." (שם)

לסיכום:

בזמנו	שלא בזמנו
בכל מקרה אסור, אפילו במשהו	במינו – אסור אפילו במשהו שלא במינו – מותר במשהו אך אסור בנותן טעם
דעת רב	

¹ שטעמו מורגש בתערובת. שיעור של "נותן טעם" שקבעו חכמים הוא אחד בשישים, להגדרת המושג "משהו" ראה פרק שלישי - "הגדרת המושג משהו".

דעת שמואל	במינו – אסור אפילו במשהו	בכל מקרה מותר – אפילו בנותן טעם
	שלא במינו – מותר במשהו אך אסור בנותן טעם	
דעת ר' יוחנן	בין במינו בין שלא במינו – מותר במשהו אך אסור בנותן טעם	בכל מקרה מותר – אפילו בנותן טעם

הגמרא מסבירה שרב ושמואל הלכו לטעמם, שכל תערובות האיסורים שבתורה – מין במינו נאסרות במשהו, ומין שלא במינו נאסרות בנותן טעם. רב גזר ממין במינו על מין שלא במינו, לעומת זאת, שמואל לא גזר כן. לעומתם, רבי יוחנן הלך לטעמו, שכל תערובות האיסורים שבתורה בין במינו ובין שלא במינו נאסרות בנותן טעם.

בהמשך הגמרא מובא:

"אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, אסור במשהו, כרב. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, מותר, כרבי שמעון." (פסחים ל ע"א)
בעניין תערובת חמץ בזמנו, רבא פוסק כרב, שאוסר במשהו בין במינו בין שלא במינו.

הבאנו את דברי רבא הנ"ל לפי הגרסה המופיעה בגמרא, אך ישנה גרסה נוספת אשר מביא רבנו תם בתוספות ד"ה "אמר רבא" שבה מושמטות המילים "במשהו כרב".
וכן מופיע ברי"ף:

"אמר רבא: הלכה, חמץ בזמנו, בין במינו ובין שלא במינו, אסור, ומדלא קא יהיב (רבא) שיעורא למילתיה, שמע מינה במשהו." (הרי"ף, פסחים ז ע"ב)
הרי"ף כותב כי מתוך כך שרבא לא נתן שיעור לדבריו, כנראה שהוא התכוון שאסור אפילו במשהו.

על דברים אלו כותב רבינו ניסים:

"זה לשונו של הרב אלפסי ז"ל, ואחרים חולקין עליו, דרב דאמר הכי בגמרא, היינו משום דסבירא ליה דכל איסורים שבתורה במינן במשהו, וגזר שלא במינן אטו במינן, כדאיתא בגמרא. אבל לדידן, דקיימא לן דכל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, כי קאמר

רבא אסור, מסתמא בנותן טעם קאמר, זהו דעת רבנו תם ז"ל. (הר"ן על הרי"ף, פסחים ז ע"ב ד"ה "ומדלא יהיב")
הר"ן כותב כי יש שחולקים על הרי"ף משום שכשרב אמר שבין במינו ובין שלא במינו אסור במשהו, הוא אומר זאת משום שלשיטתו בכל שאר האיסורים במינן הם אוסרים במשהו, אבל בחמץ, משום שהוא נתון באיסור כרת, גזרו גם על שלא במינו שיאסור במשהו. אבל, להלכה (לשיטתו) בשאר האיסורים בין במינו בין שלא במינו אוסר בנותן טעם ולכן בפשטות, אם רבא לא נתן שיעור, כנראה שהוא התכוון לשיעור של נותן טעם, שכן שיעור זה הינו השיעור הבסיסי באיסורים.

בהמשך כותב הר"ן:

"ואחרים אומרים, דרבא מדקאמר אסור, סתמא במשהו קאמר, כרב ולא מטעמיה. דרב סבירא ליה דכל איסורין שבתורה במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם, ורבא סבירא ליה דבין במינן בין שלא במינן בנותן טעם וכדכתיבנא. אלא בחמץ אוסר במשהו מפני דהוה ליה דבר שיש לו מתירין שהוא מותר לאחר הפסח, וקיימא לן כרבי שמעון דאף על גב דרבי שמעון אסר ליה לאחר הפסח מדרבנן משום קנסא מכל מקום מודה הוא דעל ידי תערובות שרי. ונמצא שתערובת זה דבר שיש לו מתירין הוא, וכל דבר שיש לו מתירין במינו במשהו ואף על גב דשלא במינו בנותן טעם." (שם)

מוסיף הר"ן ומציג שיטה אחרת, האומרת כי באמת חמץ היה אמור לאסור במשהו במינו, אך לא משום שכל איסורים אוסרים במינן במשהו, אלא משום שהוא דבר שיש לו מתירין (שלפי רבי שמעון תערובת חמץ מותרת לאחר הפסח), ודבר שיש לו מתירין אינו בטל במינו.

הרא"ש מוסיף:

"אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור, ומדלא קא יהיב שיעורא, שמע מינה דבמשהו קאמר. ושלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כרבי שמעון, דרבי שמעון לא קניס אלא היכא דאיתא בעיניה. אבל על ידי תערובות לא קניס, אפילו שהיתה בעינה ונתערב לאחר הפסח. ומצאתי כתוב בשם הרב רבי יונה ז"ל, דאפילו עם עירבו במזיד מותר. ולא נהירא לי, דרבא לא שרא אלא כשנתערב ממילא והוי בכלל שאר איסורים

שאם ביטלן במזיד אסורים." (הרא"ש, פסחים פרק ב' סימן ה')

הרא"ש, אם כן, סובר כרי"ף, ואומר, שלדעת רבא, תערובת חמץ (מין במינו או מין בשאינו מינו) אסורה במשהו, ורק בזמן הפסח עצמו, משום שהוא סובר כרבי שמעון, שלסברתו, חמץ שעבר עליו הפסח מותר מדאורייתא, ומה שחכמים אסרו חמץ כזה, אסורו רק כשהוא בעין, ולא אסרו את תערובתו. הרא"ש מוסיף ומביא את דעת רבי יונה שסובר, שאפילו עירב חמץ במזיד, התערובת מותרת לאחר הפסח. אך, הרא"ש עצמו לא מסכים עם רבי יונה משום שהוא סובר שרבא פסק כך רק במקרה שנתערב בטעות, אך במקרה שנתערב במזיד התערובת תהיה אסורה כשאר האיסורים שבתורה. למסקנה, אומר הרא"ש כי תערובת חמץ שלא בזמנו מותרת, אם התערבה בשוגג, אך אם התערבה בזמן הפסח – התערובת אסורה.

תוס' ד"ה "אמר רבא":

"ועוד אומר רבנו תם, דלא גרסי' במשהו כרב. וכן משמע בהאי גרסא, דלא גרס ליה, וסבר רבא גם בחמץ כר' יוחנן. והא דלא פסק בהדיא הלכה כר' יוחנן, משום דהווא אמינא דלא פסק כוותיה אלא בזמנו, אבל שלא בזמנו לא, דלא תקשי דרבא אדרבא. דהא אמר רבא: קנסא הוא דקניס ר' שמעון, כדפרי' להכי איצטריך לפרש, ומביא רבנו תם ראייה, דבהדיא סבירא ליה לרבא בפ' גיד הנשה: (חולין צז: ושם) מין במינו בס'." (תוס' פסחים ל ע"א ד"ה "אמר רבא")

רבנו תם מביא אף הוא את הגרסא שראינו ברי"ף, אך הוא מגיע למסקנה אחרת. הוא אומר שרבא לא פסק כרב, אלא כר' יוחנן, שחמץ אוסר בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם. רבנו תם אף מביא ראייה לדבריו ממסכת חולין צז ע"ב, שם רבא סובר שמין במינו אוסר בנותן טעם. זה שרבא לא כותב "כר' יוחנן", זה משום שהוא פסק כמותו רק בזמנו אבל שלא בזמנו הוא פסק כר' שמעון. לפיכך, יוצא, לפי תוספות, שתערובת חמץ שהתערבה בזמן הפסח – אסורה אם יש בה טעם של חמץ.

כמוהו סובר גם בעל המאור בהשגותיו על הרי"ף:

"אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, אסור. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו, מותר, כרבי שמעון. וכתב הרי"ף ז"ל: מדלא קא יהיב שיעורא למילתיה, שמע מינה במשהו, כרב. ומדבריו אתה למד, שמה שנמצא כתוב בכל ספרי הגמרא שלנו "במשהו כרב" אינו מעיקר

הגמרא, אלא תלויה היתה מפירושי הראשונים, והכניסוה הסופרים בספרים, ועיקר הגרסא הוא כמו שכתבנו. וכן נמצא בנוסחאות מדוקדקות וישנות, וחכמי צרפת וחכמי נרבונה עמודי עולם ז"ל פירשוה לשמעתיה דרבא כולה כרבי יוחנן. וכך נראה משמעתא דבפרק גיד הנשה... " (בעל המאור על הרי"ף, פסחים ז"ע"ב)

בעל המאור פותח ומסביר איך קרה שיש שתי גרסאות לגמרא. הוא מסביר שבתחילה הייתה הגרסא שבידי הרי"ף (ורבנו תם), אך לאחר שהרי"ף פסק שרבא סובר כרב, הכניסו סופרים את צמד המילים "במשהו כרב" לגמרא. מתוך כך משיג בעל המאור כי הגרסא המופיעה ברי"ף היא העיקר. לאחר מכן, מוסיף בעל המאור שחכמי צרפת ונרבונה פירשו שרבא פסק כרבי יוחנן והוא מביא את הראיה מפרק גיד הנשה, שראינו אצל רבנו תם.

ממשיך בעל המאור:

"וכן נמצא בכתב ידי מר יוסף בר יוסת"ו ממדינת גייא"ן, שהעיד על רבו הרי"ף ז"ל שחזר בו בסוף ימיו ממה שכתב בסוף מסכת עבודה זרה, ופסק הלכתא כרב ושמואל מדאביי ורבא, וחזר לפסוק הלכה כרבי יוחנן וריש לקיש..." (שם)

אחרי שבעל המאור כותב שחכמי צרפת ונרבונה פסקו שלא כרי"ף, הוא אף מוסיף ואומר שיש לו עדות מאחד מתלמידי הרי"ף שבסוף ימיו, חזר בו מדבריו. לפי בעל המאור, יוצא כי אין הלכה כרי"ף, האוסר תערובת חמץ במשהו, אלא ההלכה היא שתערובת חמץ, אפילו בפסח, אוסרת בנותן טעם.

להלכה, מביא השולחן ערוך:

"חמץ בפסח אוסר תערובתו, בין במינו, בין שלא במינו, במשהו, אפילו בהנאה. דין תערובתו כדין שאר תערובות, אלא שמה שאוסר בשאר תערובות פחות מס', אוסר בחמץ במשהו. אבל אם בשאר תערובות לא היה צריך ששים, אלא קליפה או נטילת מקום, אף בחמץ כן." (שולחן ערוך אורח חיים סימן תמז, א)

השולחן ערוך אומר כי חמץ בפסח אוסר תערובתו במשהו. למעשה, פסיקה זו היא כרב, ואפשר גם להגיד כרבא, לפי שיטת הרי"ף, האומרים גם הם שחמץ אוסר תערובתו במשהו.

וכותב הבאר היטב על אתר:

"וכתב הרב את תשובתו סימן כח: היכא דאיכא עוד צד להקל, אפשר לסמוך על מה שאמר המרדכי. ויש לסמוך אשאלות, ויש להקל ולבטל חמץ בשישים, כמו שאר איסורים." (באר היטב, אורח חיים סימן תמז)
הבאר היטב כותב כי במקרה בו יש סיבה נוספת להקל, אפשר לבטל את החמץ בשישים כמו באיסורים אחרים, אך כאשר אין עוד סיבה כזאת אין להקל.

וכן כותב האשל אברהם:

"היכא דהוי ספק תערובות, כולי עלמא מודים דשרי, דהוי ספיקא במידי דרבנן, שמא לא נתערב, ושמא הלכתא כמאן דאמר דבטל." (אשל אברהם, אורח חיים סימן תמז)
האשל אברהם נותן טעם לכך שאפשר להקל במקרה של ספק, שזה מקרה של ספק ספקא, משום שבנוסף לספק זה, יש את הספק שהלכה כרבי יוחנן, ואז החמץ בטל בשישים.

וכותב המשנה ברורה:

"מדאורייתא, הוי חמץ כשאר איסורים שנתערבו, שאינן אוסרין תערובתן אלא כדי ליתן טעם בתערובות, דהיינו עד ששים. אלא שחכמים החמירו בו, כיון דאית ביה כרת ולא בדילי מניה כולי שתא, ויש אומרים משום דהוי דבר שיש לו מתירין לאחר הפסח." (משנה ברורה סימן תמז, א)
המשנה ברורה מסביר, כי מדאורייתא, חמץ היה אמור לאסור תערובת רק כאשר הוא בשיעור של נותן טעם, אך חכמים החמירו בחמץ, ואסרו אותו אפילו במשהו.
הוא מביא גם שלוש סיבות לכך שחכמים החמירו בחמץ:
1. חמץ נתון באיסור כרת
2. אנשים לא בדלים ממנו בשאר השנה
3. ומשום שיש לו מתירים, כמו שראינו, שלפי רבי שמעון, תערובת חמץ מותרת לאחר הפסח.

וכמוהם פסק הרמב"ם:

"חמץ שנתערב בדבר אחר בזמן פסח, בין במינו בין שלא במינו - הרי זה אוסר בכל שהוא." (הל' חמץ ומצה א, ה)
ובמקום אחר כתב הרמב"ם:
"חמץ בפסח - אף על פי שהוא מאיסורי תורה, אינו בכללותו אלו (תערובות של איסור והיתר): לפי שאין התערובת אסורה לעולם - שהרי לאחר הפסח תהיה כל

התערובת מותרת, כמו שביארנו. לפיכך אוסר בכל שהוא, בין במינו בין שלא במינו. " (הל" מאכלות אסורות טו, ט)

אומר הכסף משנה על אתר:

"ומה שאמר רבנו: חמץ בפסח, אף על פי שהוא מאיסורי תורה, אינו בכללות אלו, וכו'... בא לתרץ למה לא אמרו רבי יוחנן וריש לקיש: וחמץ בפסח, שבין במינו בין שלא במינו, בכל שהוא, ונתן טעם מפני שהוא דשיש לו מתירין. ולא איירו רבי יוחנן וריש לקיש, אלא באיסורי תורה שאין להם מתירין." (כסף משנה, הל" מאכלות אסורות טו, ט)

הכסף משנה מסביר כי הרמב"ם היה צריך להדגיש כי תערובת חמץ אינה דומה לשאר תערובות כדי להוציא משיטת רבי יוחנן וריש לקיש שסוברים שכל תערובות איסור בתורה – נאסרות בנותן טעם.

אומר הרדב"ז:

"זה מבואר בכמה מקומות, דחמץ בפסח אוסר בכל שהוא. ואף על גב דטעמא הוא משום דשיש לו מתירין, לא כלל אותו עם הטבל, לפי שאין דינם שווה: שהחמץ בפסח, אפילו בשאינו במינו בכלשהו, משום דאמר קרא: כל מחמצת לא תאכלו." (הרדב"ז, הל" מאכלות אסורות טו, ט)

הרדב"ז מסביר שלמרות שחמץ אוסר במינו במשהו, בדומה לטבל, הרמב"ם לא הזכיר שניהם ביחד משום שדינם שונה כאשר מדובר בתערובת מין בשאינו במינו: חמץ אוסר במשהו, ואילו טבל אוסר בנותן טעם.

ופוסק גם ערוך השולחן:

"הלכה פסוקה היא: דאף על גב דכל האיסורים בטלים בששים, מכל מקום, חמץ בפסח איסורו במשהו, בין שנתערב במינו ובין בשאינו מינו... ואף על גב דכל דבר שיש לו מתירין, הוא שהאיסור עצמו יהא מותר, ובכאן החמץ כשהוא בעין אסרוהו משום קנסא, מפני שעבר ב"בל יראה" כמו שיתבאר, ובאמת יש שהשיגו עליו מטעם זה, מכל מקום סבירא ליה להרמב"ם, דגם זה מקרי "דבר שיש לו מתירין". ואף על גב דכל דבר שיש לו מתירין שאינו בטל – אינו אלא במינו ולא שלא במינו." (ערוך השולחן אורח חיים סימן תמז, א)

ערוך השולחן פוסק כי למרות שכל תערובות איסור והיתר בטלות בשישים, חמץ אוסר את תערובתו במשהו, משום שהוא דבר שיש לו מתירים, כי מדאורייתא הוא מותר בהנאה לאחר הפסח. ולמרות שהחמץ נאסר אחרי הפסח מדרבנן, בכל זאת סובר הרמב"ם שגם זה נקרא "דבר שיש לו מתירים".

מדברים אלו נראה כי אין מחלוקת הלכה למעשה בנוגע לאיסור תערובת חמץ: תערובת חמץ בפסח אסורה בכל שהוא, אפילו מין בשאינו מינו. עם זאת, כאשר יש סיבה להקל בענין, כגון שנוצר ספק, ניתן להקל ולבטל את התערובת בשישים.

פרק שני – כבוש כמבושל

אומר השולחן ערוך:

"איסור שנשרה עם היתר מעת לעת (24 שעות) בצונן מקרי כבוש, והרי הוא כמבושל, ונאסר כולו. אבל פחות מכאן (משהייה של 24 שעות) בהדחה סגי." (שולחן ערוך יורה דעה סימן קה, א)

כאשר איסור צונן שרוי עם היתר צונן בתוך נחל (או כאשר אחד שרוי בתוך השני) במשך 24 שעות ברציפות, הרי בתערובת נהוג דין "כבוש", וכל התערובת נאסרת לחלוטין, כאילו התבשלו האיסור וההיתר יחד.

אומר השולחן ערוך:

"ודין תערובתו (של חמץ) כדין שאר תערובות (של איסור והיתר), אלא שמה שאוסר בשאר תערובות, פחות מס' אוסר בחמץ במשהו. אבל אם בשאר תערובות לא היה צריך ששים, אלא קליפה או נטילת מקום, אף בחמץ כן, שחם בחם בלא רוטב, די בקליפה, כשאר איסורים. וכן אם נגע ככר חמץ בככר מצה, ושניהם חמין, ואין שם דבר המפגע, לא אסר אלא מקום מגעו בלבד, לפי שאינו מבליע יותר." (שולחן ערוך אורח חיים סימן תמז, א)

אם כך, שדינו של חמץ כשאר תערובות של איסור והיתר, הרי שבחמץ קיים דין כבוש כמבושל, ולפיכך חמץ ששהה במים 24 שעות ברציפות אוסר את המים במשהו, גם אם הוציאו אותו.

הרמ"א בהערותיו על השולחן ערוך מעיר:

"וספק כבוש אסור, מלבד בבשר עם חלב, דאזלינן לקולא,
דמן התורה אינו אסור רק (=אלא) בבישול ממש." (רמ"א,
אורח חיים סימן תמז)

עליו כותב הטורי זהב:

"פירוש: שאנו רואים שנכבש, רק שיש ספק אם נכבש יום
שלם. ונראה כי דמדה זו לספק אם היה ס' כנגד האיסור
שנשפך בסי' צ"ח, אלא דצריך עיון: דשאני התם, שהאיסור
הוא ברור, אלא שהשפיכה היא ספק, מה שאין כן כאן. ויש
ראיה ברורה להתיר מסימן ר"א סעיף ס"ה: במקוה שלא
הוחזק להיות מימיו מתמעטים, דאף על פי שלפעמים
מתמעטים, אין צריך לחזור ולטבול מן הדין." (טורי זהב,
אורח חיים סימן תמז)

הט"ז אומר כאן כי הרמ"א מדבר במקרה בו היה ספק אם האיסור
נכבש יום שלם, ניתן לדמות זאת לספק אם היה ששים כנגד
האיסור, אך עדיין צריך עיון בדבר, מכיוון שבמקרה שם ברור כי יש
איסור, אך לא ברור אם הוא בטל, בניגוד למקרה שלנו, בו הספק
הוא אם בכלל נוצר איסור. בכל מקרה, יש להתיר כמו בדין של
מקוה שהוחזק שמימיו אינם מתמעטים, זאת אומרת שהוחזק שיש בו
40 סאה והוא כשר לטבילה. במקרה זה, גם אם לא בדקו אם יש בו
40 סאה לפני הטבילה, למרות שלפעמים נפסל, הטבילה כשרה
ואין צריך לטבול שנית. והדין פה דומה למקרה המקוה, משום
שבמקרה המקוה ראינו את הטבילה, אך לא ראינו אם נעשתה כדן,
וגם במקרה דנן עם הספק כבוש, רואים שהייתה כבישה, אך לא
רואים אם היא נעשתה כראוי, זאת אומרת 24 שעות כדי לפסול.

אלא, שדין כבוש תקף רק כאשר השרייה בוצעה במשך 24 שעות
ברציפות, וכאשר לא השתנו המים במהלך הכבישה, כגון נוספו מים
חדשים. במקרים כאלו, אין נוהג דין כבוש, ויש להתיר את
התערובת, כמו שאומר שו"ת טוב טעם ודעת, בעניין מעיין שנפלה
לתוכו גבינה, ושאבו מממיו ובישלו ואפו במים אלו, ונתעוררה
שאלה על הכלים שהשתמשו בהם, אם הם נטרפים (שהרי מדובר
גם בכלי בשר), וענה בעל שו"ת טוב טעם ודעת:
"דכיוון שנתווסף בבאר מים בכל פעם מים חדשים, אין לו
דין כבוש כמבושל כלל." (שו"ת טוב טעם ודעת, יורה דעה
סימן ריד)

מכאן אנו רואים שכאשר נוספים מים חדשים למים בהם מתבצעת
הכבישה, אין נוהג דין "כבוש כמבושל".

גם המנחת יעקב אומר:

אבל אם עירה ממנו תוך מעת לעת המים ושפך עליה מים אחרים, ראיתי ממורי ורבי חמי... הלכה למעשה שהתיר בכהאי גוונא כל שלא שהה באותן המים מעת לעת בלי הפסק כלל." (מנחת יעקב, כלל כד, ב)

מכאן אנו רואים בבירור כי גם המנחת יעקב סובר כי דין כבישה קיים רק כאשר הכבישה מתבצעת באותם המים ללא הפסק.

מדברי שני אחרונים אלו הסיק בעל הפתחי תשובה, לגבי בשר לא מלוח (שלא נמלח) שנפל לנהר ושהה שם 24 שעות, (שלכאורה אם היה דין כבוש כמבושל נוהג שם, היה הבשר נאסר באכילה כדין בשר מבושל שלא נמלח.) כי אין לו דין כבוש כמבושל, ואמר: "בנהר לא מקרי כבוש כלל, דקמא קמא אזדא ליה." (פתחי תשובה, יורה דעה סימן קה)

זאת אומרת שבמאגרי מים זורמים, לא קיים דין של כבוש כמבושל. בנוסף, דין כבוש כמבושל אינו נוהג במקרה של היתר בהיתר, אלא רק במקרה של איסור בהיתר, משום שיש דין "היתרא בלע" המבטל דין זה. מכל מקום, דין "היתרא בלע" אינו נוהג בזמן הפסח לגבי חמץ שנבלע בערב פסח כשהיה היתר.

אומר השולחן ערוך בדיני הגעלת כלים (לפסח):

"כלים שמשתמשים בהם על ידי האור, כגון: שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון. והליבון הוא עד שיהיו נצוצות ניתזין מהם." (שולחן ערוך אורח חיים סימן תנא, ד)

אנו רואים כי כלים שמשתמשים בהם באש, זקוקים לליבון מהחמץ שבלעו. מכאן שדין "היתרא בלע" אינו נוהג בחמץ. אילו דין זה היה נוהג בכלים אלו אז לא היו צריכים ליבון, משום שבשעת הבליעה היה החמץ היתר. מכאן שדין "היתרא בלע" אינו נוהג בחמץ.

אומר כמותו גם המשנה ברורה, ומוסיף:

"ונחלקו הפוסקים לענין חמץ הבלוע בכלי: יש אומרים... אבל חמץ, דבעת השתמשות השפוד בחמץ, היה שם חמץ על הבליעה, ועכשיו גם כן שמו חמץ, אלא שעתה נתעורר האיסור למפרע על שם חמץ זה, לא מקרי בשם היתרא בלע, דחמץ בלע בתוכו, וגם עכשיו הוא חמץ, ובכלל איסורא בלע הוא, וצריכין ליבון. ולזה הסכימו רוב הפוסקים, ועל כן פסק המחבר כוותייהו. ומכל מקום אין ללמוד מדין זה למקומות אחרים, דלפעמים היכא שיש עוד צדדים להקל מצרפינן גם כן לזה דעת הפוסקים דסבירא

ליה דחמץ מקרי התירא בלע: (משנה ברורה אורח חיים סימן תנא, כח)

גם המשנה ברורה סובר כי בחמץ אין נוהג הדין של "היתרא בלע" ולכן נוהג בו הדין של "כבוש כמבושל", אך הוא מוסיף כי במקרה שיש עוד צדדים להקל בעניין יש לסמוך על דעת הפוסקים המתירים.

אומר "שולחן ערוך הרב":

"אבל אם נשתמש בהן חמץ על ידי האור, וכן שאר כל הכלים, אפילו של מיני מתכות, שנשתמש ונבלע בהן חמץ על ידי האור בלבד, שלא על ידי משקה, כגון: השפודים והאסכלאות שצלו עליהם מולייתא של חמץ, שגוף החמץ נוגע בהן בשעת צלייתו, ואין ביניהם שום משקה (טופח) שיוליך טעם החמץ לתוך השפוד והאסכלא, אלא על ידי חום האש בלבד נבלע בהם טעם החמץ, לפיכך אינו נפלט מהם על ידי הגעלה במים רותחים, דכבולעו כך פולטו." (שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תנא, ד)

גם מכאן ניתן להוכיח כי כלים שמשתמשים בהם בחמץ, אין נוהג בהם דין "היתרא בלע", ואין הגעלה מועילה בהם, כמו שראינו.

מוסיף "שולחן ערוך הרב":

"ויש חולקין על זה, ואומרים, שכל הכלים שבלעו חמץ קודם הפסח, אפילו על ידי האור בלבד, הרי הן נכשרין על ידי הגעלה, דכיון שבשעת בליעתן בלעו דבר היתר, ואחר כך, כשמגיע זמן איסורו, כבר אין האיסור בעין, אלא הוא בלוע בתוכו, לפיכך הקילו להכשירן על ידי הגעלה בלבד." (שם)

"שולחן ערוך הרב" מציין כי יש החולקים על הקביעה הנ"ל וסוברים כי באמת יש דין של "היתרא בלע" לעניין חמץ.

אך לבסוף הוא פוסק:

"והעיקר כסברא הראשונה, ואפילו בדיעבד... אלא אם כן יש הפסד מרובה, או מניעת שמחת יום טוב, שאז יש לסמוך על סברא האחרונה. וכן במקום שיש עוד צד אחר להקל, יש לצרף גם סברא האחרונה, ולסמוך עליהם." (שם)

"שולחן ערוך הרב" אכן פוסק כי אין דין של "היתרא בלע" בחמץ, אך מוסיף ואומר כי במקום בו ישנו הפסד מרובה, או ביטול שמחת

יום טוב, או צד נוסף להקל, יש להקל ולסמוך על הסוברים כי דין "היתרא בלע" נוהג בחמץ.

מדברים אלו כי דין "כבוש כמבושל" מתקיים רק אם הייתה כבישה רציפה באותם המים בדיוק (ללא התחלפות או התווספות) במשך 24 שעות. בנוסף, אנו רואים כי דין "היתרא בלע" אינו קיים בחמץ, על פי רוב השיטות, וכך נפסק להלכה. מכל מקום, אפשר להקל בעניין כאשר יש צד נוסף להקל, ולסמוך על האומרים כי בחמץ נוהג דין "היתרא בלע".

פרק שלישי - הגדרת המושג "משהו"

כמו שכתבנו בסיכומי של פרק א', להלכה, חמץ אוסר תערובתו במשהו, אך עדיין לא הגדרנו במאמרנו את מושג זה. ישנם מספר עניינים בהם חז"ל קבעו שיעור למושג "משהו". אומרת הגמרא:

"תנן, אכלו או שאבד, (העירוב תבשילין) לא יבשל עליו בתחלה. שייר ממנו כל שהוא, סומך עליו לשבת. מאי כל שהוא? לאו אף על גב דליכא כזית? לא, דאית ביה כזית." (ביצה טז ע"ב)

מכאן נראה כי שיעור משהו לעניין עירוב תבשילין הנו "כזית". מכאן ניתן להסיק כי לשיעור "משהו" נקבעה מידה מסוימת, שאינה כל כמות שהיא, קטנה ככל שתהיה.

וכן אומרת המשנה ברורה בעניין אתרוג:

"בכל שהוא - דוקא כשנראה לכל אבל אם אין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל אין זה כל שהוא שפוסל" (משנה ברורה אורח חיים סימן תרמח, מו)

אף במקרה זה נראה כי שיעור "משהו" אינו קטן עד כדי שאיפה לאפס, וגם לו יש שיעור.

וכן פוסק ערוך השולחן בעניין אתרוג:

כשם שחזית פוסל מחוטמו ולמעלה, כמו כן כל שינוי מראה אם הוא מחוטמו ולמעלה - אפילו בכל שהוא פסול. ודוקא שינוי מראה הפוסל באתרוג, והיינו שחור או לבן, וגם זה כשנראה להדיא לרוב בני אדם. אבל נקודה בעלמא לית לן בה, אפילו ממראות הפסולות. (שולחן ערוך אורח חיים סימן תרמח, לד)

כמו המשנה ברורה, גם ערוך השולחן פוסק כי שינוי של "כל שהוא" הפוסל בחוטמו של אתרוג, אין הכוונה "כל שהוא" כפשוטו, אלא שיעור הנראה לרוב בני אדם. וכן "כל שינוי מראה" אין הכוונה כפשוטו, אלא דווקא שינוי מראה הפוסל בשאר אתרוג.

מכך שהמידות שונות מעניין לעניין, ניתן לראות כי חז"ל קבעו שיעור למושג "משהו" לכמה עניינים, בכל עניין במידה שונה המתאימה לו. ואין כוונת "משהו" כפשוטו, אלא להוציא משיעור אחר שנאמר באותו עניין. מכאן נובע כי בכל מקום שנזכר המושג "משהו", אין כוונתו כפשוטו, אלא להוציא משיעור אחר שנאמר בעניין ושיעורו שיעור קטן, אך שניתן להבחין בו.

כשרות מצת מכונה

- א. רקע
- ב. המקור בתורה – סוגיית לשמה באפיית מצה
- ג. פסיקות אחרונים בעניין מצות מכונה
- ד. פסיקה הלכתית של ימינו
- ה. סיכום

רקע:

בדורות אחרונים הקדמה והמהפכה הטכנולוגית, הפכו את עולמנו לעולם משוכלל יותר ומהיר יותר, כמו בכל התחומים גם בתעשיית המצות חל שינוי ניכר, והחלה תעשיית מצות מכונה משגשגת. אפייה באמצעות מכונה הוא דבר שרבותינו לא דנו בו, כיוון שהם לא חיו למציאות כזו ולכן כיום אנו נדרשים לפסוק בסוגיות זו. עלינו לשאול את עצמנו. האם מצות אלו הם כשרות?! והאם מצות אלו הם מהודרות?! השאלה נעשית חזקה יותר כיוון שמדובר פה על איסורי כרת לא פשוטים, שנוספים להידור הלכתי והמון פרטים ומקורות שיש על מצה.

מסיבה זו סוגייה זו היא מאוד רלוונטית ומעניינת בדורנו. סוגיה זו היא חשובה מאוד להכרעת הדין, והיא מאוד מעשית, עניינית, ונוגעת לכלל עמ"י. וכמובן שהיא ללא ספק אחד מהסוגיות החשובות ביותר בידינו פסח.

ואכן, בדורנו נשברו קולמוסים ונכתבו ספרים רבים על סוגיה מרתקת זו. אמנם רבותינו לא דנו בסוגיית מצות מכונה כשלעצמה, אך הם כן דנו בסוגיות רבות דומות שקשורות במצות מכונה. כמו לדוגמא, איזה חום מחמיץ את המצה? מהו שיעור ההפסק שמחמיץ את המצה, והאם באפיית מצות המכונה אין הפסד לעושי מצות עבודת יד? על כן, עיקר מלאכת הפסיקה היא לקחת סוגיות שרבותינו פסקו בהם, ולהשליך אותם לסוגיית מצות המכונה. במאמר, לקחנו המון סוגיות קטנות, הקשורות לאפיית מצה באמצעות מכונה, ודנו בכל סוגיה על סמך סוגיות דומות שרבותינו עסקו בהם. מובן שבמאמר אין הכרעה סופית בסוגיה זו, וכל אחד ינהג לפי רבו, אך חשוב להבין את הסוגיות, ולדעת את הצדדים להתיר ולאסור.

המקור בתורה – סוגיית לשמה באפיית מצה:

"ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה..." (שמות יב, יז)

לפי התורה המושג ושמרתם את המצות משמע לשמור מחמץ. בגלל שעד עכשיו מדובר על חמץ - "כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל" (שמות יב, טו), אז עכשיו התורה אומרת לעשות שמירה חיובית שלא יחמץ. בפשט התורה מדובר על שבעת הימים ולא רק היום ראשון, כי כל הזמן מדברים על חיוב המצות לשבעת הימים.

הגמ' בפסחים אומרת:

"ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה. אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן מר בריה דרבינא מנקטא ליה אימיה בארבי:" (פסחים דף מ ע"א)

הגמרא מביאה את דברי רבא - שאמר למי שמהפך בעומרים בשדה, "כאשר אתם הופכים את העומרים, תהפכו אותם לשם מצוה - כלומר כבר אז תכוונו בליבכם שמעשה זה הוא לשם מצוות אפיית מצות, ומכאן אנו רואים שכבר מתהליך היפוך העומרים צריך כוונה לשם מצווה. אמנם דברים אלו לא נאמרו על כל שבעת הימים, כי ע"פ פשט תורה אין מצווה לשמור את המצות בכל שבעת הימים אלה רק בלילה הראשון. "ושמרתם את המצות, כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" (שמות יב, ז), משמע, שהצורך לשימור המצות הוא רק ביום הראשון. הרי"ף על הגמרא אומר כך:

"ומבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה דאמר קרא 'ושמרתם את המצות' ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה כלומר הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים פירוש כיפי עומרים." (הרי"ף על פסחים מ ע"א)

גרסת הרי"ף בגמרא שונה "תהפכו אותם לשום מצוה" כלומר להזהר שלא יבוא עליהם מים, לפי פירוש זה לא הכוונה חשובה אלה המעשה שישמרו שלא יבוא מים בחיטים זה גם בשבעת הימים, כי זה לא קשור למצת מצוה אלה למצה רגילה, ומצה זה כל שבעת הימים.

כמו כן ניתן לראות מח' דומה בין רש"י לרמב"ם, רש"י כותב כך: "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמץ התכוון לשם מצה של מצוה" (רש"י על פסחים דף מ).

רש"י אומר כמו הגמ' שצריך להתכוון לשם מצת מצווה, ולא המעשה הוא הנדרש אלא עצם הכוונה. הרמב"ם לעומתו כותב אחרת:

"משום שנאמר "ושמרתם את המצות" (שמות י"ב) כלומר
היזהרו במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ לפיכך אמרו
חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא
יבוא עליו מים אחרי שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ".
(רמב"ם פרק ה' מהלכות חמץ ומצה הלכה ד')

כלומר זה לא קשור לכוונה, מצוות השמירה היא כל שבעת הימים
כמו שהרמב"ם מביא בהמשך "להיזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח"
משמע לא רק היום הראשון אלא כל שבעת הימים.
נראה שסוגייה זו מאוד רלוונטית לימינו, לענין סוגיית מצות מכונה.
כיוון שכשמכונה עושה את המצה לא ניתן לכוון באופן אקטיבי
בעשיית המצה. לכן לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם אין פה שום בעיה
כיוון שהעיקר זה המעשה שלא יהיה חימוץ במצה, ולכוונה אין
חשיבות במצווה זו (ויתכן שלפי שיטתו מצות מכונה הן אף יותר
מהודרות, כיוון שהם יותר שמורות מצד חימוץ). לעומת זאת לדעת
הגמ' ורש"י, יש פה בעיה גדולה, שכן בעשיית המצה צריך לכוון,
ובמצות מכונה לא ניתן לכוון באופן אקטיבי לשם עשיית המצווה.
בנוסף, ניתן לדייק שסוגיה זו רלוונטית בעיקר ליום הראשון שכן גם
רש"י והגמרא הסוברים שצריך כוונת מצווה בעשיית המצה, כוונתם
רק ליום הראשון, ואילו בימים האחרים אין את סוגיה זו.

פסיקות אחרונים בעניין מצות מכונה:

החששות במצות מכונה ופתרונם

ישנם מהפוסקים שטענו שמצות מכונה כשרות למהדרין גם למצות
מצווה בלילה הראשון, ומהודרות הן אף יותר ממצות הנעשות בידי
אדם. ויש שטענו שכשרות הן לשאר ימות הפסח, אך לא למצות
המצווה בלילה הראשון. ויש שטענו שאינן כשרות אף לשאר ימי
הפסח.

מראשי המתנגדים למצות המכונה היה רבי חיים מצאנז, שטען
שמצות המכונה הינן "חמץ גמור, ואין להתיר בשום אופן" (שו"ת
דברי חיים סי' כג). ולפי דעתו אין להתיר אף לשאר ימי הפסח.
"הנה ראיתי "תשובות גאוני זמנינו" שהסכימו לאסור
וצדקו מאוד בדבריהם, הגם כי על קצת דברים יש להשיב
אך די לאסור בזה, אולם גם לדעתי הרבה טעמים עפ"י דין
לאיסור אך הם כמוסים אתי כאשר כן קיבלתי ... אומר
לכם כי העושה מצות על כלי זה הוא חמץ גמור ... לדעתי
שאינן להתיר זה בשום אופן ואם לא יאבו שמוע מה נעשה
להם אם אוכלים חמץ ממש בפסח ... ולכן אין להתיר

בשום אופן וד' יצילנו משגיאות ומכשולות ח"ו והיה שלום". (הרב חיים מצאנז, שו"ת דברי חיים סי' כג)

טענה אחת טענו האוסרים, שאי אפשר לנקות את המכונות כראוי, שהרי הן מורכבות מחלקים קטנים שלעיתים אינם נראים, ונדבקים בה פירורי חמץ. לעומת זאת השיבו המתירים-

"גם בהיות התיבה פתוחה מלמעלה בנקל מאוד לנקות ולהדיח הוואלצען (מוטות לישה) בכל רבע שעה ע"י מטלית לחה של פשתן ואינו צריך להוציאם ממקומם רק ע"י סיבוב פעם אחת יהפכם מכל צד ויקנחם מכל סביבותם, ומחמת שהוואלצען חלקים מאוד אין שום טורח בזה, וברגע אחת יהיו נקיים מכל כתם וחלאה וכן השולחן יכול לנקות כל פעם כנ"ל, חולת בין הוואלצען לא יבוא שום פירורי בצק תוך המאשינע כי הבצק איננו נוגע רק בהוואלצען..". (רבי שאול נתנזון בביטול המודעה דף 45)

גלילי המכונה עשויים ממתכת חלקה ללא חריץ וסדק, וקל מאוד לנקותה כל רבע שעה ע"י מטלית, ואין שום טורח בזה מפני שהם חלקים מאוד. ועוד אמרו, שעיקר עשיית המצות הוא המהירות בעיסוקה, ואף הזריזין אינם יכולים להגיע למהירות המכונה.

טענה שניה טענו האוסרים, שלמצת מצוה צריך כוונה לשמה של אדם גדול ובר דעת ומצות המכונה הנעשות ע"י חש"ל¹, שאולי הן כשרות רק לשאר ימי החג, אך ודאי שאינן כשרות למצת המצוה. ויש שאסרו משום כך גם למצות לשאר ימי הפסח, משום שהמון העם אינם יודעים להבחין ולחלק בין מצות המצווה לשאר המצות. והשיבו המתירים, שמספיק בזה שהפעלת המכונה נעשית בידי אדם גדול ובר דעת המכוון בעת הפעלת המכונה שעושה כן "לשם מצת מצווה", והרי הכח הראשון של עשיית המצה נעשה כראוי וממילא חשוב הכל כנעשה בידי אדם. ועוד, שהרי עיקר מצוות "לשמה" לא נאמר על מעשה האפייה, אלא על שמירת המצות בחימוץ, והרי זה נעשה כראוי.

ושוב טענו האוסרים, שבמצות יד חשים העוסקים במלאכה אם נשאר בבצק או בקמח גרגיר חיטה העלול להחמיץ ולאסור את העיסה, משא"כ במצות מכונה. והשיבו המתירים שחשש זה רחוק הוא, ואין לחוש לא כלל. ועוד השיבו:

¹ חרש שוטה וקטן אינם יכולים לאפות מצות מצווה משום שמצות מצווה צריכות כוונה בעשייתן- "לשם מצת מצווה"

"... גם מ"ש ששכיח שיהיה במצות חיטין שלמים או שבורים ובמשמוש הידיים מרגישין ועושים שאלה משא"כ במאשין. אמרתי שגם זה הבל דהלא גם כאן נוכל להרגיש במשמוש היד כאשר ימשמשו בהמצה הנעשה אח"כ ע"י ידיים, גם כשנותנן לנקרה נוכל להרגיש.." (ביטול המודעה דף 4)

גם במצות מכונה ניתן להרגיש זאת כאשר נותנים לנקרה (ונראה שמדבר על מכונה שלא עושה כל הפעולות שבמצה, ובמכונות שלנו כיום אין הדבר נכון). טענה הרביעית טענו:

".. אין זה מגדר היושר והמוסר להיות גחל עניים אשר עיניהם נשואות על זה כי מן העזר זה שהם עוזרים במצות יש להם סעד גדול להוצאות הפסח המרובים לבני עמנו.." (הגר"ש קלוגר במודעה לבית ישראל דף א') עשיית המצות במכונה מקפחת את פרנסתם של בעלי משפחות רבים, ובפרט העניים שהיו יכולים להיות מועסקים בעשיית מצות יד, והרי מטעם זה ביטלו קריאת מגילה בשבת, שעניי העניים נשואות לקריאת המגילה-

"והרי אמרו בפ"ק דמגילה דלכך אין קורין במגילה דלכך אין קורין המגילה בשבת אמר רב יוסף מפני שענייהם של עניים במקרא מגילה... הרי דמקרא מגילה חובה ומדברי קבלה ובטלוהו בשבת מפני שענייהם של עניים נשואות במקרא מגילה... ולכך הם מקיימים בזה במה דעכ"פ נותנין להם להשתכר בעזרת המצות.." (הגר"ש קלוגר במודעה לבית ישראל דף א')

השיבו המתירים, שהרי המגילה עיקרה ליתן מתנות לאביונים, ולא הגיוני שיקראו בה ולא יקיימו מה שכתוב בה. אבל כאן העיקר לאפות מצות שיצא בהן ידי חובה, ומה עניינו לעניים, ואם היו בני ביתו מרובים, האם אסור לו לאפות בלי עניים עוזרים לו. ועוד השיבו: איך יעלה על הדעת שבעסק אפיית המצות ישימו עין על רווח העניים. העיקר לבחור הדרך שיהיה בכשרות גדולה ביותר, והרוצה יתן צדקה כאוות נפשו. (אף שעדיף ליתן לעני דרך כבוד, והיינו להעסיקו).

ועוד טענה הוסיפו להתיר מצות מכונה-

"ועוד זה ראית רעה חולי בזמנינו, שהנחתומים בעצמם יבחרו להם עוזרים לעריכת המצות כאות נפשם, ויקחו מכל אחד בצע כסף בעד משמרת עבודתו, ואשר יוסיף במתנת ידו אותו יקדיש לספחו את הכהונה לערוך המצות ולכן על הרוב יקיימו להם עוזרים פחותים ושפלים, קלי

דעת הרחוקים מדרכי המוסר... וקצת ישאו מאכלי חמץ
באמתחות בגדיהם וחוטפים לפיהם בשעת מלאכתם
למלאכות רעבונם, וכהנה מכשלות אחרות רבו מספר,
וכשל עזר ונפל עזר, ואף כי הרבנים ישגו בעינא פקחא
על אפיותם המצות ונתאצלים בכל עז לתקן מה שאפשר,
ומעמידים נאמנים ומשגיחים בבית האופים, אכן כל
עמלם לריק ויגיעם ללא הועיל, כי מה יעשה הנאמן נגד
אנשים פראים הפרועים במעשיהם... לכן רבו המכשולים
בעבודת יד ואין איש שם על לב" (רבי אריה ליבוש נתנזון,
אביו של הגרי"ש נתנזון ביטול המודעה דף 44)

הרי מצינו שלעיתים העוסקים בעשיית מצות יד היו עצלים
במלאכתם, אוכלים, שותים או עושים שאר דברים בעת אפיית
המצות, היו גורמים לחימוץ המצות. משא"כ בעשיית המצות
במכונה שאינה מפסיקה לעבוד.

טענו האוסרים דווקא להיפך, שגם במצות מכונה אנשים קלי דעת
יכולים להחמיץ מצות-

"כי העיד לפני אדם חשוב סוחר נכבד מפה שהיה אשתקד
במדינות אונגריין וראה אצל קלי הדעת עושים מצות ע"י
המאשין, והראה להם שהוא חמץ גמור ונתביישו מאוד,
וגם אמרו לו שהרב המתיר להם מתחרט מאוד על זה" (הגר"ם
מודעה לבית ישראל דף ח')

ועוד טענו האוסרים (טענה חמישית), שע"י עשיית המצות במכונה
תתבטל המצוה החביבה לעסוק בעצמו בעשיית המצות, וכן מצינו
אישה הטוחנת ולשה את הקמח למצת מצוה, תהיה לה סגולה
שלא תפיל. אך מ"מ וודאי שלא בשל כך אסרו את המצות. שהרי אין
זה לעיכובא, אלא למעליותא. והשיבו המתירים, שמה בכך, הרי
יכולים המהדרים לעמוד בעצמם סמוך למכונה ולהשגיח על עשיית
המצות כהלכתן. ואדרבא, גם אלה שאינם בקיאים בלישה ובעריכה
יכולים לקיים הידור זה ע"י הפעלת המכונה. (הגר"ם לנדא בביטול
המודעה דף כד).

ועוד טענות לכאן ולכאן:

6. מנהגי ישראל לעשות מצות עגולות ולא מרובעות והטעם הוא
משום "ובחוקותיהם לא תלכו", שזה מנהג עכו"ם. ומצות המכונה
יוצאות מרובעות. השיבו המתירין, שבאיזמיר, עיר גדולה לאלוקים
בארץ תוגרמא, כולם עושים שם מצות מרובעות-

"שדומה לאבלאטין העושים האומות בחגאות שלהם
לדעתי אין צריך להשיב על זה. נכון להודיע כי בעיר גדולה
לאלוקים איזמיר בארץ תוגרמא כולם עושים שם מצות
מרובעות." (ביטול המודעה דף 38)

7. אין לחדש עניינים שלא כמקובל מאבותינו מדור דור, שהיו אופיים במצות יד. יש בזה משום פריצת גדר בחומת הדת (מודעה לבית ישראל דף ה') השיבו המתירים שאמנם כבר כתב החת"ס על מנהגים חדשים ש"חדש אסור מן התורה". אך מה שחידשו האומנים וחכמי הטבע בענייני הטבעיות, מדוע לא נקבל מהם הטוב למען קיום מצוות ה' בהידור. ודבר זה לא נוגע לענייני הדת, שהרי אין אף רמז בתורה או בדברי חכמים כיצד לעשות המצות, והעיקר שיהיה שימור מחמץ. ובפרט שדבר זה נחוץ מאוד בעיירות גדולות, יש לומר ע"כ "ברוך חכם חרשים המחדש חדשים" (הגר"י ליפשיץ, ביטול מודעה דף 10). ואף בעל הכת"ס כתב, שאמנם אביו, החת"ס, חרד על חידושים, אך כיוון שמצא בעבודת יד מכשולים רבים, ובמכונה מצא שהכל נעשה בהכשר, הרי ש"אין לדיין אלא מה שענינו רואות, הכל לפי המקום ולפי הזמן ושעת הדחק". ולכן הוצרך ליכנס לחדשות אשר לא שערם אבותינו הקדושים זצ"ל (שם דף יא) 8. טענו האוסרים שסיבוב גלגלי המכונה גורם לחימום ועי"כ מתחממות המצות-

"וגם גוף הדבר שיש לי ספק ע"י הילוך המאשין יתחמם ואף אם אין הברזל מזיע, אבל גוף החימום מחמץ..." (מודעה לבית ישראל דף ז') השיבו המתירים שאין הדבר נכון, ואין המכונה וגלגליה מתחממים כלל. ואדרבא, "... ע"כ בחנו את המאשינע ומצאנוהו כי הכל נכון ומתקון. עצהי"ט² כי עשיית המצות הוא אך כשישה רגעים והכל ע"י כלים של ברזל ודפי ברזל המקררים את המצות עד מאוד.. (הגר"י"ש נתנזון ביטול המודעה דף 24). החום ברקיק מצה הנעשה ע"י המכונה המתכתית, קטן הרבה יותר מהחום הנעשה ע"י העריכה המגלגלת ע"י עץ. 9. טענו האוסרים שהמכונה דומה ל"דפוס" – תבנית, שאסרו חכמים, לפי שקשה לנקותה- "והנה חוץ מזה יש נשאר הרבה הרבה פירורין ובצק תחוב בתוך המאשין אף גם לצרוף אח"כ החתיכות הנקצצות לערבם בעיסה האחרת וודאי אסור כיון שמונחים איזה זמן אחר העסק, הרי אחר שנתעסקו בו מיד מחמץ, וא"כ אין צריך לבער הפירורין מן המאשין שלא יתערבו בעיסה, וגם אח"כ החתיכות הנקצצות שלא יתערבו בעיסה אחרת, והרי כל זה צריך שמירה יתירה.. (הגר"ש קלוגר במודעה לבית ישראל דף ד').

² על צד היותר טוב.

השיבו המתירים, שהדפוס שאסר המהר"ל אי אפשר לנקותו רק בטורח גדול ובשהייה רבה. אולם את המכונה אפשר לנקות כל רבע שעה על ידי מטלית, והוא עדיף יותר מדפוס העשוי כמסרק שהתירו. ויש שהשיבו שבאמת אין כאן שום דפוס. ומה שנתחדש במכונה הוא רק שבמקום הגלילי עץ – המקלות שמרדדין בהם את הבצק, התשנו למוטות ברזל. ואין בזה שום חידוש. (הגרי"ש נתנזון שם דף ג')

10. יש שאסרו מטעמים כמוסים-

"אולם גם לדעתי הרבה טעמים עפ"י הדין לאסור, אך הם כמוסים אתי כאשר כן קבלתי מפי הגאון מלייפניק זצ"ל שבכמות אלה הדברים אין לגלות הטעם רק לפסוק הדין והשומע ישמע.." (רבי חיים הלברשטם, בעל דברי חיים, במודעה לבית ישראל דף ח').

ועוד כתב, שנתגלו לו טעמים הכמוסים והוא מפני שהיה ירא לפתוח פתח חדש בדת ובמנהג, שלא כמקובל מאבותינו דור דור. וטעמו הכמוס היה משום צמצום פרנסתם של עניים שהיו רגילים להתפרנס מעשיית מצות היד. ולא רצה לגלות שהתנגדותו מטעם זה.

11. טענו האוסרים שאין פעולת הרידוד ע"י המכונה מכוחו הראשון של האדם, אלא רק שצריך בהם כוח גברא. השיבו המתירים שלא מצינו שכח כוחו פוסל במצות. נתחלף לאוסרים אלה ענין "לשמה" עם ענין "כח גברא" והם שני עניינים נפרדים זה מזה-

"ובמחילה מכבודם הוא שבוש גדול מצידי צדדים הבל ורעות רוח כל אשר בינת אדם לו יוכל להבין שאין הפרש בין אם יגלגלו העץ על השולחן או אם יסובב המוט שבידו, ושניהם נעשין ע"י אדם גדול לשם מצת מצווה ושניהם באים מכח אדם באמצעות כלי.." (ביטול המודעה דף 45). שלא צריך "כח גברא" אלא "גברא" שאינו חש"ו, שהוא מפעיל המכונה. וממילא עשיית המצות תעשה מ"כח גברא" זה, ומספיק בישראל עומד ע"ג. שאין צריך עשיה לשם מצווה, אלא רק לשם שימור מצה.

12. טענו האוסרים שבמקומות שהיו אופים מצות עגולות, היו מכינים מצות מרובעות ומקצצים את הזוויות ומחזירין אותם למכונה ויש חשש שיחמיצו. (מודעה לבית ישראל סי' י'). וענו המתירין-

"וחשב שהוא חשש מה שגדולי ישראל ראו וידעו שאין בו שום איסור...שאף במצות עגולות שנשארו המקצועות יכולים להביא הקצוות הנשארים ג' או ד' פעמים אל

המאשיען ואין לחוש רק שלא ישהו שיעור חימוץ" (ביטול המודעה דף 35)

אכן, אחד מתנאי ההיתר למצות מכונה היה שלא ישיבו את השאריות הללו אלא פעם אחת או ש"פ בלבד. ויש מהמתירים שכתבו שמצד הדין אין צריך אף לכך, שהרי זה כמתעסק באפייה, אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ.

תיאור אופן עשיית המצה בימי האחרונים:

מעת שהחלו לראשונה לאפות את המצות במכונות, התחבטו ודנו הפוס' האחרונים בשאלה, האם מצות מכונה כשרות הן. ונראה שרוב המתירים היו במערב אירופה, המקום בו החלו להשתמש במכונה זו. ואילו רוב האוסרים היו ממזרח אירופה, לשם הגיעו המכונות רק בתקופה מאוחרת יותר. להלן תיאור אופן אפיית מצות המכונה במדינות אשכנז ע"פ תיאור בקונטרס "ביטול מודעה":

"א. החדר אשר בו נעשים המצות עד הגמר הוא חדר קר ואין בו תנור, והתנור עומד בחדר הסמוך לו" לפי סעיף א' אנו יכולים לראות, שהיה חשוב מאוד הטמפרטורה של החדר בעת הכנת הבצק, מה שאומר שאם בחששות כאלו הגיעו לפתרון, וודאי שחששות עיקריים יותר כבר עמדו על הפרק ובאו על פתרונם.

"ב. לישת הבצק איננו נעשה ע"י בעיטה בידיים החמימות בטבע, ומתחממים עוד יותר מן העבודה, רק ע"י שמכים על הבצק במקבות של ברזל שטבעו קר, ובכסיל וכלסות יהלומון בלי הפסק עד רגע בואו אל המאשינע והוא התעסקות גמור לשמור מן החימוץ ע"י גירוש האוויר מתוכו כאמור למעלה והוא יותר טוב מן הבעיטה בידיים" לפי סעיף ב' ניתן לראות איך הדין שהגמרא בפסחים מביאה ש"לא תגביה ידה עד שתגמור את כל הפת וצריך שני כלים אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידה" (פסחים מב.), שצריך להיזהר מאוד בחום שנוצר כתוצאה מהחיכוך בין הלש לבצק מחשש לחימוץ, נכנס לתכנון המכונה.

"ג. אח"כ מובא אל המאשינע לרדד העיסה ולעשות ממנה רקיק דקה מן הדקה, וכפי אשר סופר לי קצת ממנה והבנתי ענינה, הוא תיבה פשוטה של ברזל, ואין בארון רק שני הוואלצען עגולין של מתכת עומדים סמוכים זה לזה עד הפרש חצי ליניע כעובי המצה והמה חלקים מאוד ומלוטשים כראי מוצק, סובבים על קוטביהם זה לעומת זה, והצרים אשר יסבבו עליהם יוצאים דרך הדופן מחוץ

לתיבה, ובהם נאחזים וקבועים האופנים בעלי השיניים כמעשה כלי המורה שעות, ומציר אחד יוצא בית יד אשר בו יסובב גבר כל היום, וכאשר יובא הבצק על שני הוואלצין אזי באמצעות הסיבוב נדחק העיסה ביניהם, ומתגלגלת שמה לרקיך דק היובא מעבר השני דרך החלל אשר למטה..." (רבי שאול נתנזון בביטול המודעה דף 44-45).

אנו יכולים לראות בסעיף ג' איך תיאור ה"מאשינע" שונה כל כך למכונה של ימינו וכל כך הרבה דברים באו על פתרונם בזכות אנשים צדיקים ויצירתיים. ככל שפיתוח המכונה התקדם, עלו שאלות הלכתיות חדשות לגבי כשרות מצות המכונה. יש שטענו שההתקדמות הטכנולוגית הביאה לידי הקלה והסרת החששות שבדברי האוסרים הראשונים. לעומת זאת יש שסברו שאדרבא, הדבר נאסר יותר, ואף המתירים הראשונים היו אוסרים את מצות המכונה שלנו היום. אין להכחיש, שבמרוצת השנים התפשטו המכונות לעשיית המצות בכל רחבי העולם. ורוב בתי ישראל נוהגים לאכול מצות מכונה במשך ימי הפסח לפחות כמצות שאינן מצות מצווה, אם כי ישנם הממשיכים לאכול אף בשאר ימי הפסח מצות מעבודת יד.

פסיקה הלכתית של ימינו:

כיום, רוב הרבנים התירו מצות מכונה, ע"פ פסקי האחרונים שראינו. לצד רבנים שפסקו כי מצות מכונה בעיתיות, אך בכל זאת התירו, בגלל צורך השעה. שידעו שאם יאסרו לא יעמדו בזה. ועמ"י יבוא ליד עוון, וסופו של דבר שיצא שם רע על עמ"י. וכך כתב הרב מנחם מנדל אייזנברג:

'ישראל קדושים מדקדקין בקלה כחמורה, ובפרט בענייני חשש חימוץ בפסח. ברוב שכבות עם ישראל אוכלים מצות מכונה הנאפות במכונות לישה ועריכה חדישות, שנשתכללו במשך השנים שכלול בתר שכלול, למען הסר אפילו אותם החששות שהיו במצות המכונה הראשונות שרבותינו הכתב-סופר והשואל-ומשיב הכריעו בהן להיתר'.

אולם כדי לייצר מצות פריכות וטעימות יותר, הוכנסו (במיוחד בשני העשורים האחרונים) שינויים ושכלולים רבים, הן בתנורים ואף באופן הכנת המצות לאפיה, גם במאפיות המצויות תחת הכשרים מהודרים. אולם שינויים אלו מעוררים ספיקות חדשים הדורשים בירור או תיקון,

שמא בכך נפגמה כשרותן של המצות." (תחומין כו' עמ'
(133)

כמו כן יש הסוברים כי מצות מכונה לא רק שהם כשרות, אלה הם מהודרות יותר ממצות יד. בגלל הדיוק הרב והמנגנון האוטומטי שמונע חימוץ. וכך כתב הרב שבתאי לוי:

" זה עשרות בשנים כל קהל עדת ישראל, המהדרין והמדקדקין במצוות, מגדולם ועד קטנם, אכלו ואוכלים ממצות המכונה, כנהוג היום - והנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. החום שבו נאפות המצות הוא מעל ומעבר למינימום הנדרש בהלכה (לא יד סולדת של עשרות מעלות, אלא מאות מעלות). בוודאי שכך - וגם באשר לחששות אחרים - כאשר מדובר במצות דקות, כפי שנהוג היום, בניגוד למצות עבות שנהגו בהן בדורות קודמים." (תחומין כז' עמ' 94)

סיכום:

לסיכום, סוגיית מצות מכונה היא סוגייה מרתקת ומעניינת. ובגלל המורכבות בנושא, וחשיבותו יש הרבה דעות בנושא. יש את קונטרס "מודעה לבית ישראל" שזה מאמר ארוך האוגד בתוכו מכתבים של רבנים רבים, שנכתב כנגד מצות המכונה. בעקבותיו, יצא לאור הקונטרס "ביטול מודעה" שהוא מאמר ארוך יותר שגם מקבץ בתוכו מכתבים של רבנים רבים, שנכתב על אופן הכשרת מצות המכונה. באופן כללי ניתן להגיד שרוב רובן של טענות האוסרים הופרכו, למרות שישנן כמה טענות שקשה לקבל את פריכתן. בנוסף, אנו רואים שנושא זה גם כיום עדיין שנוי במחלוקת, זאת אנו רואים מהמאמרים הסותרים זה את זה בשו"ת תחומין-מצד אחד המאמר של הרב שבתאי לוי שמתיר ואף מהדר מצות מכונה, ומצדו השני של המתיר המאמר של הרב מנחם מנדל אייזנברג שמלא חששות על מצות מכונה. נדייק רק שהמחלוקת הזו הינה על אש קטנה וכיום רובו ככולו של עם ישראל אוכלים מצות מכונה אפילו בערב יו"ט ראשון.

מהות ביטול חמץ

- א. 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי' - הדין וההשלכות
- ב. הבנת הציווי 'תשביתו'
- ג. ביטול חמץ בעבודה הנפשית

'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי' - הדין וההשלכות:

התורה בפרשת בא מזכירה כמה פעמים את איסור אכילת חמץ בפסח והשבתתו.

פעמיים בהקשר של פסח מצרים:

"שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות, יב טו)
 "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ" (שמות, יב יט)

ופעם אחת על פסח דורות:

"מצות יאכל שבעת ימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך" (שמות, יג ז)

רואים מכאן כמה מצוות בעניין קיום החמץ בפסח:

- א. שצריך להשבית את החמץ (שאור) מהבתים ביום הראשון (פסוק ט"ו)
- ב. שאסור שימצא חמץ בבית כל שבעת ימי הפסח (פסוק י"ט)
- ג. שאסור שיראה חמץ ושאור בכל גבולותינו כל שבעת ימי הפסח (י"ג ז')

מפסוקים אלו לומדים דינים רבים על כל ענייני החמץ בפסח, אך מכיוון שאנחנו רוצים להתמקד רק על עניין ביטול חמץ, ננסה להבין מאיזה פסוק נלמד העניין הנ"ל.

הגמרא במסכת פסחים אומרת בהקשר לעניין נאמנות האמירה בבדיקת חמץ, שבדיקת חמץ היא מדרבנן כי:

"דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה" (פסחים, ד עמוד

ב)

כלומר, שמדין תורה אפשר לבטל את החמץ ולצאת בזה ידי חובה. וצריך להבין מאיזה פסוק נלמד הדין הזה, ומתוך זה גם להבין מהי פעולת הביטול.

רש"י על אתר בד"ה 'בביטול בעלמא סגי' כותב:

"דכתיב תשביתו, ולא כתיב תבערו. והשבתה דלב- היא

השבתה"

יוצא מרש"י כמה עניינים:

א. עניין הביטול נלמד מהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות, יב טו)

ב. פירוש המילה 'השבתה' הוא ביטול.

ג. מכיוון שכתוב דווקא תשביתו, אז הפעולה שצריכה להיעשות בהשבתה היא פעולה של הלב, ולא פעולה במעשה, כגון לבער את החמץ.

התוספות על אתר (ד"ה מדאורייתא) מקשה על רש"י 2 קושיות:

א. רבי עקיבא (פסחים ה עמוד א) לומד ש'ביום הראשון' המדובר בפסוק על ההשבתה הוא לא יום טוב ראשון של חג אלא י"ד בניסן (יום לפני החג), מכיוון שביום טוב אסור לעשות מלאכה וההשבתה היא ביעור, וביעור הוא אב מלאכה. ולכן מובן שהציווי להשבית חמץ לא ייתכן ביום טוב הראשון של חג אלא בהכרח התורה מתכוונת ליום י"ד.

התוספות מקשה מדברי רבי עקיבא על רש"י, שרבי עקיבא אומר בפירוש שהשבתה היא הבערה, ולא ביטול בלב אלא מלאכה ממש!

ב. הגמרא לומדת בדף ה עמוד א, שהמילה 'אך' האמורה על ההשבתה (שמות יב טו), באה לחלק את יום י"ד, שהמצווה להשבית את החמץ היא מחצות יום י"ד. בנוסף יש איסור שיהיה ברשותך חמץ מחצות יום י"ד. ולמדנו בדף ו עמוד ב שחמץ אחר זמן איסורו יש לו תוקף מיוחד, שהוא גם ברשותך- שאתה עובר עליו באיסור, וגם לא ברשותך- שאינך יכול לבטל אותו. לכן, איך אפשר להגיד שהתורה מצווה עליך לבטל בלב את החמץ אחר זמן האיסור אם אין לך תוקף לבטלו? ומכאן מובן שבהכרח הכוונה להשבית היא להשבית ע"י מעשה ממש, כגון ביעור.

לסיכום, תוספות מקשה על רש"י על הבנת המושג 'השבתה', והוא סובר שההשבתה היא אינה ביטול בלב אלא ביעור שהוא מלאכה ממש.

תוספות מנסה להעמיד את הביטול מדאורייתא שעליו מדברת הגמרא, לא בבחינת ביטול אלא בבחינת הפקר. היינו, שפעולת הביטול אינה השבתת החמץ עצמו אלא הוצאת החמץ מרשותו של האדם, שזו היא פעולת הפקר. וחמץ שאינו שייך לאדם הוא לא מתחייב עליו בפסח, כמו שראינו:

"לא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ בכל גבולך, לפי שנאמר לא יראה לך שאור- שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" (פסחים, ה עמוד ב) בנוסף תוספות משיב על הקושיה העולה מנדרים: "הפקר בפני שלושה" (נדרים, מה עמוד א) ועונה שמדאורייתא אפשר גם להפקיר לעצמו ולא בפני שלושה עדים. למעשה, התוספות מסביר שהגמרא למדה את העניין של 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי' מהמילים "לא יראה לך", ולא מהמילה "תשביתו". לסיכום, המחלוקת בין רש"י לתוספות היא על 3 דברים:

- א. הבנת המושג השבתה.
 - לדעת רש"י: השבתה – ביטול בלב.
 - לדעת תוספות: השבתה – הבערה.
- ב. מאיפה הגמרא לומדת את העניין שביטול מהתורה מספיק.
 - לדעת רש"י: "תשביתו שאור מבתיכם" (שמות, יב טו)
 - לדעת תוספות: "לא יראה לך חמץ" (שמות, יג ז)
- ג. מהי משמעות הביטול שעליו מדברת הגמרא.
 - לדעת רש"י: דין מיוחד שבו אתה מבטל את החמץ בליבך.
 - לדעת תוספות: הפקרת החמץ מרשותך.

כדי להבין את משמעות המילה 'השבתה' נעיין במילון אבן שושן על ערך זה:

השְׁבִיטָה נ' 1. ביטול, הפרה ("השבתת שמחה").

2. הבטלה, מניעת עבודה מפועלים על ידי מעבידיהם.
3. ביעור, סילוק.

(מילון אבן שושן המרוכז, ערך 'השבתה')

נראה שלמעשה יש 2 דרכים להבין את המילה 'תשביתו' הכתובה בתורה.

- א. ביטול והפרה, שזה למעשה לבטל את המשמעות של החמץ, והוא כבר לא נחשב כחמץ למרות שהוא עדיין קיים - כמו שרש"י הבין.
- ב. ביעור וסילוק, שזה לבער את החמץ מהעולם, או רק לסלק אותו מרשותו של האדם - כמו שתוספות הבין.

פירוש אונקלוס על הפסוק:

"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות, יב טו) מפרש את המילה תשביתו – "תבטלון", כמו רש"י.

הרמב"ן על מסכת פסחים¹ מקשה על הבנת התוספות מכמה וכמה כיוונים שונים. נביא את עיקרם:

א. מדוע הגמרא משתמשת במילה 'ביטול' לאורך כל המסכת אם היא מתכוונת להפקר? שתאמר הפקר! הרי לא מצאנו בשום מקום ברחבי הש"ס שהגמרא רוצה להגיד 'הפקר' ואומרת 'ביטול'. יש הרבה מקומות שכתוב בהם 'ביטול' אך בכולם אין הכוונה להפקר אלא לביטול ממש. לדוגמה, הגמרא בעבודה זרה אומרת: "נכרי מבטל עבודה זרה שלו ושל חברו" (עבודה זרה, נב עמוד ב). ואי אפשר להבין את הביטול הזה כהפקר, כי איך הוא יכול להפקיר דבר שאינו שלא?!

ב. אין מחלוקת בגמרא על זה שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אבל אנחנו רואים בנדרים שיש דעה שהפקר הוא כמו מתנה, שלא יוצא מרשותו של אדם עד שמגיע לרשותו של זוכה:

"דר' יוסי קסבר הפקר כמתנה מה מתנה עד דאתיא מרשות נותן לרשות מקבל אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה" (נדרים, מג עמוד א) ואם סוברים כמו תוספות שביטול זה הפקר, אז איך אפשר שאדם יפקיר את חמצו ויצא בזה ידי חובה לדעת כל השיטות, הרי לדעת רבי יוסי הוא לא יצא מרשותו עד שיבוא גוי ויזכה בחמץ. הגמרא בדף ז אומרת:

ג. "מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב" (פסחים, ז עמוד א)

ואם ביטול הוא הפקר, איך אפשר להפקיר בלב, הרי הפקר צריך בפני שלושה, ואפילו אם תאמר כמו התוספות שמדאורייתא יכול אדם להפקיר לעצמו, בוודאי אין הכוונה שיפקיר בלבו. גם איך אפשר להפקיר בשבת, הרי מצינו במסכת ביצה (לו עמוד ב) שאין אדם מפקיר את נכסיו בשבת.

בגלל הקושיות הקשות על דעת התוספות הרמב"ן סובר כמו רש"י שהביטול הוא דין מיוחד ולא הפקר:

"אלא כך אני אומר, שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה... לפיכך זה שהסכימה דעתנו לדעת תורה ויצא לביטול, יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו, דלא

¹ חידושי הרמב"ן, פסחים ד עמוד ב

קרינא ביה "לך", כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו...
והכא עדיף נמי מהפקר, דלא הדר איהו זכי ביה, דהא
שוויא כעפר ולא ניחא ליה בגויה. " (חידושי הרמב"ן,
פסחים ד עמוד ב)

הרמב"ן מעמיד את הביטול כדין מיוחד שבו אתה מוציא את החמץ
מהגדרתו ומחשיב אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה. וכשהתורה
אמרה שאסור שיראה לך חמץ היא התכוונה שהיא לא רוצה שיהיה
לך שום קשר עם החמץ, וכאשר אתה מחשיב את החמץ כעפר אז
אפילו שהוא עדיין קיים, מכיוון שהסכימה דעתך לדעת התורה, אז
אתה לא עובר עליו, כי החמץ חשוב לך כעפר ואתה לא רוצה
בקיומו.

והוא מוסיף שהביטול הזה יותר טוב מהפקר, כי בהפקר אפשר
שאדם יתחרט בו ויזכה בחמץ חזרה, אבל בביטול החמץ נחשב לו
כעפר ולכן לא ירצה בו בחזרה.

הרמב"ן עצמו לא לומד את הביטול כמו רש"י מהמילה 'תשביתו'
אלה מהמילה 'לך', אבל למרות זאת הוא מסכים שניתן ללמוד את
הביטול גם מהמילה 'תשביתו' כמו רש"י.
הוא עונה גם על קושיות התוספות על רש"י:

א. על הקושיה שלומדים מהמילה 'אך' שצריך להשבית מחצי
היום עונה הרמב"ן שהכוונה היא שהחמץ יהיה מושבת עד
חצות היום, ולא מחצות היום.

ב. על דברי רבי עקיבא, שהשבתה היא הבערה, עונה הרמב"ן
שההשבתה המעולה ביותר היא ע"י הבערה, אבל אפשר
גם לצאת ע"י ביטול בלבד.

למסקנה הרמב"ן מפרש שיש 3 דרכים להשבית את החמץ:

"נמצאת אומר: שלשה מיני ביעור הן שאמרה תורה, שלא
יראה חמץ שלנו ברשותינו. לפיכך ביערו מן העולם, כגון
בשריפה, או שאיבדו לגמרי, זהו מעולה שבהן. ביטול
בדיבור בלבד נמי יצא, שאף זה יצא מתורת חמץ, כיון
שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא
רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה. הפקירו נמי יצא כפי
שיטת הירושלמי, דלא קרינא ביה "לך". " (חידושי הרמב"ן,
פסחים ד עמוד ב)

כלומר, יש 3 דרכים לבטל את החמץ בסדר עדיפות, אבל למעשה
יכול לצאת בשלושתם:

1. לבער את החמץ מן העולם, כגון לשורפו. זוהי הדרך
הטובה ביותר מכיוון שהיא מוחקת כל זכר מהחמץ ולא
נותנת אופציה לקיומו.

2. לבטל את החמץ ולהחשיבו כעפר שאינו רוצה בו. זאת הדרך שאליה הגמרא מדברת ודרך זאת מספיקה מדאורייתא מכיוון שהוא אינו רוצה בקיום החמץ ואינו מתייחס אליו כחמץ. הבעיה היחידה בה היא במקרה שאדם לא ביטל את החמץ בלב שלם ואז החמץ לא מבטל כלל.
3. להפקיר את החמץ. למעשה יוצא גם בדרך זו בגלל שהחמץ כבר אינו שלו. אבל בדרך זו יש בעיות: לחלק מהשיטות עד שלא זכה מישהו אחר בהפקר הוא עדיין נחשב ברשותך. אדם יכול לחזור בו לקחת חזרה את החמץ שהפקיר.

אפשר להעמיד את מחלוקת תוספות ורש"י-רמב"ן ב'חפצא וגברא'. רש"י שפוסק שמהתורה צריך לבטל את החמץ עצמו – סובר שכל עניין השבתת החמץ מוסב על ה'חפצא', על החמץ עצמו. מכיוון שהחמץ הוא הדבר שצריך שיושבת אז צריך לבטל אותו מתורת חמץ ולא להפקיר אותו.

לכן לדעתו גם לבער את החמץ זו מעלה יותר טובה, מכיוון שהוא מעלים את החפצא וכבר אין חמץ בעולם.

תוספות לעומתו, שפוסק שמהתורה צריך להפקיר את החמץ – סובר שהעניין הוא הגברא, ולכן צריך לנתק את הקשר שלי עם החמץ בכל דרך שהיא. כאשר אני מפקיר את החמץ אני מנתק את הקשר שלו איתי ויצאתי ידי חובה. לכן גם לדעתו הבערת החמץ ממש היא מעלה יותר גדולה מכיוון שהיא מנתקת כל קשר שייתכן ביני לבין החמץ, ואפילו אם ארצה שוב בחמץ לא אוכל.

העמדה זאת מסתדרת גם לדעת הרמב"ן, שנראה שסובר שיש את שתי העניינים בחמץ ויכול לצאת בשניהם.

הביעור מכיל את שניהם ולכן הוא הדרך הטובה ביותר.

הביטול הוא הפקעת החמץ מדין חמץ והחשבתו לעפר, וע"י כך גם לא רוצה שיהיה ברשותו, ולכן הוא גם מכיל את שתי העניינים אם במידה פחותה יותר.

ההפקר הוא רק ניתוק הקשר של האדם עם החמץ ולכן הוא הדרך הפחות טובה אבל גם בה הוא יוצא ידי חובה.

לאחר שראינו את דעותיהן של תוספות ורש"י וכן דברי הרמב"ן שתומכים בשיטת רש"י, נביא את דברי הרמב"ם וננסה להבין את שיטתו ולאילו שיטה הוא תואם:

א. מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר "ביום הראשון, תשביתו שאור מבתיכם"

(שמות יב, טו): מפי השמועה למדו שראשון זה, הוא יום ארבעה עשר. וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה "לא תשחט על חמץ, דם זבחי" (שמות לד, כה), כלומר לא תשחוט הפסח והחמץ קיים; ושחיטת הפסח, הוא יום ארבעה עשר אחר חצות.

ב. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה--הוא שיבטל החמץ מליבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו, הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. (משנה תורה, הלכות חמץ ומצה, פרק ב)

בהתבוננות ראשונה ברמב"ם נראה שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י, משום שהוא קורא לביטול חמץ – השבתה, וכן הפסוק שהוא מביא הוא "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות יב, טו), והבנה זו שביטול החמץ נלמד ממצוות ההשבתה היא כשיטת רש"י. וכן, בהלכה ב' הוא כותב שצריך לבטל את החמץ 'מליבו' ולהחשיב אותו כעפר, והוא תואם לדברי רשי שכותב "השבתה דלב- היא השבתה".

אומנם ישנה אפשרות להבין את דברי הרמב"ם גם לשיטת התוספות.

שהוא כותב "וישים בליבו שאין **ברשותו** חמץ כלל", והוא תואם לשיטת התוספות שמהות ביטול החמץ היא הוצאה של החמץ מרשותו של אדם, ולנתק את הקשר של האדם עם החמץ.

בעל שו"ת הרדב"ז, בחיבורו יקר תפארת על הרמב"ם, מנסה להסביר את אריכות דבריו של הרמב"ם ואת השיטות הלכאורה סותרות שרואים בו:

"וקשיא כל אריכות לשון זה, למה, משום דאמרינן בגמרא... דלאו דוקא שצריך להוציא בשפתיו אלא מבטל בלבו ודיו, וכ"ש איך יוכל לעשות מן היש אין? דבשלמא הדבר הנעשה ע"י דבור כגון שליחות וגט- יכול לבטל, אבל החמץ היכי מצי מבטל ליה?" (יקר תפארת על הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה, פרק ב הלכה ב)

הרדב"ז שואל כמה שאלות על לשון הרמב"ם.

א. מדוע נצרכת כל האריכות לשון שמתארת את הביטול, והרי מספיק רק אמירה בלב.

ב. איך ייתכן שאדם יכול להפוך מציאות גשמית קיימת לכלום, וכל זה רק ע"י מחשבה בלבד.

ועונה על זה הרדב"ז:

"לכך כתב ויחשוב אותו כעפר."

כלומר, עצם פעולת הביטול אינה להעלים את החמץ מן העולם אלא להחשיבו כעפר ולא כחמץ.

"ועדיין קשה, שדבר שהוא אוכל איך יעשה אותו כעפר?

לכך כתב וישים בלבו שאין ברשותו חמץ."

כלומר, פעולת הביטול אינה להפוך את החמץ לעפר אלא רק להוציאו מרשותו.

"ועדיין קשה, הרי אנו רואין שיש ברשותו חמץ! לכך כתב

ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר."

כלומר, עצם פעולת הפיכת החמץ לעפר אינה הופכת את עצמותו לעפר אלא הופכת את השייכות של האדם אל החמץ כמו אל עפר.

"ועדיין קשה קושיין דלעיל, הרי אנו רואין שיש ברשותו

חמץ ולא עפר! לכך כתב וכדבר שאין בו צורך כלל."

כלומר, הדרך להפוך את החמץ לעפר היא לחשוב שאין לי צורך בו כלל. כי כל דבר שקיים במציאות הוא קיים מכוח הצורך בו², ולכן כשאני חושב שאין לי צורך בחמץ אז ממילא הוא כמו עפר, ואין לי שייכות אליו.

למעשה, כאשר אני מבטל את החמץ, אני מנתק את הקשר שלי עם החמץ ממש כמו הפקר. אני מתייחס אליו כדבר שאין בו צורך בשבילי ולכן גם הקשר שלי איתו לא קיים.

לסיכום:

לדעת הרמב"ם (אליבא דשו"ת הרדב"ז), מהות פעולת הביטול היא ניתוק הקשר של החמץ אל האדם (כמו הפקר), ופעולה זאת מתבצעת ע"י החשבת הקשר שלי אל החמץ כמו הקשר שלי אל עפר, כלומר, אין לי צורך בחמץ כלל ולכן הוא אינו נחשב כחמץ אלא כמו עפר, ואז החמץ אינו ברשותי. ניתן לומר שהרמב"ם יוצר סינתזה בין שתי השיטות. תוספות סובר שפעולת הביטול היא ע"י הפקר, ושיטת הרמב"ם היא ממש כמו הפקרת החמץ רק בדרך שונה מהפקר רגיל.

² ההנחה הזאת מאוד מיוחדת, ואפשר להרחיב בה שכאשר ה' ברא את העולם הוא ברא אותו אך ורק בשביל שימושיו של האדם, ולכן, כאשר אדם לא צריך חפץ מסויים, אותו החפץ מאבד את מטרת קיומו והוא הופך לחומר נטול משמעות. וכמו ששאל הפילוסוף הצרפתי דקרט, האם עץ שנפל ביער ואף אחד לא שמע אותו, האם הוא עשה רעש? משאלה זו אנחנו רואים שאפשר להניח שדבר לא קרה אם לבן אדם אין משמעות אליו.

רש"י סובר שעיקר ביטול החמץ הוא פעולה של הלב, וגם זה מתאים למה שאמרנו קודם, כי הפקרת החמץ ע"י החשבתי לעפר היא פעולה של הלב, שאני איני מחשיב אותו כקשור אליי, ולא פעולה מעשית. כאמור, קשה על רש"י והתוספות מכיוונים שונים. על תוספות קשה כיצד ניתן להפקיר משהו שנשאר ברשותנו? ועל רש"י קשה, כיצד חמץ הופך להיות עפר? ע"פ דברי הרמב"ם הקושיה על האחד מתורצת דרך פירושו של האחר. היכולת של החמץ להפוך לעפר מתאפשרת הודות לכך שהוא לא רלוונטי לגבי ע"י הפקרתו. והיכולת שלי להפקיר אותו נובעת מכך שאני מבטל בליבי את הצורך שלי בחמץ ולכן הוא כעפר.

הבנת הציווי 'תשביתו':

התורה בספר שמות כותבת:

"אך ביום הראשון תשביתו שאור מביתכם" (שמות, יב טו)
וצריך להבין, מהי מצות תשביתו?
האם המצווה של "תשביתו" מחייבת שיהיה החמץ מושבת, או שמצווה על האדם בקום ועשה להשבית את החמץ?
יש כמה נפקא מינות לשאלה זו:

- א. מתי אדם קיים את המצווה?
אדם שאין לו חמץ בביתו קיים את המצווה כי הציווי הוא שלא יהיה חמץ, או שהוא קיים את המצווה רק אחרי שהוא השבית בעצמו את החמץ מביתו, כי המצווה היא להשבית את החמץ.
על פי אפשרות זו מי שלא היה לו חמץ בבית מלכתחילה לא קיים את המצווה כי הוא לא השבית את החמץ.
- ב. מהו זמן המצווה?
אם המצווה היא שלא יהיה חמץ אז זמן המצווה הוא כל ימי החג ולא לפני, ואולם אם המצווה היא להשבית את החמץ אז ישנו זמן מצווה מסויים שבו אדם צריך להשבית את החמץ, וכנראה שהזמן הזה יהיה לפני החג מכיוון שאסור שימצא בזמן החג חמץ בבית.
- ג. האם החמץ הוא חפץ מצווה?
לפי האפשרות שהמצווה היא להשבית את החמץ הופך לחפץ מצווה כי על ידו האדם מקים את מצות תשביתו, לפיכך אם האדם גזל חמץ אז הוא לא יכול לקיים את המצווה כי התשמיש מצווה שלו גדול. לעומת זה אם

המצווה היא שלא יהיה חמץ, כמובן שאין לחמץ שום קדושה ושום ייחוד.

אם כן, החקירה היא האם המצווה היא להשבית את החמץ או שהחמץ יושבת.

אפשר לתלות את שורש המחלוקת בשאלה האם מצוות תשביתו היא מצווה אקטיבית שהמעשה הוא העניין, או מצווה פסיבית שהעיקר הוא המציאות שבה המצווה מתקיימת. מצוות עשה פסיבית היא מצווה שצריך שתעשה, ולא צריך פעולה מיוחדת לעשותה אלא די בעצם הווית המצווה. דוגמה למצווה פסיבית היא עשה של "שבתון" בשבת: בשבת, די בכך שאדם לא עשה מלאכה כדי לקיים לא רק את הלאו של איסור מלאכה אלא גם את מצוות העשה של "שבתון". וכן במצוות תשביתו אפשר לומר שהמצווה היא שלא יהיה לי חמץ ואם אין לי חמץ קיימתי את מצוות תשביתו. דוגמה ל"עשה" מן הסוג השני היא מצוות ציצית. המצווה מחייבת את מי שלובש בגד של ארבע כנפות להטיל בו ציצית. מי שלא לובש בגד של ארבע כנפות אינו עובר על העשה, אבל גם לא מקיימו. כדי לקיים מצוות עשה של ציצית צריך ללבוש בגד של ארבע כנפות שהטילו בו ציצית.

וכן אפשר להגיד שבחמץ על האדם להשבית את חמצו, וכמו שאם אין בגד ארבע כפות צריך שיהיה כדי לקיים את המצווה כך אם אין לאדם חמץ הוא צריך להשיג חמץ כדי לקיים את המצווה ולהשביתו. לפי ההבנה שהמצווה היא פסיבית, די בכך שאין לו לאדם חמץ בפסח כדי שיקיים את העשה, ואם יש לו חמץ הוא עובר ומבטל את העשה מלבד מה שעובר על הלאוים של 'בל יראה ובל ימצא'. לפי ההבנה שהמצווה היא אקטיבית, לא די בכך שלא יהיה לו חמץ. אמנם, מי שאין לו חמץ בפסח אכן לא עובר על הלאוים וגם לא עובר על העשה, אך אין הוא מקיים את העשה. כדי לקיים את מצוות העשה צריך שיהיה לו חמץ קודם הפסח ויבערו בשעת הביעור.

רבי חיים הלוי מברסק³ מציע אפשרות אחרת להבנת החקירה. הוא מעמיד את החקירה בחילוק הידוע: חפצא או גברא. האם המצווה מתקיימת באדם או בחמץ? כלומר, האם המצווה היא על האדם שלא יהיה לו חמץ, או שזו מצווה שהחמץ לא יהיה.

³ חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, פרק א' מחמץ ומצה', ג.

אם המצווה היא על האדם, אז האדם קיים את מצווה ברגע שאין לו חמץ ואפילו אם לא היה לו חמץ מלכתחילה הוא קיים את המצווה, כי העניין הוא שהחמץ של האדם יהיה מושבת. אולם אם המצווה היא על החפץ- החמץ, אז צריך להשבית את החמץ על ידי פעולה אקטיבית.⁴

במשנה נחלקו תנאים בדבר הדרך הראויה לביעור:
"רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר חורה לרוח או מטיל לים" (פסחים, ב עמוד א)

ניתן לומר ש' יהודה סובר שיש מצוות עשה חיובית של שריפת החמץ באופן פעיל, ולכן הוא מחייב צורה מוגדרת ומוגבלת של מעשה השריפה, ואולם חכמים סוברים שאין מצווה כזאת, אלא רק דרישה שלאדם לא יהיה חמץ בפסח, ועל כן כל דרך שבה ייפטר מן החמץ היא קיום המצווה.

לסיכום:

הראנו שאלה ביחס למצוות תשביתו – האם המצווה היא שהאדם ישבית את החמץ או שהחמץ יהיה מושבת, והבאנו שתי אפשרויות להבנת שורש החילוק.
אפשרות א': פסיבי או אקטיבי.
אפשרות ב': חפצא או גברא.

לאחר שהבאנו מחלוקת בהבנת מצוות תשביתו ננסה להביא את הפוסקים ולראות איך הם מבינים את מצווה זו.
הרמב"ם מבאר את מצוות 'תשביתו' בהלכות חמץ ומצה:
א. מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם.
ומפי השמועה למדו שהראשון זה הוא יום ארבעה עשר.
ראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים. ושחטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות.
ב. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל.

⁴ מעניין לראות שע"פ ר' חיים יוצא שדווקא אם המצווה היא בגברא אז מתחדד המימד הפסיבי של המצווה ואם המצווה היא בחפצא אז נדרש מהאדם פעולה אקטיבית, שזה בדיוק הפוך ממה שהנחנו קודם

ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

לאור דברי הרמב"ם נראה לכאורה שהוא סובר שמצוות תשביתו היא מצוה פסיבית וללא פעולה מעשית כי הוא לומד מהציווי תשביתו את ביטול החמץ שהוא השבתת החמץ ללא פעולה אקטיבית.

הכסף משנה מביא גרסה שונה ברמב"ם שמשנה את פני הדברים⁵:
"ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר וכו'. זו הנוסחא שבספרי רבינו שבידינו."
וכתוצאה משינוי הגרסה הוא גם מסביר את דברי הרמב"ם לפי הגרסה שבידו:

"ומשמע מפשט לשון רבינו דמדאורייתא תרתי בעינן ביעור וביטול ומפקינן לביטול מדאמרינן בספרי לא יראה לך בטל בלבך אי נמי מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו כענין שפירש בעבודת כוכבים השחת שרוף וכלה וביעור נמי כיון שהחמירה בו תורה בחמץ בפסח לבטלו בלבו משא"כ בשאר איסורין שבתורה אית לן למימר דחמץ בפסח צריך ביעור כעין עבודת כוכבים אלא מדאפקיה בלשון תשביתו גלי לן דהיכא דלא אפשר ליסגי ביטול ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי ביטול והיכא בעי ביעור והם פירשו דלחמץ ידוע בעינן ביעור ונחלקו התנאים כיצד מבערן כדאיתא פ' כל שעה (דף כ"א) ולחמץ שאינו ידוע סגי בביטול"

הכסף משנה מסביר שלדעת הרמב"ם יש שני עניינים בהשבתת החמץ:

- א. ביטול החמץ הנלמד גם מ'לא יראה' וגם מ'תשביתו'.
- ב. ביעור החמץ שחז"ל לומדים שהוא הדרך הטובה להשבת את החמץ, מכיוון שהתורה מחמירה באיסור חמץ ולכן כנראה שצריך ביעור.

ועכשיו צריכים חכמים לפרש מתי צריך ביעור ומתי מספיק רק ביטול.

ופירשו חכמים שחמץ שאני יודע שברשותי, אני צריך לבערו, ואילו חמץ שאינו ידוע לי, אפשר לצאת גם בביטול.

הבנת הרמב"ם על פי גרסת הכסף משנה היא שמצוות תשביתו היא מצווה אקטיבית ומעשית ולא מצווה פסיבית כמו הביטול, ורק

⁵ הכסף משנה על הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה, פרק ב הלכה ב.

בשעה שאינו יכול לבער ממש, כגון שאינו יודע על החמץ, יכול לצאת בביטול.

אם כן, לכסף משנה ישנה הבנה שונה ממה שהבנו לעייל ביחס למצוות תשביתו, וכן ביחס למקורו של ביטול החמץ. ויש להקביל בין המחלוקת בהבנת מצוות תשביתו לבין הבנת מהות ביטול חמץ ומחלוקת רש"י-תוספות.

ואפשר להציע, שמי שסובר שמצוות תשביתו היא מצוה אקטיבית ילמד מציווי זה את מצוות הביעור, ואת ביטול חמץ ילמד מלא יראה לך והוא יבין את הביטול כפועלה פסיבית. זה כשיטת תוספות שסובר שביטול חמץ הוא הפקר ופעולות ההפקר היא פסיבית שהאדם מנתק את הקשר שלו מהחמץ, ודין הביטול נלמד מהפסוק לא יראה לך כמו שראינו בכסף משנה. אולם מי שסובר ש'תשביתו' היא מצווה פסיבית אז הוא לומד מציווי זה את דין ביטול חמץ, שהוא אינו פעולה ממשית, זה כשיטת רש"י.

אפשר גם להעמיד את המחלוקת אחרת:

רש"י ותוספות חולקים בהבנת דברי הגמרא 'מדאורייתא בביטול סגי'. מהו הציווי מדאורייתא שבשבילו מספיק הביטול: האם הציווי מהתורה הוא שלא יהיה חמץ או שהציווי הוא שהאדם ישבית את החמץ?

לפי רש"י הציווי של התורה הוא שהאדם ישבית את החמץ בצורה אקטיבית והוא ציווי 'תשביתו' ולפיכך מספיק פעולת הביטול כי היא מבטלת את החמץ ממש והופכתו לעפר. לפי תוספות הציווי של התורה בשבילו הוא שלא יהיה לאדם חמץ זה נלמד מ'לא יראה', ולזה מספיק הביטול כי הביטול פירושו הפקר ואז החמץ אינו של האדם.

ביטול חמץ בעבודה הנפשית:

מקובל להתייחס לחמץ בפסח כחמץ הנפשי של האדם - החטאים התאוות והמידות הרעות של האדם. כאשר האדם רוצה לעבוד על בעיות אלו, לתקן את מידותיו, הוא יכול לנסות לבער אותם ולהשמיד אותם שלא יהיה קיימים. עבודה זו היא יסודית וטובה אך לפעמים יכולה להיות מתישה ומייגעת ואף יכולה ללכלך את האדם כי הוא מתעסק בצדדים הרעים. האדם יכול לנסות לבטל את החצי הנפשי שלו להתייחס אליו כלא קיים, וכאן נשאלת השאלה: כיצד אדם עושה זאת? באיזו דרך? כמה הוא צריך להיות אקטיבי בעבודה זו?

נקביל בין דיני החמץ בפסח לחמץ הנפשי:
לפי רש"י על האדם לחשוב שאין לו חמץ כלל- לשים בליבו שאין לו בעיות, אין לו חטאים ומידות רעות והם כמו עפר לגביו.
וצריך להבין כמה לפי שיטת רש"י האדם צריך להיות אקטיבי?
האם הוא צריך לעיין בחטאיו ולבטלם בליבו ואולי אפילו לבטל את החטאים עצמם על ידי עבודה, או די בכך שיתבונן התבוננות חיובית בנפשו ויראה כאילו חמצו אינו קיים והוא אדם שלם בלי חטאים.
(לפי שאלת תשביתו- אקטיבי או פסיבי.)
לפי תוספות על האדם להפקיר את חטאיו. לומר לנפשו שבעיות אלה אינם שלי אלא הם של אדם אחר.
ויש לשאול האם לפי תוספות על האדם להשתנות כדי שהחטאים לא ייוחסו לו- כי הוא אדם אחר, או די בכך שהאדם מפקיר את חמצו ואינו מייחס לו חשיבות ואז הוא מיד אינו שלו.
לפי תוספות האדם לא פועל על הבעיות שלו אלא מנתק את הקשר שלו אליהם. הוא מחשיב אותם כעפר בכך שהם לא קשורים אליו.
אפשר גם לומר שלפי תוספות האדם משחרר את היכולת שלו להתעסק עם החמץ. הוא מבין שלו עצמו אין דרך לתקן את בעיותיו לכן הוא משחרר אחיזה מהם.
וכן על האדם להבין שכל חטאיו הם באמת אינם חלק ממנו כי הוא טהור וגדוש לגמרי ובאמת החטאים אינם שייכים לנפשו באמת.

למעשה, אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכל אדם יראה את הדרך הטובה ביותר בשבילו להשבית את מעשיו ומידותיו הרעים.
אם להילחם בכל אחד מהם בכוח, ואם להתעלם מהם ולפתוח דף חדש, ואם להתייחס אליהם ורק להרגיש שאין לי קשר אליהם ולכן הם לא שלי, ואם להתייחס רק לצד הטוב כשצריך אבל לתקן את הצד הרע כשאפשר.
המיוחד בעניין הוא שפסח הוא תחילת תקופת ספירת העומר, תקופה שבה אדם צריך להזדכך ולהיטהר כהכנה לקבל את התורה ביום ו' בסיוון.
לכן התורה עוזרת לאדם ונותנת לו דרכים שונות לתקן את מידותיו הרעות דווקא בתקופה זו.

ויהי רצון שנזכה להתקדם בעבודת ה' ונצליח לבער מתוכנו את כל המידות הרעות והמעשים הרעים ולהחשיבם לעפר. ונאמר אמן.

מי שלא הבדיל במוצאי שבת

- א. המקורות בגמרא
- ב. הצגת המחלוקת
- ג. שיטת הבדלה עד יום רביעי - הסבר הסברות
- ד. הסבר סברת שיטת הבדלה רק ביום ראשון
- ה. הבדלה במוצאי יום טוב
- ו. דין טעם מבדיל
- ז. פסיקת ההלכה

המקורות בגמרא:

הגמרא בפסחים דף ק"ו עמוד א' כותבת:

"אמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצ"ש, מבדיל והולך בכל השבת כולו. ועד כמה? א"ר זירא: עד רביעי בשבת. כי הא דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי, ואמרי לה רב אסי קמיה דרבי יוחנן, ויתיב וקאמר: לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא, בתר שבתא. ארבע וחמשה ומעלי יומא, קמי שבתא. א"ר יעקב בר אידי: אבל לא על האור"

הסבר הגמרא:

אמרו בני רבי חייא - אדם שלא עשה הבדלה במוצאי שבת, יכול לעשות הבדלה כל השבוע.
והגמרא שואלת - עד איזה יום?
עונה ר' זירא - עד יום רביעי. [מפרש רשב"ם: "ולא עד בכלל" כלומר עד סוף יום שלישי].

הגמרא מביאה הוכחה לשיטתו של רבי זירא, שהמושג "אחר השבת" הכוונה זה עד יום רביעי, מגמרא במסכת גיטין (דף עז.).
שישב רבי זירא לפני רב אסי, (גירסה אחרת - שישב רב אסי לפני רבי יוחנן) ואמר: אדם שאמר לאישתו "הרי זה גיטך בתנאי שתביא לי מאתיים זוז אחר השבת או בתנאי שתביאי לי מאתיים זוז קודם השבת.

אם אמר לה "אחר השבת" והיא אכן הביאה לו מאתיים זוז בימים: ראשון, שני או שלישי, אז הגט תקף.

מדין הזה הגמרא מוכיחה את דברי ר' זירא שאמר שאפשר לעשות הבדלה עד יום רביעי, כי עד יום רביעי, ימי השבוע שייכים עוד לשבת הקודמת (יורחב בהמשך).

ר' יעקב בר אידי מסייג ואומר, שהבדלה בשאר ימי השבוע (עד רביעי), לא כוללת בתוכה ברכה על הנר. כלומר, ברכת "בורא מאורי האש"

שאלות על הגמרא ועיון-

דבר ראשון יש לשאול, מהיכן מקור הדין שאפשר להבדיל גם בשאר ימי השבוע ולא רק במוצאי שבת?
הרי תקנת חז"ל היא להבדיל במוצאי שבת, ורק כאשר יוצאת שבת יש מצווה להבדיל ולא בשאר הימים.
וכן יש לשאול מה הסברא להבדיל בשאר ימי השבוע? הרי הבדלה זה בין קודש לחול, ואם כך, מהי הסברא לעשות הבדלה בשאר הימים?
וכן יש לשאול בשביל מה מועילה הבדלה בשאר הימים? הרי מלאכה ממילא מותרת ברגע שאדם הבדיל בתפילה ("אתה חוננתנו")?

וכל דין הבדלה על היין, זה תקנת חז"ל לעשות במוצ"ש, אז מה שייכת הבדלה על יין בשאר הימים? הרי לא מסתבר שחז"ל הפליגו כ"כ בתקנת הבדלה על היין, לעשותה עד יום רביעי, כי הרי תקנה זו כלל לא מציאה את השבת מבחינת עשיית מלאכה.
וכן יש לשאול מדוע הגמרא אומרת שהבדלה אחרי מוצ"ש היא "כל השבת" כלומר כל השבוע, ואחרי זה היא מסייגת את עצמה שהבדלה אחרי מוצ"ש זה רק עד יום רביעי? האם זה מחלוקת? או אולי שינוי גרסה? או שמא, זה אותה שיטה ואותה גרסה, ואז יוצרך הסבר מדוע "כל השבת" זה עד יום רביעי.

בעניין הוכחת הגמרא מגיטין:

בנוגע לעניין שהמושג "אחר השבת" זה עד יום רביעי, כותב ה"שפת אמת" לגבי "שיר של יום" (מובא בסידור קורן, שיר של יום) שביום רביעי אנחנו אומרים אחרי הפרק של היום שני פסוקים "לכו נרננה... נקדמה פניו..." חזקת משום שאנחנו נכנסים לתחום שבת הבאה. מכאן משמע, ש"אחר השבת זה עד יום רביעי.

בעניין דברי ר' יעקב אידי- ברכת הנר

לגבי הטעם לדין זה כותב הרשב"ם ד"ה אבל לא על האור:
"אם לא בריך על הנר בורא מאורי האש במוצ"ש, שוב אינו מברך. כך נ"ל טעם הדבר. כדתניא במקום שנהגו (דף נד.):
"אין מברכין בו אלא בליל מוצ"ש, הואיל ותחלת ברייתו הוא:"

הרשב"ם מסביר שהטעם לדין שלא מברכים על הנר אלא במוצ"ש הוא, משום שכל ברכת הנר נתקנה במוצ"ש דווקא, כי במוצ"ש נבראה האש.

ומביא הוכחה לשיטתו מהגמרא בפסחים דף נ"ד עמוד א':

"אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא."

על הרשב"ם הנ"ל, חולק הרמ"א הורביץ (מובא בילקוט מפרשים החדש):

"צע"ג, דטעם זה ל"ש רק באור היוצא מהעצים ואבנים, ולא באור לשבת. ולו"ד היה נראה טעם לדבר, דאחר יום ראשון אינו מבדיל אלא בתורת תשלומין. ול"ש לברכת המאור. כיון שהפסיק ביום ראשון עצמו שאינו ראוי לברך על השרגא בטיהרא."

הסבר: ההרמ"א הורביץ מקשה על שיטת הרשב"ם האומרת, שהסיבה שברכת הנר היא רק במוצ"ש, היא משום שאז הייתה תחילת בריתו, כלומר שבמוצ"ש נבראה האש. ושואל, שלפי טעמו, לא היינו אמורים לברך על נר ששבת, כלומר נר שדלק כל השבת, כיון שהוא לא נוצר במוצ"ש. והרי אנחנו יודעים שמברכים על נרשבת.

[כמו שכתוב בגמרא פסחים נד. "ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים"]

והרמ"א הורביץ ממשיך ומביא טעם אחר לכך שברכת הנר היא רק במוצ"ש,

משום שהבדלה מיום ראשון בלילה והלאה, היא מדין תשלומין. וכיוון שלא מברכים על הנר ביום ראשון כי ברכה זו שייכת רק בלילה, יש הפסקה בין מוצ"ש ליום ראשון בלילה ובתשלומין צריך שיהיה רצף בין הזמן המקורי לתשלומין (כמו בתשלומין בתפילה שאפשר להשלים את התפילה רק בתפילה שלאחריה). בשונה מברכת הנר, בברכת ההבדלה יש רצף בין הזמן המקורי לתשלומין, כיוון שאין בעיה לעשות הבדלה ביום.

בעניין ברכת הבשמים

הגמרא בפסחים אינה מזכירה דבר בנוגע לברכת הבשמים, כאשר מבדילים בשאר הימים. וכן הרמב"ם וכן הרי"ף לא הזכירו מאומה.

הטור כותב:

"אבל על הבשמים והאש אינו מברך אלא במוצ"ש" (אורח חיים הלכות שבת סימן רצט) ומסביר הבית יוסף את סברת הטור:

"ולמד רבינו לבשמים מכל שכן, שהרי אינם אלא להשיב הנפש
שדואגת על יציאת שבת, ולא שייך אלא סמוך ליציאתו:" (בית יוסף
אורח חיים סימן רצ"ט)

עד כאן הסברנו את הגמרא בדף קו.
עכשיו נביא גמרא אחרת העוסקת בשאלה עד מתי מותר להבדיל:

כותבת הגמרא בפסחים:

"אמר רבא: הילכתא, טעם מקדש וטעם מבדיל. ומי שלא
קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי
שבת. מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל
השבת כולו. אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי
לישנא: אמר רבא, הילכתא, טעם מקדש וטעם מבדיל. מי
שלא קידש בע"ש, מקדש והולך כל היום כולו. מי שלא
הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל היום כולו" (גמרא פסחים
דף ק"ז עמוד א')

הגמרא מביאה הלכה של רבא שמי שלא הבדיל במוצאי שבת
מבדיל כל השבת, ומסביר הרשב"ם "שכל השבת" הכוונה היא כמו
שהגמרא בקו. אמרה, עד יום רביעי.
אמימר מביא גירסה אחרת בפסיקתו של רבא, שמי שלא הבדיל
במוצ"ש מבדיל והולך **כל היום כולו!** לא עד יום רביעי אלא רק ביום
ראשון!

הצגת המחלוקת:

מהגמרא בקז. יוצא שיש מחלוקת בגירסאות בשיטת רבא, הגמרא
מביאה את שיטת רבא שהבדלה אחרי מוצ"ש, היא עד יום רביעי,
כלומר עד סוף יום שלישי (כמו הגמרא בדף קו).
ואילו אמימר מביא את שיטת רבא שהבדלה היא עד סוף יום ראשון.

חקירה בדין הבדלה

אנו רוצים להציע חקירה שתסביר את המחלוקת המובאת לעיל:
החקירה – האם הבדלה היא ניתוק של האדם מהשבת, כלומר שעד
שהאדם לא יעשה הבדלה, מבחינתו שבת לא יצאה או שההבדלה
לא יוצרת ניתוק של האדם משבת, אלא היא הסכמת דעתו של
אדם ליציאתה של השבת.
כלומר, האם השבת היא קביעה וקיימא אבל יש בה גם שייכות
לאדם הפרטי, בזה שהאדם יוצר ניתוק מסויים ע"י שהוא עושה
הבדלה. או שהשבת היא זמן אבסולוטי לגמרי, שאין לאדם יכולת

השפעה עליה זה שהוא עושה הבדלה זה רק הסכמת דעתו ליצאת השבת.

מי שסובר שמי שלא הבדיל במוצ"ש יכול להבדיל עד יום ראשון, סובר ששבת היא קביעא וקיימא- זמן אבסולוטי לגמרי. ולכן הבדלה היא רק גילוי דעתו של אדם ליציאת השבת, וממילא לא שייך להבדיל כל השבוע (עד יום רביעי) אלא רק ביום ראשון כיוון שיום הולך אחר הלילה והבדלה ביום ראשון היא כמו הבדלה במוצ"ש¹. כלומר, השבת **לא ממשיכה** עם האדם, אלא יוצאת מעצמה בסוף יום ראשון.

ומי שסובר שמי שלא הבדיל במוצ"ש יכול להבדיל עד יום רביעי, הוא סובר, שנכון ששבת היא קביעא וקיימא- זמן אבסולוטי, עדין יש בה בחינה מסוימת שהיא ממשיכה עם האדם, ולכן הבדלה היא ניתוק האדם מהשבת במובן מסוים², השבת ממשיכה עם האדם עד שהוא נכנס לתחום השבת הבאה דהיינו- יום רביעי.

נכנס עתה לעומק שתי הסברות וננסה לדון כל אחת בפני עצמה:

שיטת הבדלה עד יום רביעי - הסבר הסברות:

עד עכשיו הסברנו שסברת הסוברים שמי שלא הבדיל במוצ"ש, יכול להבדיל עד יום רביעי, היא משום, שקדושת השבת ממשיכה עם האדם, עכשיו ננסה להסביר איך זה פועל. כלומר, איך הקדושה ממשיכה עם האדם? מאיזה דין הקדושה ממשיכה עם האדם?

תשלומין

הרמב"ן בתורת האדם כותב שזה מדין תשלומין: מביא אותו בעל שדי חמד תענית קע"ב, ב' ד"ה אמנם. (את השדי חמד לא מצאנו, אך מביא אותו ה"בירור הלכה" בנושא "מי שלא הבדיל במוצאי שבת")

קביעתו של הרמב"ן מביאה אותנו לחקירה דומה בתוך השיטה של הבדלה עד יום רביעי: הגמרא במסכת ברכות כותבת בעניין תשלומין: "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב'" (ברכות כ"ו עמוד א')

¹ בהמשך יורחב הנושא של הבדלה ביום ראשון מדין "יום הולך אחרי הלילה"

² ברור ששבת היא קביעא וקיימא, ובנוסף לכך, שהאדם מבדיל בתפילה הוא מותר במלאכה אף על פי כן

נסביר את הגמרא בברכות ומתוך כך נשליך על דין הבדלה:
הגמרא בברכות נותנת אפשרות לאדם להשלים תפילה שהוא לא התפלל, ע"י זה שיתפלל בתפילה הבאה פעמיים, את השלמת התפילה אפשר לעשות, אך ורק בתפילה הסמוכה לתפילה שהוא החמיץ.
לדוגמא: אם אדם לא התפלל תפילת שחרית, הוא יכול להשלים תפילתו, ע"י זה שהוא יתפלל את תפילת המנחה פעמיים.
בדין תשלומין בתפילה, אפשר לחקור חקירה:
האם כאשר האדם מתפלל תפילת תשלומין, זה נקרא שהתפלל את אותה תפילה שהפסיד, או שכאשר האדם מתפלל תפילת תשלומין האדם לא חזר על אותה תפילה הקודמת, אלא מכפר על החמצתו אותה, מעין תפילת כפרה על החמצת התפילה הקודמת.
את החקירה הזאת, אנו רוצים להשליך על דין הבדלה, ולומר כך:
האם הבדלה שאדם עושה הבדלה ביום שלישי, הכוונה שהוא ממש מבדיל עכשיו, כלומר הוא משלים את ההבדלה שהחמיץ, ומבדיל עכשיו. או שאת הבדלה אין להשלים. וכל ההבדלה עכשיו היא מדין כפרה על זה שהוא החמיץ את ההבדלה במוצ"ש.
כלומר, האם הבדלה ביום שלישי היא באמת הבדלה, כלומר קדושת השבת ממשיכה באופן מסוים עם האדם, או שהבדלה ביום שלישי היא רק כפרה על החמצת הבדלה וקדושת השבת לא ממשיכה, אבל אפשר לכפר על החמצת ההבדלה עד יום רביעי, שאז השבוע נכנס לתחום שבת הבאה.

נפקא מינא לתפילה ולהבדלה

לתפילה - כאשר אדם החמיץ תפילת מנחה בראש חודש, ורוצה להשלים ולהתפלל ערבית פעמיים במוצאי ראש חודש, האם יאמר יעלה ויבוא או לא?
למ"ד השלמה - יאמר יעלה ויבוא,³ ולמ"ד כפרה - לא יאמר.
להבדלה - כאשר אדם לא הבדיל בתפילה (אתה חוננתנו), וגם לא הבדיל על הכוס במוצאי שבת, האם הוא יהיה אסור במלאכה או לא?
למ"ד השלמה - אז שבת המשיכה עם האדם, ולכן אולי יהיה אסור במלאכה.
למ"ד כפרה - אז שבת לא המשיכה וממילא יהיה מותר במלאכה.

³ כמובן שלהלכה לא אומרים יעלה ויבוא, אבל אולי באופן עקרוני היה צריך לומר, מדין השלמה, אלא שלא אומרים, כי השלמת התפילה צריכה להיות כמו התפילה העכשווית. כלומר, ההשלמה מושפעת מהזמן.

"בתר שבתא"

ראינו עד עכשיו שני טעמים לדין הבדלה עד יום רביעי
א. שבת עם האדם נמשכת.
ב. תשלומין.
נראה עכשיו טעם שלישי המובא בגמרא שכבר הבאנו, פסחים
דף קו.
הגמרא בקו, הביאה את דברי ר' זירא שאמר שאפשר להבדיל
עד יום רביעי, וכהוכחה לשיטתו הובאה הגמרא בגיטין שמי
שהביא גט לאישתו, ואמר לה: "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי
מאתיים זוז אחר השבת" וכו'.
מהגמרא הזאת מוכח שהמושג "אחר השבת", זה עד יום שלישי
כולל, משום מושג הנקרא "בתר שבתא"
הסבר קצר-שבוע זה משבת עד שבת. השבוע מחולק לשניים,
הימים ראשון שני שלישי שייכים לשבת הקודמת, ואילו הימים
רביעי חמישי שישי שייכים לשבת הבאה.
דין הבדלה עד יום רביעי מדין "בתר שבתא", הכוונה היא
שההבדלה שייכת בכל תחום השבת, כלומר עד יום רביעי.
זה לא מדין תשלומין! אלא בגלל שהימים האלה הם חלק
מתחום שבת. ולכן כמו שמבדילים במוצ"ש, אפשר בדיעבד
להבדיל כל ימי השבוע, כיוון שהם חלק מתחום השבת.
וכ"כ בבירור הלכה שכך סובר המאירי שהבדלה עד יום רביעי
זה מדין "בתר שבתא".⁴

הסבר סברת שיטת הבדלה רק ביום ראשון:

עד עכשיו הסברנו באריכות את הסברות של דין הבדלה
עד יום רביעי עכשיו נעבור לעסוק בסברות של הסוברים
שהבדלה היא אך ורק ביום ראשון.

בגמרא קז. ראינו שישנה גרסה בשם רבא שמי שלא הבדיל
במוצאי שבת, יכול להבדיל כל היום כולו.
בחקירה שהבאנו רצינו להציע שמי שסובר שהבדלה היא
רק ביום ראשון, סובר כאשר השבת יצאה אין לה
המשכיות עם האדם, אלא היא זמן אבסולוטי עצמי.
וממילא הבדלה שייכת רק במוצאי שבת.
אם כך מדוע אפשר להבדיל גם ביום ראשון? הרי אמרנו
שלפי שיטה זו אין המשכיות של השבת לימי השבוע?
שאלה זו מתרץ הרמב"ן בתורת האדם:
מביא אותו בעל שדי חמד תענית קע"ב, ב' ד"ה אמנם.-

⁴ אבל לעניות דעתנו אין הוכחה מוחלטת שזו דעת המאירי.

"ומכל מקום למאן דאמר מבדיל והולך כל היום כולו, משום דכולי עלמא יומא כלילא של מוצ"ש".
 הרמב"ן מסביר, שאפשר להבדיל גם ביום ראשון, כיוון שהיום הולך אחרי הלילה. וממילא אפשר להבדיל גם ביום ראשון.
 לגבי ברכת הנר – אי אפשר לברך ביום ראשון כי אור הנר לא מועיל ביום.
 כמו שראינו לעיל ברשב"ם על הגמרא בפסחים קו. ד"ה אבל לא על האור –
 "ביום ראשון עצמו, שאינו ראוי לברך על השרגא בטיהרא."

הסוברים שהבדלה היא עד יום ראשון, סוברים שהבדלה היא אינה מדין תשלומין, אלא מדין "יום הולך אחרי הלילה". ואכן כך כתב המאירי מסכת תענית ל:
 "שאינן הבדלה אחר מוצאי שבת מדין תשלומין, אלא שכל מחרת מוצאי שבת זמנה הוא, שהרי היום הולך אחר הלילה". (בית הבחירה למאירי מסכת תענית דף ל' עמוד ב')

לגבי הטעם "בתר שבתא" נראה, שגם הסוברים שהבדלה היא רק ביום ראשון, הם לא מבטלים את העיקרון הזה, שהרי לא מצאנו מי שחולק על הגמרא בגיטין שמביאה את המושג הזה.
 אלא שהסוברים שהבדלה היא עד יום ראשון לשיטתם, המושג "בתר שבתא" אין לו השפעה על זמן ההבדלה. כלומר, הם מסכימים ששבת נמשכת במובנים מסוימים על ימי החול (לדוגמה הנותן גט לאישתו בתנאי שתתן לו מאה זוז "אחר השבת"), אבל לגבי הבדלה השבת יצאה לגמרי, ולאדם אין יכולת השפעה על זמן השבת. וממילא מי שלא הבדיל במוצ"ש לא יכול להבדיל במשך השבוע.

הבדלה במוצאי יום טוב:

עד עכשיו עסקנו באריכות על מי שלא הבדיל במוצאי שבת, עכשיו נעסוק בדין מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב.

הדין של מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב שונה מהדין של מי שלא הבדיל במוצאי שבת. שכן הדין של הבדלה במשך ימי השבוע, נובעת מכך שקדושת השבת נמשכת על שאר ימי השבוע. לעומת יו"ט שאין קדושתו נמשכת על הימים שאחריו, ולכן לא שייך בזה לומר שאפשר להבדיל בהמשך השבוע.

יש לדון האם תהיה אפשרות להבדיל ביום ראשון שלאחר יו"ט, כיוון שיש בידנו את הכלל "שיום הולך אחרי הלילה", וכמו שאפשר להבדיל במוצאי יום טוב, כך אפשר להבדיל ביום ראשון.

בשאלה זאת דן ר' עקיבא אייגר. "אבל במוצאי יו"ט אין לו תשלומין, ולענ"ד עדיין יש לומר, דמכל מקום יש לו תשלומין ביום הראשון שאחרי יו"ט, דהא לדעת הי"א דאינו מבדיל אלא כל יום ראשון, ולא יותר, דהטעם דיום הולך אחרי הלילה. ממילא, הו"ה ביו"ט הכי הוא. אם כן, יש לומר, אף למאי דקיימא לן, דמבדיל עד סוף יום ג', ומטעם דהוי בתר שבת, יש לומר דזהו לא שייך לעניין יו"ט. מכל מקום, ס"ל ג"כ היסוד דלעניין יום הא' לא צריך לטעם דבתר שבתא, אלא מטעם דהיום הולך אחרי הלילה." (ר' עקיבא אייגר על הרמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט הלכה ד')

הסבר ר' עקיבא אייגר

דבר ראשון ר' עקיבא אייגר מכריע שאין תשלומין להבדלה במוצאי יו"ט. ממשיך ר' עקיבא אייגר ומסייג את דבריו ואומר: שנכון שאין תשלומין להבדלה אחרי יו"ט, אבל ביום ראשון אחרי יו"ט יש תשלומין. מדוע?

מסביר ר' עקיבא אייגר, כיוון שלסוברים שהבדלה לא בזמנה אפשרית רק ביום ראשון, סברתם היא שיום הולך אחרי הלילה, וסברא זו שייכת גם במוצאי יו"ט. שכמו שאפשר להבדיל במוצאי יו"ט, כך אפשר להבדיל ביום ראשון אחרי יו"ט. בגלל שהיום הולך אחרי הלילה. וגם לסוברים שהבדלה היא עד יום רביעי שסברתם היא, שעד יום רביעי אפשר לעשות תשלומין, בגלל שבימים אחרי השבת הם נקראים "בתר שבתא" ומושג זה לא שייך במוצאי שבת, גם הם יסכימו שביום הראשון לאחר יו"ט לא צריך את הטעם של "בתר שבתא" בשביל הבדלה ואפשר להסתפק בטעם של "יום הולך אחרי הלילה". וממילא גם ביום הראשון אחרי יו"ט, יהיה אפשר לעשות הבדלה.

ויוצא שלכו"ע אפשר לעשות הבדלה ביום ראשון אחרי יו"ט, כי לכו"ע יש את הסברא שיום ראשון יום הולך אחר הלילה.

דין טעם מבדיל:

עד עכשיו עסקנו בשאלה עד מתי אפשר להבדיל אחרי מוצאי שבת. נביא עכשיו עוד דין שקשור להבדלה "לא בזמנה", ולשאלה עד מתי מותר להבדיל (יום ראשון/ יום רביעי).

הגמרא בפסחים בדף קז. מביאה פסיקת הלכה של רבא – "אמר רבא: הילכתא טעם מקדש וטעם מבדיל"

הגמרא דנה בשאלה מה דין אדם שאכל לפני שעשה קידוש או הבדלה, האם הפסיד את הקידוש או את ההבדלה.⁵

להלכה פוסק רבא, שמי שטעם לפני קידוש או הבדלה יכול לקדש או להבדיל.

לגבי מי שטעם שיכול להבדיל כותב בעל הלכות גדולות – "מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו. והני מילי הוא דלא טעים מידי, ואף על גב דאמר מר טעם מבדיל, היכא דקא מבדיל באורתא, אבל קא מבדיל למחר, אי לא טעם מידי מבדיל ואי טעים מידי [לא] מבדיל. דאמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בניה דרב חסדא לרב אשי: איקלע אמימר לאתרין ולא הוה לן חמר, או אייתנין ליה שיכר או לא אבדיל. ובת טות. למחר טרחינן ואייתנין ליה חמרא, אבדיל וטעים מידי" (ספר הלכות גדולות סימן ב – הלכות קידוש והבדלה עמוד צ"ו)

"בעל הלכות גדולות" כותב, שכל הדין שטעם יכול להבדיל הוא רק במוצאי שבת, אבל אם אדם טעם ולא הבדיל במוצאי שבת אינו יכול להבדיל! הבה"ג מביא הוכחה לשיטתו מהסיפור בהמשך הגמרא קז.

"זימנא חדא, איקלע אמימר לאתרין ולא הוה לן חמרא, אייתניא ליה שיכרא ולא אבדיל. ובת טוות. למחר טרחנא ואייתניא ליה חמרא ואבדיל, וטעים מידי".

הגמרא מביאה סיפור על אמימר שהגיע לעירם של מר ינוקא ומר קשישא, הבנים של רב חסדא ולא היה להם יין

⁵ כקנס על זה שאכל קודם הבדלה.

בשביל לתת לו שיעשה הבדלה, ואמימר אכן לא עשה הבדלה. ובגלל זה הוא לא אכל, והלך לישון בצום. את הוכחת הבה"ג מהגמרא, מסביר ערוך השולחן: "ולענ"ד נראה, שהבה"ג ס"ל דכשאיין לו על מה להבדיל במוצאי שבת מותר לו לאכול. וכיון דמצינו בגמ' שם דאמימר כשלא היה לו להבדיל, לן בתענית עד למחר. ולמה עשה כן? אלא משום דאם היה אוכל לא היה יכול להבדיל למחר. ויש להסביר הטעם דבאמת אינו מובן, מה שייך ביום א' וכ"ש ביום ב' וג' לומר המבדיל בין קודש לחול? הלא כבר נסתלק הקדש ומכבר הוא חול! אלא דאם אינו אוכל מצד ההבדלה, הוה לדידיה עד עתה כעין קדש לדבר זה. שהקדש העבר עיכבתו מלאכול. אבל כשאכל מה שייך לומר עתה המבדיל בין קודש לחול? דבשלמא במוצאי שבת אומר על הזמן, אבל ביום א' הלא כבר עבר הזמן". (ערוך השולחן אורח חיים סימן רצ"ט)

ננסה להסביר את ערוך השולחן-

על הנהגתו של אמימר בגמרא שהביא הבה"ג, יש קושייה: הרי כל הדין שאסור לאכול לפני ההבדלה הוא רק כאשר יש לאדם יין לעשות הבדלה, אבל אם אין לאדם יין לעשות הבדלה, מותר לו לאכול. כמו שראינו בגמ' בקב: "הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכוס ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו" הגמרא אומרת שמי שאין לו במוצאי שבת אלא כוס אחת יברך עליה גם את ברכת המזון וגם את ברכת ההבדלה. והקשה תוספות: "הקשה ה"ר נסים: איך יאכל קודם הבדלה? הא אמרי' לקמן אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל. ואמימר נמי בת טוות. כדאמר לקמן (ד' קז.)... אלא י"ל, דודאי בחנם אין לו לאכול קודם הבדלה, אבל כשאין לו אלא כוס אחד, מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון:" תוספות מקשה, איך הגמרא התירה לו לאדם לאכול קודם ההבדלה? ומתרץ התוספות שכל מה שאמרנו שאסור לאכול קודם הבדלה זה דווקא כאשר יש לו לאדם יין.

אם כך קשה על רבין מדוע לא אכל ושתה?
עונה ערוך השולחן: הסיבה שאמימר לא אכל, היא משום
שהוא חשב שאולי יגיע לו יין מחר, ואם הוא יאכל הוא
יפסיד את ההבדלה.

ומכאן מוכיח הבה"ג שמי שאכל אינו יכול להבדיל אחרי
זמנו.

ממשיך ערוך השולחן ומסביר את סברת אמימר שלא אכל
לפני ההבדלה בשביל לא להפסיד את ההבדלה:
מה שמחבר את האדם לשבת בשאר ימי השבוע, ומאפשר
לו לעשות הבדלה, זה העובדה שהוא לא אכל (כיוון שאי
אכילתו נובעת מרצונו להבדיל), וברגע שהוא אכל הוא
ניתק עצמו מן השבת. לעומת מוצאי שבת שגם מי שטעם
יכול להבדיל, כי עצם הזמן הוא זמן ההבדלה, ואין זה
משנה האם האדם יאכל או לא.

את הבה"ג הבא הנ"ל מביא הטור ומקשה:
"כתב בה"ג, ה"מ דמבדיל ביום ראשון דלא טעם מידי, אבל
טעם מידי לא, ואף על גב דקי"ל טעם מבדיל, ה"מ היכא
דאבדיל לאורתא, אבל אימבדיל למחר, אי טעים מידי, אינו
מבדיל. ואיני יודע מה יש בין לילה ליום לענין אי טעם
מבדיל:" (טור אורח חיים הלכות שבת סימן רצט)

מקשה הטור- שאינו מבין למה הבה"ג חילק בין ליל מוצאי
שב ליום ראשון? מדוע הבה"ג אמר שאם טעם יכול
להבדיל רק במוצאי שבת אבל ביום ראשון אינו יכול
להבדיל?

אפשר להסביר שקושית הטור עולה בעקבות ההסבר
שראינו בערוך השולחן.⁶
כלומר, ערוך השולחן הסביר שהחילוק בין מוצאי שבת
שאם טעם יכול להבדיל, לבין שאר השבוע שאם טעם אינו
יכול להבדיל, הוא משום שמוצאי שבת זהו זמן ההבדלה
ואילו שאר ימי השבוע אינם זמן ההבדלה, וכל מה שנותן
האדם את קישורו לשבת- לעשות הבדלה זה עצם זה
שהוא לא אכל, ועל ידי זה הראה שהוא קשור לשבת.
ואם כן מקשה הטור שהרי יום ראשון הוא בדיוק כמו
מוצאי שבת מדין "יום הולך אחרי הלילה" וממילא זהו זמן
של ההבדלה, אז מדוע אמר הבה"ג שאסור להבדיל ביום
ראשון כאשר אכל? הרי זה כמו מוצאי שבת! (זמן קבוע).

⁶אף על פי שערוך השולחן חי אחרי הטור, כנראה שהסבר דברי הבה"ג היה
מובן גם לטור בצורה שהבין אותם ערוך השולחן.

הבית יוסף מביא שיטה החולקת על הבה"ג:

"כתב בה"ג (הל' קידוש יג ע"ג) הני מילי דמבדיל ביום ראשון דלא טעים מידי וכו'. כן כתבו הגהות בשמו בפרק כ"ט, וכתבו עוד. אבל האלפס כתב דאפילו למחר מבדיל, אפילו טעים ביום. ע"כ. ודברי הרי"ף הם בפרק ערבי פסחים (כב.)" (בית יוסף אורח חיים סימן רצט) הבית יוסף מביא את שיטת הרי"ף החולקת על הבה"ג שמי שטעם יכול להבדיל גם ביום ראשון לא רק במוצאי שבת.

ואכן כך כתב הרי"ף-

"דאי לא אבדיל אכסא בליליא, אף על גב דטעם, מצי לאבדולי למחר". (רי"ף מסכת פסחים דף כב עמוד א') ניתן לומר שהבדל העקרוני בין הרי"ף הסובר שמי שטעם יכול להבדיל גם ביום ראשון לבין הבה"ג הסובר שמי שטעם יכול להבדיל רק במוצאי שבת הוא, שעל פי שיטת הרי"ף יום הולך אחרי הלילה, וממילא היום הוא לגמרי כמו הלילה.

ולכן אין קשר בין אכילת האדם לבין יכולת האדם להבדיל, כיוון שזמן ההבדלה במוצ"ש הוא קבוע, והוא הדין גם ביום ראשון, ואפשר לעשות הבדלה בדיעבד גם ביום ראשון גם אם אכל. ואילו הבה"ג סובר שנכון שהיום הולך אחרי הלילה, אבל עדיין לכתחילה ההבדלה צריכה להיעשות בלילה, וביום אפשר לעשות הבדלה רק בדיעבד אבל אין זה זמנה הקבוע, לעניין ניתוק האדם משבת. ואם טעם אינו יכול להבדיל ביום ראשון. והיכולת להבדיל ביום ראשון אין זה הוכחה שזה הזמן הקבוע של ההבדלה. וכאשר האדם אכל קודם הבדלה הרי ניתק עצמו מן השבת. ורק במוצאי שבת- בזמן הלכתחילה של ההבדלה, יכול להבדיל.

דין "טעם מבדיל" שהבאנו, נותן לנו הבנה נוספת לגבי הימשכות השבת על האדם, והסיבה שבשלה יכול הוא להבדיל בשאר ימי השבוע.

ההבנה היא, שכאשר האדם לא אוכל, הרי הוא מראה באופן **מעשי** את קישורו לשבת, וברגע שהוא יאכל ינתק את קישורו מן השבת, ולא יוכל לעשות הבדלה.

מצד שני, ישנה הבנה הפוכה, שלשבת יש צד קבוע, שאין הוא משתנה על ידי מעשה האדם – אכילת האדם. הצד הזה בא לידי ביטוי שבמוצאי שבת/ יום ראשון ניתן להבדיל בכל מקרה, בין טעם ובין לא טעם, חזק מבטא את הצד הקבוע של השבת - "קביעא וקיימא".

פסיקת ההלכה:

לגבי פסיקת ההלכה, אנחנו רוצים לעסוק בשלוש שאלות:
(א) אדם שלא הבדיל במוצאי שבת, עד איזה יום יכול להבדיל?
(ב) אנו יודעים שמי שאכל לפני ההבדלה מותר לו להבדיל. השאלה היא עד מתי מותר להבדיל אם אכל?
(ג) מה דין אדם שלא הבדיל במוצאי יו"ט? כלומר עד איזה יום יכול הוא להבדיל?

נתחיל בשאלה הראשונה, עד מתי יכול להבדיל?

על פי הגמרא בפסחים דף קו עמוד א' - הבדלה ניתן לעשות עד יום רביעי.
והרשב"ם אומר: "ולא עד בכלל".
כלומר, מותר להבדיל בימים ראשון, שני, שלישי. ומיום רביעי זה נחשב כבר חלק משבת הבאה.
הגמרא בפסחים דף קז עמוד א' מביאה את דברי רבא שפוסק הלכה, שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל כל השבוע.
מפרש רש"י "כדאמרן לעיל, עד יום רביעי".
וכן מפרש הרשב"ם.
ומוסיף הרשב"ם ואומר שכן הלכה - כדברי רבא שאפשר להבדיל עד יום רביעי.
בגמרא ישנה גרסה שונה בדברי רבא "מבדיל והולך כל היום כולו" כלומר, הבדלה - רק ביום ראשון.
השאלה הלכתית העולה מן הגמרות הנ"ל: האם מי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד יום ראשון או עד יום רביעי?
רב עמרם בסידורו פוסק שמבדילים עד יום רביעי.
"ואם לא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל למחר ויום שלישי כל היום כולו". (סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר מוצאי שבת)

וכן פוסק תוספות פסחים קז. ד"ה אמימר

"והלכה כלישנא קמא דמבדיל עד רביעי בשבת"
וכך גם פסק הרא"ש
"ומי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת כולה. ועד
כמה? ר' זירא אמר: עד רביעי בשבת". (רא"ש מסכת פסחים פרק י')

ויש עוד רבים שפוסקים כך שאפשר להבדיל עד יום רביעי.

עד כאן הבאנו את הראשונים הסוברים שאפשר להבדיל
עד יום רביעי.
עכשיו נביא את הראשונים הסוברים שאפשר לעשות
הבדלה רק עד יום ראשון:
המהר"ם חלואה כותב: (מביא אותו ה"בירור הלכה" בנושא "מי
שלא הבדיל במוצאי שבת")
שהגאונים גורסים בסוגיה שלנו (קז.) גרסא הפוכה מנוסח
הגמרא שלנו.
כלומר בממירא הראשונה של רבא, הגירסה היא " כל
היום", ובממירא של אמימר בשם רבא הגירסה היא "כל
השבת".
ומאחר שהלכה כלישנא הראשונה שהיא הלישנא של
הגמרא עצמה, ממילא ההלכה היא שמבדילים רק ביום
ראשון.
בעל הלכות גדולות מביא רק את הממירא הראשונה של
רבא ובגירסה " כל היום כולו". כלומר הבדלה - רק ביום
ראשון [וכן הביאו בעל העיטור ובעל האור זרוע]
"אמר רבה (שם קז א), הלכתא - טעם מקדש טעם מבדיל.
מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו. מי
שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו".
(ספר הלכות גדולות סימן ב - הלכות קידוש והבדלה עמוד
צו)

שיטת רמב"ם

הרמב"ם בספר זמנים הלכות שבת פרק כ"ט הלכה ד'
פוסק, שמבדילים עד סוף יום שלישי⁷, זה לשונו:
"אם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר. ומבדיל והולך עד סוף
יום [ג] שלישי". (רמב"ם יד החזקה ספר זמנים הלכות
שבת פרק כ"ט הלכה ד')

⁷"עד סוף יום שלישי" זה בדיוק אותו הדבר כמו "יום רביעי".

ברמב"ם במהדורה פרנקל בילקוט שינוי בנוסחאות כתוב
שהגרסא ברמב"ם "עד סוף יום רביעי".

הבית יוסף כותב:

"וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ד). אלא שקשיא לי
שכתב שמבדיל והולך עד סוף יום רביעי, ובגמרא (קו.)
משמע בהדיא דעד יום רביעי ולא יום רביעי בכלל, דיום
רביעי מכלל שבוע הבא הוא נחשב לענין גיטין (פסחים
קו.). וכן כתב רשב"ם (שם ד"ה עד רביעי בשבת). ואפשר
שגירסא אחרת היתה לו: "בית יוסף אורח חיים סימן רצט
ד"ה "שכח" (

לפי שיטתו הגירסה הנכונה ברמב"ם היא "עד סוף יום
שלישי".

וכן כותב הכסף משנה שזה טעות סופר
"עיקר הקידוש בלילה וכו'. ומבדיל והולך עד סוף יום
הרביעי. קשה, דבגמרא משמע דעד יום הרביעי ולא עד
בכלל. ומצאתי ספר מוגה שכתוב בו עד סוף יום ג'. והיא
הגירסא הנכונה: " (כסף משנה הלכות שבת פרק כט
הלכה ד')

"הפירשה והדרישה" מתרץ את הרמב"ם -
"עין בב"י שתמה על הרמב"ם שכתב שמבדיל והולך עד
סוף יום רביעי, ובגמרא משמע בהדיא דעד יום רביעי ולא
יום רביעי בכלל דיום רביעי מכלל שבת הבאה נחשב וכו'.
ועמד בקושיא. ולי נראה ליישב בדוחק לפרש לשון
הרמב"ם, דמ"ש עד סוף? הכי קאמר, כל עד סוף אחר
שבת, דהיינו עד יום רביעי שהוא מכלל שבת הבאה. ולא
כמו שהבין ב"י, דרצה לומר עד סוף של יום רביעי: "
(פרישה אורח חיים סימן רצ"ט)

הוא אומר שעד סוף יום רביעי הכוונה היא, עד סוף (פסיק
(כלומר, עד אחרי השבת (כלומר) עד יום רביעי שהוא
מכלל שבת הבאה.
השולחן ערוך פוסק -

"שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום ג'. ויש
אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר. ויש מי
אומר דהא דקימא לן טעם מבדיל, הני מלי היכא דהבדיל
בליל מוצאי שבת, אבל אם לא הבדיל בלילה, כיון שטעם

שוב אינו מבדיל. **הגה:** והעקר כסברא הראשונה. (השולחן ערוך רצ"ט ו')
השו"ע פוסק שמי שכח להבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי.

ומביא דעת "יש אומרים" שמבדיל עד סוף יום ראשון.
הרמ"א כותב
"והעיקר כסברא הראשונה"
על הרמ"א כותב המשנה ברורה סעיף קטן י"ט-
"אתרוויהו יש אומרים קאי"

כוונת המשנה ברורה: כיוון שהשולחן ערוך הביא עוד דין "יש אומרים" לגבי "טעם מבדיל" לכן המשנה ברורה נצרך לומר, שהלכה כסברה ראשונה שכתב הרמ"א, שייך בשני הדינים.
יוצא שלפי הרמ"א מי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד סוף יום רביעי.
המשנה ברורה הנ"ל כותב:
"ומ"מ, לכו"ע, לכתחלה יקדים להבדיל ביום א', דזריזין מקדימין למצות [כט], וגם דאסור לו לאכול קודם שיבדיל, כיון דבידו הוא להבדיל. (משנה ברורה סימן רצ"ט, ו')
המשנה ברורה פוסק להלכה שאפשר להבדיל עד סוף יום שלישי. אבל צריך להקדים להבדיל ביום ראשון, משני טעמים:

(א) זריזים מקדים למצוות
(ב) אסור לו לאדם לאכול עד שיבדיל, כיוון שיש בידו להבדיל.

הילקוט יוסף רצ"ט ז', מביא דעה שאומרת, שאף על פי שדעת השולחן ערוך שהבדלה – עד יום שלישי, אף על פי כן, לא יבדיל בשם ומלכות אחרי יום ראשון, מפני שיש אומרים שהבדלה צריכה להעשות רק עד יום ראשון. אולם, הוא מביא פוסקים רבים האומרים שניתן לעשות הבדלה עד יום שלישי בשם ומלכות. וכותב, שמי שסומך על זה- אין לדחותו.
וכן הוא מביא בהערה את שיטת אביו הרב עובדיה יוסף שחזר בו ופסק, שאפשר להבדיל עד יום שלישי בשם ובמלכות (שו"ת יביע אומר חלק ז' סימן מ"ז)

עד עכשיו עסקנו בשאלה עד מתי מותר להבדיל האם עד יום ראשון או שמה עד סוף יום שלישי.

נעבור עתה לשאלה השניה, עד מתי מותר להבדיל כאשר אדם אכל לפני ההבדלה?

הרמב"ם כותב שאפשר להבדיל לאחר שאכל, ולא מפרט עד מתי:

"שכח או עבר ואכל ושתה קדם שיקדש או קדם [ו] שיבדיל, הרי זה מקדש ומבדיל אחר שאכל:"

הרי"ף כותב שמי שאכל יכול להבדיל גם למחר, ולא רק בלילה.

הבה"ג סובר שמי שטעם יכול להבדיל רק במוצאי שבת ולא ביום ראשון הטור מצטט את הבה"ג והוא כותב שהוא אינו מבין מדוע חילק הבה"ג בין מוצאי שבת ליום ראשון. השולחן ערוך מביא את שיטת הרי"ף, ומביא גם את שיטת הבה"ג - "יש אומרים":

"טעה ואכל קדם שהבדיל יכול להבדיל אחר כף... ויש מי שאומר, דהא דקדמא לן טעם מבדיל, הני מלי, היכא דהבדיל בליל מוצאי שבת, אבל אם לא הבדיל בלילה, כיון שטעם שוב אינו מבדיל." (שולחן ערוך רצ"ט ה', ו')

הרמ"א פוסק שהעיקר כסברא ראשונה - סברת הרי"ף, שאפשר עד יום שלישי גם אם אכל. "והעיקר כסברא הראשונה"

נעבור לשאלה השלישית, עד מתי מותר להבדיל במוצאי יו"ט?

הברכי יוסף, אורח חיים סימן תצ"א סעיף קטן א' כותב - שמי שכח להבדיל במוצאי יו"ט יכול להבדיל כל השבוע (שלושה ימים אחרי יו"ט).

וכן כתב בשו"ת בית יהודה חלק ב' סימן ק"ח. לעומתם, ראינו את שיטת רבי עקיבא איגר על הרמב"ם שפסק שמותר להבדיל במוצאי יו"ט רק ביום ראשון לאחר יו"ט.

המשנה ברורה שהבאנו מביא את רבי עקיבא איגר, שכתב שרק ביום הראשון אחרי יו"ט אפשר להבדיל. "כתב בחידושי רע"א בשם ספר לשון חכמים, דבמוצאי יום טוב אין להבדלה תשלומין, דבשבת שייך לומר דהג' ימים ראשונים שייכים עוד לשבת שעבר, משא"כ ביום טוב".

מצה עשירה

- א. מקורות בגמרא ובמשנה
- ב. שיטות הגאונים
- ג. שיטות הראשונים
- ד. סיכום שיטות הראשונים
- ה. פסק ההלכה
- ו. מצה עשירה כיום

מקורות בגמרא ובמשנה

כדי לגשת לדין מצה עשירה רצינו להראות מבט כללי על כל הסוגיות העיקריות בגמרות ובמשניות שעוסקות בדרך זו או אחרת במצה עשירה, שלאחר מכן, הראשונים דנים בסוגיות אלו, וכל דעה בראשונים צריכה להסתדר עם כל הגמרות שנוגעות לעניין. פסחים דף לו עמוד א'

הגמרא בדף לו. מדברת על מצה עשירה, וכך היא כותבת: מה תלמוד לומר לחם עני - פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.... והתניא: אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש. ואם לש, רבן גמליאל אומר: תשרף מיד, וחכמים אומרים: יאכל. ואמר רבי עקיבא: שבת היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע, ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש, ולא אמרו לי דבר. ואף על פי שאין לשין - מקטפין בו. אתאן לתנא קמא. וחכמים אומרים: את שלשין בו - מקטפין בו, ואת שאין לשין בו - אין מקטפין בו... לא קשיא, הא - ביום טוב ראשון, הא - ביום טוב שני. כדאמר להו רבי יהושע לבניה: יומא קמא לא תלושו לי בחלבא, מכאן ואילך - לוושו לי בחלבא.... אלא הכי קאמר: יומא קמא לא תלושו לי בדובשא, מכאן ואילך - לוושו לי בדובשא.... (תלמוד בבלי מסכת פסחים דף לו עמוד א')

מגמ' זו יוצאות לכאורה ארבע שיטות: ת"ק - אסור ללוש את העיסה ביין, שמן ודבש אך מותר לקטף. ר' גמליאל - אסור ללוש את העיסה וכן אסור לקטף. חכמים - בדיעבד מותר ללוש את העיסה אך לכתחילה לא, ואין חילוק לגבי קיטוף ללישה. ר' עקיבא - אסור ביו"ט ראשון ללוש ולקטף, אך בשאר הימים מותר, בגלל שכתוב לחם עוני בלי ו' כלומר עני, ולכן צריך שזה יהיה לחם עני לא עם יין שמן ודבש, וכן מביאה הגמ' רביה מכך שריב"ל אמר לבניו ש ביו"ט ראשון של פסח לא תלושו לי את העיסה בחלב ובשאר הימים כן.

פסחים דף לה עמוד א'

כמו כן, ישנה גמרא בדף לה. שגם מדברת על מצה עשירה, וזו לשונה:

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה בין ושמן ודבש - אין חייבין על חימוצה כרת. יתיב רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע קמיה דרב אידי בר אבין, ויתיב רב אידי בר אבין וקא מנמנם. אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: מאי טעמא דריש לקיש? - אמר ליה: דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ [וגו'] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה - חייבין על חימוצו כרת. והא, הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה - אין חייבין על חימוצה כרת. - איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: המחיה וגמעה, אם חמץ הוא - ענוש כרת, ואם מצה הוא - אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח. והא הכא, דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה, וחייבין על חימוצו כרת! איתער בהו רב אידי בר אבין, אמר להו: דרדקי, היינו טעמא דריש לקיש: משום דהוו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין. (תלמוד בבלי מסכת פסחים דף לה עמוד א-ב)

יוצא מהגמרא:

ריש לקיש אומר שעיסה שנילושה בין, שמן ודבש אין חייבים על חימוצה כרת.
מה טעם ר"ל?

רב פפא אומר מהפס' "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות..." (דברים, ט"ז, ג') יוצא מהפס' שרק דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח חייבים על חימוצם כרת ובגלל שעיסה שנילושה בין, שמן ודבש כלומר מצה עשירה בגלל שאי אפשר לצאת בה ידי חובה בפסח אין חייבים על חימוצה כרת.
שאל על כך רב הונא והרי כתוב בברייתא אחרת: שאם אדם לוקח מאפה וממיסו לתוך מים ושותה אותו אזי אם המאפה חמץ אז חייב כרת ואם המאפה מצה אז לא יצא ידי חובתו בפסח. וקשה, כי הרי לפי מה שאמרת (אומר רב הונא לרב פפא) מה שלא יוצאים בו ידי חובה בפסח אין חייבים על חימוצו כרת?!

אלא רב אידי בר אבין רבם אומר שהטעם של ריש לקיש הוא משום שמי פירות אין מחמיצים.

פסחים דף לט עמוד ב-דף מ עמוד א'

כמו כן ישנה גמרא בדף לט: שקשורה לסוגייתנו, שאומרת, חה לשונה:

אמרי דבי רבי שילא: ותיקא שרי. והתניא: ותיקא אסור! - לא קשיא: הא - דעבדיה במישחא ומילחא, הא - דעבדיה במיא ומילחא....

ואמר אביי: לא ליחרוך איניש תרי שיבולי בהדי הדדי, דילמא נפקי מיא מהאי ובלע אידך, ואתיא לידי חימוץ. - אמר ליה רבא: אי הכי - אפילו חדא נמי, דילמא נפיק מהאי רישא ובלע אידך רישא! אלא אמר רבא: מי פירות נינהו, ומי פירות אינן מחמיצין. והדר ביה אביי מההיא, דכל אגב מדלייהו לא מחמצין. דאמר אביי: האי חצבא דאבישנא, סחיפא - שרי, זקיפא - אסור. רבא אמר: אפילו זקיפא נמי שרי, מי פירות נינהו, ומי פירות אינן מחמיצין. (תלמוד בבלי מסכת פסחים דף לט עמוד ב- דף מ עמוד א).

יוצא מגמרא:

תלמידי בית מדרשו של רב שילא אמרו שמותר לאכול בפסח "ותיקא" כלומר: מאכל שעשוי מקמח ומלח, בגלל שאין בו משום חמץ, אבל רק בתנאי שאין שם מים, אלא שמן. יוצא שמי פירות לא מחמיצים בלי מים. ובהמשך יוצא מהגמרא שלפי אביי מי פירות מחמיצים, ולפי רבא מי פירות לא מחמיצים.

ירושלמי פסחים פ"ב ה"ד

כמו כן, יש גמרא בירושלמי על מסכת פסחים שמדברת על סוגייתנו, חה לשונה:

רבי סימון בשם רבי יושוע בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין רבי ירמיה אמר למצוה איתאמרת רבי אמר למצוה איתאמרת רבי יודה בן פזי אמר לעיכוב איתאמר. (תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק ב הלכה ד).

ועל זה מפרש קורבן העדה:

צריך שלא יהא בה משקין. חוץ ממים דה"ל מצה עשירה ולחם עוני כתיב שתהא מצה ענייה:

למצוה איתאמרת. אבל בדיעבד יוצאין אפי' במצה עשירה: (קרבן העדה מסכת פסחים פרק ב)

כלומר, הירושלמי מביא את דברי ר' סימון בשם ריב"ל שבליילה הראשון הכזית שאדם אוכל כדי לצאת ידי חובה אסור שיהיה בו משקין (חוץ ממים) משום מצה עשירה, שצריך שיהיה לחם עוני, ושואלת הגמרא האם זה לעיכובא או לא, רבי ירמיה ורבי אומרים שזה לא לעיכובא אלא רק לכתחילה, רבי יודה בן פזי אומר שזה לעיכובא, כלומר אפילו בדיעבד לא יוצא.

כלומר יוצא מהירושלמי שיש מח' לגבי מי פירות ביום הראשון, אך בשאר הימים מותר, כי הם לא מחמיצין, וכן כותב הפני משה: צריך שלא יהא בו משקין. שלא יהא נעשה בשום משקה ואפי' מאותן שאינן מחמיצין: (פני משה מסכת פסחים פרק ב)

אפשר להבין שקורבן העדה מסכים עם הפני משה, אך אפשר להגיד שמה שכתב קורבן העדה: " צריך שלא יהא בה משקין. חוץ ממים", שהכוונה חוץ מהמים שבעיסה אם הוספת משקין אז זה אסור משום מצה עשירה, ולפי זה יוצא שמותר בשאר הימים מי פירות עם מים, כי אם היה אסור אז לא היה צריך לכתוב משום לחם עוני, אלא משמע שביום הראשון אסור משום לחם עוני, ובשאר הימים מותר מי פירות עם מים.

משנה מסכת תרומות פ"י מ"ב

כמו כן, יש משנה במסכת תרומות שגם קשורה לנושא של מצה עשירה, חזק לשונה:
תפוח שרסקו ונתנו לתוך עיסה וחמצה הרי זו אסורה שעורים שנפלו לתוך הבור של מים אף על פי שהבאישו מימיו מותרין: (משנה מסכת תרומות פרק י משנה ב)
יוצא מהמשנה שתפוח שריסקו לתוך עיסה יכול להחמיץ.

תוספתא מסכת פסחים פ"ב הלכה כ"א

כמו כן, יש תוספתא בפסחים שקשורה לסוגייתנו חזק לשונה:
"...יוצאין במצה מתובלת בין שנתבלה באלפס בין שנתבלה בקדירה..." (תוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק ב הלכה כא)
כלומר כתוב, שיוצאים בפסח במצה שניטבלה בקערה, ונחלקו האם הכוונה היא שניטבלה אחרי אפייה כך אומר הראב"ד, וכן המנחת ביכורים, או שהכוונה היא בשעת לישה וכך סובר הראב"ד שהרמב"ם הבין ועוד. אפשר להבין שגמרא זו היא כמו בסוגייתנו שאמרו שאפשר לקטף לפי ת"ק במי פירות, ויכול להיות שקיטוף זה כמו המקרה שמובא כאן בתוספתא, שטבל את הבצק בתוך מי פירות, ולא שלש ממש את העיסה במי פירות.
ר' יונה מוויילנא אומר על תוספתא זו, שהיא לא כמו ר' עקיבא שהבין שבילילה הראשון צריך לחם עוני, אלא כמו ר' יוסי הגלילי, שפירש בגמרא לחם עוני שלא יאכל באינינות אלא בשמחה. כי הרי מצה שניטבלה במי פירות היא כבר לא לחם עוני.
מתוך כל מקורות אלו, ניגש אל שיטות הראשונים ונברר איך כל אחד מסתדר עם כל הגמרות והמשניות שהזכרנו לעיל.

שיטות הגאונים:

שיטת הבעל הלכות גדולות

בספר הלכות גדולות, הבה"ג מתייחס לסוגייתנו חזק לשון: "...ומדבריהם קמו להו רבנן דסופא דבריתא ורבנן גמליאל בחדא שיטתא דישרף מיד, ש"מ הלכתא כוותייהו. והשתא קטופי נמי לא

מקטפינו בהו וכל שכן דלא ליישין בהו, ואם לש ישרף מיד.
 ודקאמרין (שם לה ב) מי פירות אין מחמיצין, ההוא ביין ושמן ודבש
 דלית בהו מיא כלל. ודוקא לילה ראשון דאסור לקטופי במי פירות,
 אבל שאר יומי לא, ולילה ראשון אפילו ביין ושמן ודבש לחודיה אסור
 למילש, משום מצה עשירה. ותנו רבנן (שם כח ב) מחמצת אין לי
 אלא שנתחמץ מאליו, חמצו בדבר אחר מנין, תלמוד לומר (שמות
 יב, כ) לא תאכלו מכל מקום". (ספר הלכות גדולות סימן יא -
 הלכות פסח פרק כל שעה עמוד קעה)
 כלומר, אומר הבה"ג שבגלל שרבן גמליאל וחכמים אומרים
 שלכתחילה לא לשים במי פירות, פוסקים כמוהם, ולכן אסור ללוש
 או לקטף במי פירות, ואם לש ישרף מיד, כלומר פסק הבה"ג
 לחומרא, כר' גמליאל. ואומר הבה"ג שמה שיקשה לך מכך שכתוב
 ב-לה: שמי פירות אין מחמיצין, זה בלי מים, אך כל הסוגיא ב-לו.
 היא מי פירות עם מים. ובליילה הראשון אומר הבה"ג שאסור ללוש
 במי פירות בליילה הראשון משום מצה עשירה. ואומר הבה"ג שגם
 כתוב ב-כח: שאסור לאכול חמץ אפילו אם לא החמיץ מאליו בגלל
 שהוספת לו משהו, כמו כאן שבגלל שהוספת למי פירות, מים הם
 החמיצו יותר מהר, זה גם אסור משום חמץ.
 כלומר, יוצא שלפי הבה"ג פוסקים כר"ג (שהוא סובר כמו חכמים
 בלכתחילה), והוא מעמיד את הסוגיה במים עם מי פירות.

שיטת רבינו חננאל

רבינו חננאל על סוגייתנו בדף לו. כותב הסבר על הגמרא, זה לשונו:
 ונתברר למביני מדע דסוגיא דברייטא הכי הוא אין לשין את העיסה
 ביין ושמן ודבש ואף על פי שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים
 אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד
 ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו
 הברייטא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יום טוב ראשון
 ומראין הדברים שהת"ק שאמר אף על פי שאין לשין בו מקטפין בו
 כך פי' דבריו אף על פי שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן
 מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר
 ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה
 זה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור וקיי"ל כחכמים שאפי' אם
 לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים
 ושמן כלל: (רבינו חננאל מסכת פסחים דף לו עמוד א).
 הסבר דבריו: בתחילת דבריו מסביר הר"ח שמחלוקתם של ר"ג
 חכמים ורבי עקיבא היא רק על שאר ימות הפסח חוץ מיום הראשון.
 מדייק מדברי ת"ק שמחלק בין קיטוף ללישה, שמה שהתכוון ת"ק
 זה שאסור ללוש בשמן ומים, אבל אם לש במים וקיטף בשמן או

להיפך- מותר, ולפי חכמים אין חילוק בין קיטוף ללישה, כלומר בשתייהם אסור לערבב שמן ומים. ובסוף דבריו מוסיף ר"ח שצריך לפסוק כחכמים שאסור ללוש או לקטף במים ושמון(שמן או יין או דבש).

כמו כן, לגבי דף לה. אומר ר"ח:

...ומי פירות אין מחמיצין. ירושל' אין לשין עיסה במשקין אבל מקטפין אותה במשקין אמר רבי עקיבא מעשה שהייתי עם רבי אליעזר ורבי יהושע בספינה ולשתי מצתם במשקין. (רבינו חננאל מסכת פסחים דף לה עמוד ב)

כלומר, שמה שכתוב בגמרא שמי פירות אינן מחמיצין, זה כמשמעו, ומביא ראייה מהירושלמי שכתוב שר"ע היה עם רבי אליעזר ורבי יהושע בספינה ולש את מצתם במשקים, ולא אמרו לו דבר, משמע שמי פירות אינן מחמיצין, ולא שמי פירות מחמיצין אך לא חייבין על חימוצן כרת, כי הרי אם כך הם היו מוחים בו, כי כרת אין כאן אך עדיין לא יש פה.

כמו כן לגבי דף לט: מ. אומר הר"ח שפוסקים כמו רבא ולא כמו אב"י שמי פירות אין מחמיצין.

שיטת רב נטרונאי גאון

רב נטרונאי גם מתעסק בסוגייתנו זה לשונו:

וששאלתם מי פירות אין מחמיצין.

כך ראינו: דקא אמור רבנן (פסחים לה ראש ע"ב ומקבילות) מי פירות אין מחמיצין - הלכה היא, שאם לש את העיסה בשמן או בדבש או ביין ולא הטיל בה מים כל עיקר, אין צריך שימור ולא שיעור מפני שאין מחמיצין. אבל אם הטיל (בה) מים בשמן או בדבש או ביין ולש בהן את העיסה, כמי שלש אותה במים לבדן דומה, וצריך הבצק שימור וצריך שיעור וצריך שלש נשים להתעסק בו, וכן הלכה. (תשובות רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן קלב).

כלומר, לפי רב נטרונאי גאון, מי פירות לבדן לא מחמיצין, ומי פירות עם מים מחמיצין, אך יכול לאכול את זה בשאר ימי הפסח אך צריך לשומרו כלומר כמו רבי עקיבא שמותר לכתחילה. (לא כתוב בפירוש מה דעתו לגבי לילה ראשון, אך נראה שגם יגיד שאסור). תשובת הגאונים שערי תשובה סימן ק

בתשובות הגאונים מובאת תשובה הקשורה לסוגייתנו זה לשונה:

"רבינו שרירא ז"ל אמר כך שמענו מפי ראשונים מקובל בידיהם שאין אופין בימי הפסח המצה בשמן ומים כל עיקר וזהו מנהג חכמים כלם אבל לקטף בשמן מקטפין חוץ מלילה הא' בלבד שצריך לחם עוני... והלכתא יום א' אסור ללוש ולקטף במי פירות כל

עיקר בין בפני עצמן בין כשהם מערבין במים דבעינן לחם עוני למצוה מכאן ואילך בפני עצמן מותרין על ידי עירוב אסורין בין ללוש בין לקטף ואם לש או קטף יאפה ויאכל מיד כחכמים": (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן ק)
 כלומר, יוצא מתשובה זו שהגאון שכתבה פסק כמו חכמים והעמיד את הסוגיה ב-לו. במי פירות עם מים, שהם מחמיצין, אך מי פירות לבד אין מחמיצין. ואומר הגאון שהוא פסק כך כמו שפסק רב שרירא גאון, וכן כמו שפסק הר"ח המובא לעיל.
 וכן **הרב כהן צדק** בתשובות הגאונים התייחס לסוגייתנו, זה לשונו: והלכתא אין לשין ואין מקטפי' את העיסה בפסח ביין ושמן ודבש והני מילי בלילה הראשון משום מצה עשירה דבעי' לחם עוני וליכא אבל בשאר ימות של פסח מותר דקי"ל מי פירות אין מחמיצי': (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן רפד).
 כלומר, רב כהן צדק אומר שביום הראשון של פסח אסור ללוש את העיסה ביין שמן ודבש משום לחם עוני, אך בשאר הימים מותר, כי מי פירות לא מחמיצין. ובגמרא אצלינו הוא מעמיד אותה במי פירות עם מים, והוא פוסק כמו חכמים אך אליבא כר"ג, כלומר שגם בדיעבד תישרף. (דבריו מובאים בשערי שמחה לרי"ץ גיאת הלכות פסח עמוד צג)
 כמו כן מובא בשערי שמחה לרי"ץ גיאת הלכות פסח עמוד צג שרב האי גאון גם סובר כמו הרב כהן צדק.

סיכום דעות הגאונים

יוצא, שכל הגאונים מעמידים את הסוגיה במי פירות עם מים, אך הם חולקים כמו מי לפסוק-חכמים/רבן גמליאל/ר' עקיבא/תנא קמא.
 לפי הבה"ג ולפי רב האי גאון וכן לפי רב כהן צדק פוסקים כר"ג (בגלל שהוא סובר כמו חכמים בלכתחילה).
 לפי הר"ח ולפי הגאון שמוכח בתשובות הגאונים לעיל סימן ק, פוסקים כמו חכמים.
 לפי רב שרירא גאון אסור ללוש במי פירות עם מים אך מותר לקטף (ת"ק)
 לפי רב נטרנאי גאון פוסקים כמו ר' עקיבא.

שיטות הראשונים:

שיטת רש"י

רש"י על סוגייתנו אומר:

אין לשין את העיסה - של מצות ביין ושמן ודבש - מפני שקרובה וממהרת להחמיץ, ואין אדם יכול לשומרה, לפיכך, אם לש - תשרף מיד.... ולרש לקיש דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצין - לא קשיא הך, דאיהו אין חייבין על חימוצו כרת קאמר, ולא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה הוי - כלומר רע, ואותו חימוץ הן ממהרין להחמיץ, ואי אפשר לשומרן. (רש"י מסכת פסחים דף לו עמוד א)

הסבר דברי רש"י:

רש"י מסביר את הגמרא ואומר למה אסור לפי רבן גמליאל ללוש את העיסה ביין שמן ודבש, מפני שהם ממהרים להחמיץ, ואי אפשר לשומרה שלא תיהפך לחמץ, ומביא את הגמרא בדף לה ע"א, שמשם לכאורה יש קושיה עליו כי משם יוצא שמי פירות אין מחמיצין, והרי לפי רש"י מי פירות מחמיצין?! אלא עונה רש"י שמה שאמר ר"ל, זה שאין חייבין על חימוצה כרת, אך הוא חמץ נוקשה, כלומר, רע וגרוע, חמץ שאינו גמור. ולכן זה לא סותר את דבריו. ורש"י מסתדר טוב עם המשנה בתרומות, שאומרת שבגלל התפוח שמרוסק עם הקמח, העיסה מחמיצה, כלומר מי פירות(מי תפוח) מחמיצין.

על רשי קשה מהגמרא בדף לט:-מ. ששם ברור שפוסקים כרבא כמו בכל הש"ס, שמי פירות אינן מחמיצין כלל. וקשה להסביר את הגמרא שם שגם לפי רבא מחמיצין אלא שרק לא חייבין על חימוצן כרת, וכן קשה להסביר שרש"י פסק כאב"י, כי דרך הש"ס לפסוק כרבא במחלוקות אב"י ורבא.

שיטת התוספות

מביא את דעת רש"י, ועליו מקשה:

"...וקשה דלקמן (דף מ.) מסקינן גבי קימחא דאבישונא אבל מי פירות שרי דמי פירות אין מחמיצין משמע דשרינן לגמרי וכן פי' ר"ת דאין מחמיצין כל עיקר והא דאמר תשרף מיד כשעירב עמהן מים דאז ממהרות יותר להחמיץ ועל הא אמר דאין בהן כרת אבל לאו אית ביה אבל היכא דלית ביה תערובת מים כגון יין וחומץ ושאר מי פירות שרו לגמרי" (תוספות פסחים לה: ד"ה "ומי פירות אין מחמיצין")

כלומר: מקשה התוס' על שיטת רש"י, איך יכול רש"י לומר שמי פירות מחמיצין אבל לא חייבים על חימוצן כרת, והרי ראינו בדף מ. שמי פירות אינן מחמיצים ומשמע שמותר לגמרי. וכך פירש רבינו תם שמי פירות בכלל לא מחמיצים, וכל הסוגיה בדף לו. מדברת שעירב מים ביין, שמן או הדבש, והמים גורמים לכך שהעיסה תחמיץ מהר יותר ועל זה אמר שחייבים על חימוצו אבל לא כרת.

ובהמשך, מביא התוס' עוד ראייה לשיטתו שמי פירות אינם מחמיצים. במס' מנחות דף נ"ז: כתוב שבגלל שהתורה אמרה שצריך לשמור את המנחות מלהחמיץ משמע שצריך שיהיה להם פוטנציאל של חימוץ וכתוב בגמ' שלכן צריך להוסיף למנחות מים בנוסף לשמן (שהוא כמו מי פירות) כדי שתהיה אפשרות למנחה להחמיץ. והרי, אם מי פירות מחמיצים למה צריך להוסיף מים, אלא משמע שבלי מים הם לא מחמיצים והמים גורמים להחמצה.

שיטת הרי"ף

"ומסתברא לן כר' עקיבא והלכתא כוותיה ביום ראשון דבעינן לחם עוני ואסיר אבל ביום שני דלא בעינן לחם עוני שרי דהא ר' יהושע בן לוי כוותיה סבירא ליה דאמר להו לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי ולישנא בתרא ביומא קמא לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לושו לי ובדאי דהא מתניתא בשמן ע"י מים היא שנויה דהא קיטוף שמן על ידי מים הוא שלשין במים תחלה ומקטפין בשמן ות"ק דאסר בלישה שרי בקיטוף ור"ג ורבנן אסרי בין בלישה בין בקיטוף". (רי"ף מסכת פסחים דף י עמוד א)

כלומר, הרי"ף כותב שצריך לפסוק כרבי עקיבא שאומר שבלילה הראשון אסור משום לחם עוני ובשאר הימים מותר, בגלל שריב"ל סבר כמותו ומוסיף הרי"ף ואומר שבדאי משנתנו נאמרה על יין, שמן ודבש עם מים מכך שכתוב- מקטפין בשמן אבל לא לשים לפי ת"ק בשונה מר' גמליאל ורבנן שאסרו בין בלישה בין בקיטוף, כלומר אסור ללוש במים ושמן כי זה מחמיץ לטענתם. ומוסיף הרי"ף וכותב: "ואי לאו דעבד ר"י בן לוי דהוא אמורא עובדא כר"ע הוה אמרין הלכתא כרבנן דאסרי בין בלישה בין בקטוף כדקיי"ל בכל דוכתא דלא איפסיקא בה הלכתא בהדיא ויחיד ורבים הלכה כרבים אלא השתא כיון דאשכחן דר' יהושע בן לוי דהוא בתרא עבד עובדא כר' עקיבא ש"מ דהלכה כר' עקיבא ולא מצית למימר דלית הלכתא כר' יהושע בן לוי חדא דלא אשכחן אמורא דפליג עליה ועוד דהא גמרא אייתי ראייה מיניה ואי לאו הלכתא כוותיה היכי אייתי ראייה מיניה אלא ודאי הלכה הוא" (רי"ף מסכת פסחים דף י עמוד א- עמוד ב)

כלומר, אילולא היה מובא ריב"ל כדי לחזק את ר' עקיבא, היינו פוסקים כחכמים כמו שבד"כ פוסקים הלכה כרבים, אבל במקרה זה שריב"ל שהיה בדור מאוחר יותר מר' עקיבא נהג כר' עקיבא משמע פסקו כמותו וכן לא מצינו מישהו שחלק על מעשה ריב"ל.

שיטת הרי"ן

הרי"ן על הרי"ף בדיבור המתחיל " עיסה שנילושה ביין שמן ודבש" מביא את שיטת רש"י שאומר שמי פירות מחמיצים אלא של חייבים

על חימוצם כרת ומסביר שלפי רש"י, חכמים שאומרים שבדיעבד תאפה והכוונה היא שמי פירות מחמיצים אך לא יותר מהר מעיסה רגילה של קמח ומים ולכן אפשר לשומרן מלהחמיץ (18 דקות). מקשה הר"ן על רש"י מהגמ' בדף מ. שהבאנו לעיל שממנה מוכח בפירוש כי מי פירות אינם מחמיצים כלל אפילו לא חמץ נוקשה. אומר הר"ן שמשום טעם זה אמר ר"ת שמי פירות מחמיצים עם מים אך בלי מים אינם מחמיצים, אך גם על חימוץ כזה לא חייבים כרת אלא הוא רק חמץ נוקשה, אבל קשה לשומרו מלהחמיץ כי הערבוב של מי – פירות עם מים גורם לו להחמיץ מהר יותר. מוסיף הר"ן ואומר שגם הרי"ף פוסק כתוספות מאותם סיבות ומוסיף את ראיה לדבריהם מהגמ' במסכת מנחות דף נז. שממנה יוצא שמי פירות עם מים מחמיצים.

... "אלא ודאי בלא מים אפי' נוקשה נמי לא הוי": (ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף י עמוד א)

וראו לחוש לדברי הר"ז הלוי ז"ל (ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף י עמוד ב)

בהמשך הר"ן בד"ה "מקטפין בשמן" מביא את דעת בעל המאור שאומר שכל הסוגייה היא יין שמן ודבש עם מים, וריב"ל הוא בלי מים, והוא רק נאמר כדי להראות את ההבדל שבין היום הראשון לשאר הימים, ובגלל שריב"ל לא סובר שזה עם מים, אז אין ראייה לר' עקיבא, ולכן פסקים כרגיל כרבים, כלומר, כמו חכמים. ואומר הר"ן, שבעיקרון הוא פוסק כמו ר' עקיבא, וכן הוא מעמיד את הסוגיה ביין שמן ודבש עם מים, אך הוא אומר שיש לחוש לדעת ר"ז הלוי (בעל המאור) שפוסק כחכמים, כלומר שאסור לכתחילה לאפות מצה עם יין שמן ודבש עם מים.

שיטת בעל המאור - רבינו זרחיה הלוי

...וכולהו ע"י מים שאין שאר משקים מחמיצין... וכשהביאו ראיה בגמ' מדברי ר' יהושע בן לוי לא לענין חימוץ החזר כלל אלא לענין מצה עשירה ואין להכריע מדבריו לדברי ר' עקיבא שהחזרו לענין איסור חמץ מפני שהעיסה מקדמת לחמץ מפני היין והשמן והדבש המעורבין בה עם המים הילכך הדרינו לכלל דקי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים וכל שכן שהם מחמירים. (המאור הקטן מסכת פסחים דף י עמוד ב)

הסבר דבריו: בתחילת דבריו אומר בעל המאור שהסבר הגמ' בדף לו. הוא מי פירות עם מים, ולגבי פסיקת ההלכה אומר בעל המאור שריב"ל דיבר על מי פירות בלי מים והוא הובא בגמ' לא לחיזוק ר' עקיבא אלא להראות שיש חילוק בין לילה ראשון לשאר הימים ולכן אומר בעל המאור שצריך לפסוק כחכמים כמו בכל הש"ס שפוסקים

הלכה כרבים, בגלל שריב"ל לא סובר כר' עקיבא ואז אין סיבה לפסוק כר' עקיבא. כלומר, לכתחילה אסור ללוש את העיסה ביין שמן ודבש עם מים, ואם לש, אז בדיעבד מותר.

שיטת הרמב"ם

בקריאת הרמב"ם בכל הקשרים שלו למצה עשירה, מצאנו קושייה בדברי הרמב"ם, שנראה לכאורה שהרמב"ם סותר את עצמו, בתחילה נציג את דעת הרמב"ם, לאחר מכן נציג את הקושייה, ולאחר מכן נביא את התשובות שראינו על כך בנושאי כלים של הרמב"ם.

חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין, ומי פירות הן כגון יין וחלב ב דבש חית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמנים ומשקין, והוא שלא יתערב בהן שום מים בעולם, ואם נתערב בהן מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין.

(רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה הלכה ב)

יוצא מדברי הרמב"ם, שמי פירות הם יין שמן ודבש, ומי רימונים וכל כיוצא בהן, וכל אלו לא מחמיצין בלי מים.

ובהמשך הפרק, בהלכה כ, אומר הרמב"ם:

וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה הלכה כ) כלומר, כמו שאמר הרמב"ם בהלכה ב שמותר ללוש את העיסה ביין שמן ודבש עם מים, כי הם לא מחמיצין, ומוסיף הרמב"ם ואומר, שבליל הראשון אסור ללוש בשום משקה חוץ ממים, כמו שראינו בגמרא בדף לו. כשיטת רבי עקיבא.

והמשך הרמב"ם בפרק הבא הלכה ה אומר הרמב"ם:

מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ה)

כלומר, מחלק הרמב"ם בין מי-פירות לבין יין, שמן ודבש ואומר שבמי- פירות יוצא בהם ידי חובה בפסח, אך יין, שמן ודבש לא יוצא משום שצריך לחם עוני.

כלומר, הרמב"ם מעמיד את הסוגייה ב-לו. במי פירות עם מים, ונראה שפוסק כמו רבי עקיבא.

אך, יוצא מדברי הרמב"ם שתי קושיות:

בפרק ה' הלכה ב' אומר הרמב"ם שמי פירות זה גם יין, שמן ודבש וגם מי פירות קלאסיים כגון: מי רימונים וכו' והרי כאן (פרק ו' הלכה ה') ראינו שפסק שדין מי פירות ודין יין, שמן ודבש שונים זה מזה. בפרק ה' הלכה כ' אומר הרמב"ם שאין יוצאים בלילה ראשון אלא במצה עם מים בלבד, לעומת זאת, בפרק ו' הלכה ה' אומר הרמב"ם שיוצאים בלילה ראשון במי פירות אך לא יוצאים ידי חובה ביין, שמן ודבש.

על השאלה הראשונה ניתן לענות בפשטות. בפרק ה' הלכה ב' לא חילק הרמב"ם בין מי פירות קלאסיים לבין יין, שמן ודבש מפני שלכולם היה אותו דין שאינם מחמיצים, כלומר, ראה אותם כיחידה אחת לעניין ספציפי זה. אך לעומת זאת בפרק ה' הלכה כ', מדובר לעניין מצה עשירה ביום ראשון של פסח, ולכן חילק בין מי פירות קלאסיים ליין שמן ודבש, כי החילוק הוא לעניין לחם עוני, וסבר הרמב"ם שמי פירות קלאסיים לא הופכים את המצה למצה עשירה כלומר לא לחם עוני, אלא רק יין שמן ודבש שהם המי פירות המשובחים יותר שהם הופכים את המצה למצה עשירה, ולכן לא יוצאים בה ידי חובה בפסח.

אך על השאלה השנייה יש כמה תשובות בעניין. על שאלה זו עונה הבית יוסף על הטור סימן רס"ב, ואומר שבפרק ה' הלכה כ' שאמר הרמב"ם שאין לשין את המצה בלילה הראשון אלא במים בלבד זה היה בשביל להוציא ממה שכתב לפני כן בהלכה, כלומר, הרמב"ם כתב- "מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד",

כלומר שכתב הרמב"ם שאסור אלא במים בלבד, הכוונה לא יין שמן ודבש וחלב, אבל מותר מי פירות, כלומר מי פירות נכנסים במילים מים בלבד. אך נראה שקשה עליו כי לא משמע שמים בלבד זה גם מי פירות, אלא בפשט זה מים קלאסיים רגילים.

אך הכסף משנה מביא שתי תשובות אחרות בעניין: ...ונראה לי שכשאמר אלא במים בלבד היינו לכתחלה ומ"ש בפ"ו מצה שלשה במי פירות וכו' היינו בדיעבד ובשמן ויין ודבש וחלב אינו יוצא אפילו בדיעבד. ויש מי שאמר שמצא נוסחא ישנה דלא שאני לרבינו בין יין ושמן ודבש לשאר מי פירות דבכלהו לא יצא ידי חובתו ובכך אתי שפיר מה שכתב בפרק זה אלא במים בלבד: (כסף משנה הלכות חמץ ומצה פרק ה' הלכה ב) בתחילה מציג הכסף משנה את שתי הקושיות שהצגנו לעיל, ועונה הכסף משנה שתי תשובות בדבר:

שמה שכתב בפרק ה' הלכה כ' שאסור ללוש בלילה הראשון אלא במים בלבד, זה לכתחילה, ומה שכתב בפרק ו' הלכה ה' שמותר

ללוש במי פירות זה בדיעבד, אך ביין שמן ודבש אסור אפילו בדיעבד. ראייה לדברי מכר שכתוב בפרק ה הלכה כ: "וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד" כלומר כך צריך לעשות לכתחילה, אך בפרק ו הלכה ה אומר הרמב"ם: "מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח", כלומר, בלשון דיעבדית, אם לשת במי פירות אז יצא ידי חובה, כך ממש עולה מפשט המילים. התשובה השנייה היא תשובה טכנית, שמצא הכסף משנה גרסא אחרת ברמב"ם שלפיה באמת אין חילוק בין יין שמן ודבש, לבין מי פירות רגילים קלאסיים, ובשניהם אין יוצא ידי חובה בלילה הראשון. ולפי תשובה זו השאלה הראשונה שלנו גם נפתרת אפילו ביותר קלות, כי באמת כמו בפרק ה הלכה ב שלא חילק בין מי פירות קלאסיים לבין יין שמן ודבש, ולכולם קרא מי פירות, ככה גם בהמשך לא חילק בניהם לשום עניין.

הבנת הגמרא לפי כל אחת מהשיטות לפי התשובה של רבינו מנוח ולפי התשובה הראשונה בכסף משנה ולפי הגרסה הרגילה ברמב"ם, יוצא ממש כמו פשט מילות הגמרא, כי בדף לו. שחילקו בין לילה ראשון לשאר הימים, כתוב רק יין שמן ודבש, כלומר, רק הם גורמים למצה להיות לחם לא עני ולכן לא יצאו בו ביום הראשון של פסח, ובשאר המקומות שמהם מוכח שמי פירות לא מחמיצין, זה ממש כמו דברי הרמב"ם, ולא מצינו בשאר הגמרות חילוק בין לילה ראשון לשאר הימים, כלומר מי פירות שכתוב שלא מחמיצין זה כל מי הפירות גם הקלאסיים כגון מי רימונים וכו', וגם יין שמן ודבש, בדיוק כמו שיוצא מדברי הרמב"ם בפרק ה' הלכה ב', אך לעניין יציאה בלילה הראשון יש חילוק בין יין שמן ודבש לבין מי פירות קלאסיים. אך לפי התשובה השנייה בכסף משנה שאין חילוק גם ליציאה בין יין שמן ודבש למי פירות, יוצא כמו שהבינו הרבה ראשונים, שמה שכתוב בדף לו. יין שמן ודבש, זה לאו דווקא הם אלא גם שאר מי פירות, והם רק הדוגמא. אך בכל זאת, ברור מדברי הרמב"ם שפסק כרבי עקיבא, וכן הרמב"ם העמיד את הסוגיה ב-לו. עם מים.

שיטת הראב"ד

"אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח כל הבצק הרי זה מותר באכילה. א"א אין דבר זה פשוט ולא הכל מודים בו דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חמוצו כרת אבל נוקשא הוי מיהת ואסור". (השגת הראב"ד - רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה)

כלומר, אומר הראב"ד על מה שכתב הרמב"ם שמי פירות אין מחמיצין, שלפי דעתו אין דבר זה פשוט, כי נכון שמי פירות לא מחמיצין לחייב עליהם כרת, אך יכול להיות שהם כן מחמיצין לחייב עליהם לאו-חמץ נוקשה, כלומר צריך לחשוש לדעת רש"י. וכן בהמשך אומר הראב"ד:

"...א"א זהו על דרך הרב ז"ל שסמך על דברי ר"ע (פסחים לו.) שאמר לשתי לר' אליעזר ור' יהושע ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ועל דברי ריב"ל (שם פסחים ל"ו) שאמר כן לבניו מיומא קמא ואילך לושו לי בחלבא, ואני אומר אולי לא נאמר כן אלא בזרזים שהיו אופין אותה מיד אבל להתיר לכל אדם כשאר עיסות לא וכן עיקר". (השגת הראב"ד-רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה) כלומר, משיג הראב"ד על מה שכתב הרמב"ם שמותר בכל שאר ימי הפסח ללוש העיסה ביין שמן ודבש עם מים, כמו שכתוב בפסחים לו. ואומר הראב"ד שזה לא פשוט, כי אולי כל הגמרא דיברה רק במקרה של זרזים, אך סתם אדם אסור לו ללוש העיסה ביין שמן ודבש עם מים שמא תחמיץ העיסה.

וכן בהמשך אומר הראב"ד על סוגייתנו: "מצה שלשה במי פירות יצא ידי חובתו וכו' ואם לש ואכל אינו יוצא ידי חובתו. א"א אף על גב דתניא בתוספתא (פ"ב הי"ג) יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באילפס ההיא שתבלה משנאפת". (השגת הראב"ד-רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו)

כלומר, שמה שאמר הרמב"ם שיוצאים ידי חובה במצה שנילושה במי פירות (קלאסיים) נסמך על התוספתא שכתבה שמצה מתובלת יוצאין בה ידי חובה בפסח, אך על זה כותב הראב"ד שנראה שהכוונה מתובלת היא אחר אפייה, ואחר אפייה באמת מותר לטבול העיסה במי פירות, כי הרי צריך שהמצה תהיה לחם עוני, וכאשר לש את העיסה במי פירות היא כבר הופכת להיות מצה עשירה.

השגת ראב"ד על הרי"ף:

"א"א גם אנחנו תמהנו על הרב ז"ל ולאחר כמה ימים נ"ל כי האמת כדבריו שלא הוצרך רבי יהושע בן לוי לומר לבניו מכאן ואילך לושו לי בדובשא לאפוקי ממצה עשירה שהרי הדבר ידוע שאין מצות מצה בלילה הראשון אלא בעניה ולא בעשירה אלא ודאי לאגמוריהו שאין בה משום חמץ במסקנא אפילו על ידי מים ומי שאמר זה שהחלב אין בו משום במסקנא ואפילו ע"י מים דבריו סותרין זה את זה הוא אי מעמיד דברי רבי יהושע שלא ע"י מים

ודכוותה בחלב שלא ע"י מים והיכי גמרין מינה דבחלב אין בו משום חמוץ". (השגת ראב"ד על הריף דף י עמוד א' מדפי הרי"ף) כלומר, אומר הראב"ד שלא יכול להיות שמה שאמר ריב"ל לבניו מכאן ואילך לוושו לי בדובשא שזה בשביל להגיד שמותר בשאר הימים מצה עשירה, כי זה פשוט, אלא כדי להגיד שאין חימוץ במצה שנילושה במי פירות עם מים. יוצא, ששיטת הראב"ד היא, שהגמרא בדף לו. מדברת על מי פירות עם מים, וצריך לפסוק כמו רבי עקיבא, אך כי יכול להיות שמה שנאמר בגמרא ב-לו. היא רק לגבי זריזים, אך סתם אדם לא יצליח לשומרה מלהחמיץ. וכמו כן אומר הראב"ד, שצריך לחשוש לדעת רש"י שמי פירות מחמיצין אך בפשטות לא יותר מהר מסתם עיסה שנילושה במים(חוץ מזה שלא חייבים על חימוצה כרת אלא רק כחמץ נוקשה-לאו), וכן אומר הראב"ד שלא יוצאין ידי חובה בלילה ראשון במצה שנילושה במי פירות, אך אם ניטבלה במי פירות לאחר אפייה מותר.

שיטת המאירי

בתחילת דבריו מסביר המאירי את הגמרא בדף לו. , חזק לשונו: לישת העיסה ביין ובשמן ודבש ר"ל על ידי מים יש אוסרין אותה לכתחילה מפני שמי פירות בעירוב מים ממהרין להחמיץ ואם לש תאפה מיד ויש מתירין אף לכתחילה כשאר לישות שבמים ודבר זה תלוי בביאור שמועה והוא שאמרו אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ר"ל על ידי מים ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד ר"ל שאף בדיעבד אסורה וחכמים אומרים תאפה מיד ובדיעבד מיהא מותר כשיזהר שלא ישהה ואמר ר' עקיבא שבתי היתה אצל ר' אליעזר ור' יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר כלומר שאף לכתחילה מותר שאין מי פירות גורמין למהר את החימוץ והרי הוא כשאר לישות...זהו תורף השמועה: (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים דף לו עמוד א) כלומר, המאירי מעמיד את הסוגיה במי פירות עם מים, ואומר שיש כאלה שאומרים שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ ולכן אוסרים לגמרי מי פירות עם מים, ויש שמתירים מי פירות עם מים כשאר לישות, אך המאירי אומר שדבר זה תלוי בהסבר הגמרא, וכך הוא מסביר את הגמרא: ר"ג שאומר תישרף כלומר אפילו בדיעבד אסור עיסה שנילושה במי פירות עם מים, חכמים אומרים שמותר בדיעבד רק צריך לשומרה מלהחמיץ, ור' עקיבא סובר שבשאר הימים מותר לכתחילה, כי אין הבדל בין עיסה שנילושה במי פירות עם מים, לבין עיסה שנילושה

רק במים, וכמו שמים אפשר לשומרם מלהחמיץ, כך גם מי פירות עם מים אפשר לשומרם מלהחמיץ. ואומר המאירי שחייב להגיד שר' עקיבא מתיר ללוש את העיסה במי פירות עם מים, שעל כרחך ר' עקיבא התיר את מה שאחרים אסרו, ואחרים אסרו מי פירות עם מים. יוצא מהמשך דבריו (שלא הובאו מפאת אורכם), ששיטת המאירי היא שכל הסוגייה בדף לו. היא במי פירות עם מים, ופוסקים כר' עקיבא שבליילה הראשון אסור, ובשאר הימים מותר.

שיטת הרי"ף גיאת היא שמי פירות לבדם לא מחמיצין, אך עם מים הם מחמיצין, וכך גם הוא מעמיד את הסוגייה בדף לו. (הרי"ף גיאת הלכות פסח, עמוד צג)

סיכום שיטות הראשונים:

רש"י מפרש את כל הסוגיה במי פירות בלי מים, והוא מסביר שמי פירות לא מביאים את העיסה לחימוץ גמור שחייב עליו כרת, אך הם מביאים את העיסה לידי חמץ נוקשה שחייבים עליו רק לאו, ופעולה זו של החימוץ נעשית במהירות גדולה יותר מחימוץ רגיל של מים, ולכן הלישה הזו אסורה לפי חלק מהתנאים. לעומתו הרי"ף, הרי"ף גיאת, רבינו תם המובא בתוס', הראב"ד, הרמב"ן, הר"ן ובעל המאור, מעמידים את הסוגיה ב-לו. במי פירות עם מים, ונראה שלדעתם מי פירות לבדם לא מחמיצין, כמו שראינו בהרבה גמרות אחרות.

בהמשך הדברים מתפרשת בסוגיה שיטת רבי עקיבא, ולפיה יש להבדיל בין יו"ט ראשון שאז המצה אינה ראויה למצת מצווה, לבין יו"ט שני, שאז מותר ללוש את העיסה לכתחילה במי פירות, ולשיטה זו מובא סיוע מדברי ריב"ל, שאף הוא היה לש את עיסתו בדבש או בחלב; ביו"ט השני, אבל ביו"ט הראשון הקפיד שלא לעשות כך. הרי"ף מפרש את המעשה של ריב"ל שהיה בעיסה שנילושה במי פירות עם מים, והסיוע לר' עקיבא הוא כפול. כלומר, לעניין יו"ט הראשון, שאין יוצאים ידי חובה במצה כזו, משום שהיא מצה עשירה, וגם לעניין יו"ט השני שמותר אז ללוש את העיסה אפילו לכתחילה במי פירות עם מים. מסקנת הרי"ף שכך היא גם ההלכה, מאחר שאין אמורא שחולק על ריב"ל, ועוד שממנו מובאת ראייה בגמרא לשיטת ר' עקיבא.

המאירי מפרש את שיטת ר' עקיבא, שמותר ללוש את העיסה במי פירות עם מים, משום שמי הפירות אינן מעלין ואינן מורידין, וכאלו לש את העיסה במים בלבד.

על פי זה יש להבין כי לדעת ר' עקיבא אין אף חיוב למחר ולאפות את העיסה הזו במהירות גדולה יותר מאפיית מצה רגילה. לעומת זאת, מובא בספר אלפסי זוטא, שגם ר' עקיבא מודה שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, אלא שאינם מביאים את העיסה לידי חימוץ גמור, כי אם לידי חמץ נוקשה. לעומת שיטה זו, מביא הרי"ף דעת מקצת מרבתי האוסרים ללוש את העיסה ואף לקטף במי פירות עם מים. לדעתם, הלכה היא כחכמים שהם רבים, ולא כר' עקיבא שהוא יחיד. לשיטה זו מפרש בעל המאור שריב"ל היה לש את עיסתו בדבש בלבד, ללא תוספת מים והראיה המובאת ממנו היא רק לעניין יו"ט הראשון, ללמדנו שאין יוצאים במצה עשירה ע"י חובת מצת מצווה. בין אילו שאינם פוסקים כר' עקיבא (כמו שראינו בשיטות הגאונים), הרא"ש ובעל המאור סוברים שפוסקים כחכמים שבדיעבד אם לש את העיסה במי פירות עם מים מותר בדיעבד, והר"ן אומר שראוי לחוש לדברי בעל המאור.

פסק ההלכה:

שיטת הרמב"ם

לעניין פסיקת הלכה ראינו את שיטת הרמב"ם לעיל שמי פירות לבדם לא מחמיצין, אך מי פירות עם מים מחמיצין, וביום הראשון אסור ללוש את העיסה בין שמן דבש וחלב עם או בלי מים, משום לחם עוני, אולם ראינו מח' לגבי מי פירות קלאסיים ברמב"ם, האם מותר ללוש איתם ולצאת ידי חובה בלילה הראשון? י"א שמותר לכתחילה וי"א שבדיעבד וי"א שאסור כלל ויש להם גרסה אחרת ברמב"ם.

שיטת הראב"ד

הראב"ד פוסק כמו הרמב"ם, אלא שהוא אומר שיכול להיות שכל מה שאמר ר' עקיבא זה באנשים זריזים, אך סתם אנשים לא יכולים לשמור עיסה שנילושה במי פירות עם מים מלהחמיץ. ולכן אפשר להגיד שאף אחד לא מספיק זריז לכן אסור, או שיש אנשים שהם זריזים ושהם יכולים לאפות את העיסה הזו. אולם המגיד משנה אומר על הראב"ד שזו גזירה חדשה, ואין גזרים גזרות חדשות מדעתנו.

שיטת הטור

"מי פירות אין מחמיצין....ומי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה ואין בו כרת אבל ממהר להחמיץ יותר משאר עיסה הלכך אין ללוש בהם ואם לש בהם פסק בה"ג כר"ג דאמר ישרף מיד והרי"ף גיאת ז"ל

פסק כחכמים דאמרי יאפה מיד ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל וכל משקין הוו בכלל מי פירות" (טור אורח חיים הלכות פסח סימן תסב).

כלומר, פוסק הטור שמי פירות לא מחמיצין, והוא פוסק כמו חכמים בסוגיה ב-לו. שמי פירות עם מים, בדיעבד יאכל.

שיטת הבית יוסף

"ולענין הלכה המנהג הפשוט הוא ללוש במי פירות בלא תערובת מים כלל ואין חוששין בהם לחימוץ כלל דמי פירות בלא מים אין מחמיצין אפילו שהו כל היום ובכל מי פירות נוהגים היתר אפילו במי ביצים": (בית יוסף אורח חיים סימן תסב) כלומר, הבית יוסף פוסק שמי פירות בלי מים לא מחמיצים וכן עולה מדבריו שבהמשך שהסוגייה בדף לו. היא במי פירות עם מים וצריך לפסוק כחכמים.

וכך מרן פוסק גם בשו"ע:

סעיף א

מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב לחם עוני (דברים טז, ג).

סעיף ב

מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה הילכך אין ללוש בהם, ואם לש בהם, יאפה מיד.

סעיף ג

מותר ללוש בין אעפ"י שאי אפשר לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר, ואף לכתחלה רגילים ליתן מים בשעת הבציר כדי להתיר נצוק ואף עפ"כ אין לחוש להם, הואיל וכבר נתבטלו המים ביין קודם שלשו העיסה.

סעיף ד

מי ביצים ושאר משקים, כולם הוו בכלל מי פירות (שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תסב)

כלומר, בסעיף א' אומר מרן שמי פירות בלי מים לא מחמיצים אך לא יוצא בהם ידי חובתו בפסח, ובסעיף ב' אומר מרן שפוסקים כמו חכמים, שמי פירות עם מים מותרים בדיעבד בגלל שהם ממהרים להחמיץ.

בסעיף ג' מוסיף מרן הלכה חשובה שכאשר לשים ביין לא צריך לחשוש שאולי היין מעורבב עם מעט מים מכיוון שמים אלו בטלים משום שנוספו בשעת הבציר ולא לאחר הלישה. ובהלכה ד' אומר מרן שכל המשקים הם תחת ההגדרה מי פירות.

שיטת הרמ"א

(ג) ואני לא ראיתי מנהג זה במדינות אלו מימי: (דרכי משה הקצצר אורח חיים סימן תסב)

כלומר, הדרכי משה על הטור שאמר שמותר ללוש מיום ראשון ואילך ללוש את העיסה במי פירות עם מים, אומר שלא כך נהגו אצלו.

וכן הגהותיו לשו"ע אומר הרמ"א, זה לשונו:

הגה: ובמדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות, ואפילו לקטוף המצות אין נוהגין רק לאחר אפייתן בעודן חמין, ואין לשנות אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה. (הגהותיו לשולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תסב)

כלומר, הרמ"א סובר כנגד רוב הראשונים והאחרונים שהבאנו ופוסק כשיטת רש"י שאסור ללוש את העיסה במי פירות אפילו כשאין מוסיפים לעיסה מים משום שזה ממחרת להחמיץ. בעקבות פסקים אלה, וישנם עוד רבים, נהגו הספרדים כמו השו"ע שמותר ללוש את העיסה כיום במי פירות כי הם לא מחמיצין, אך לא יוצאים בהם בלילה ראשון של פסח. לעומתם, נהגו האשכנזים כמו הרמ"א שפסק כמו רש"י שאסור ללוש את העיסה במי פירות לבדן כי זה ממחרת להחמיץ (ק"ו עם מים שאסור).

מצה עשירה כיום:

לדעת האשכנזים כמובן אסור, אך לדעת הספרדים, כיום ישנה מח' חריפה בין הרב מרדכי אליהו זצ"ל לרב עובדיה יוסף זצ"ל, האם מצה עשירה כיום היא מותרת או לא, לדעת הרב עובדיה היא מותרת לכתחילה כי אין בה חשש לערבוב מים, לעומת זאת הרב מרדכי אליהו פוסק שזה חמץ גמור!

נביא כמה מהסיבות של הרב מרדכי אליהו:

ישנה מח' בין השו"ע לרמב"ם האם עירוב מים בחומרי גלם מחמיץ את העיסה או לא, לפי הרמב"ם כן ולפי השו"ע לא, ולכן כיום שהרב אליהו אומר שנכנסות טיפות מים בייצור הביצים, וכן בייצור המים, זה חשש חמץ גמור לפי הרמב"ם, ולכן זה אסור.

ישנה בדיקה של הרבנות הראשית שמכניסים חומרי טעם וריח על בסיס מים, ולכן זה יכול להחמיץ, והרב משה פיינשטיין אומר שמי פירות עם מים מחמיצים אפילו עם כלשהוא מים.

כל מה שאמרו בגמרא שמי פירות מחמיצים, הם רק לגבי מה שהיה באותה תקופה, אך כיום שהיין נוצר בתהליכים שונים ממה שהיה פעם לא חל עליו ההיתר של חכמים, כמו כן, ביין כיום מוסיפים בולספיט שהוא חומר שברגע שהוא נכנס למים הוא הופך למים וגז

גופרית שגורמים ליין לא להפוך לחומץ, וכן שהוא ימשיך לתסוס. יוצא שהוסיפו מים, וזה מחמיץ את העיסה(כיום מי הפירות זה בדרך כלל יין).

כיום מוסיפים לעיסה חומרי התפחה, ולפי התוספות אליבא דגמרא בכח: עיסה שהחמיצה בגלל שהוסיפה לה משהו מבחוץ, גם חייבים על חמוצה כרת, כלומר זה אסור, וכמו כן, בתהליך של הוספת החומרי התפחה, החומרי התפחה מתפרקים למים ומלח ולכן זה אסור, כי אפילו טיפת מים מחמיצה את העיסה.

על דברים אלו אומר הרב אברהם יוסף, בשם אביו הרב עובדיה זצ"ל, שזו הוצאת דיבה, בגלל סיבות הבאות:

1. בשביל שלא יהיה חשש של עירוב של מים במי פירות, מעבירים לפני כן בצינורות כמות של 300 ליטר של יין, שיעבור ויקח איתו כל חשש של טיפת מים, ולאחר מכן מעבירים דרך צינורות אלו את היין כך שאין חשש שבצינורות התערבו טיפות מים. כמו כן, יין זה שמעובר לפני השימוש כדי לנקות כל חשש מיין, מועבר לצרכים אחרים לא מבחבז, כך שאין חשש שמישהו יוריד את כמות היין בגלל הפסד כספי. כמוכן, המשגיח עומד ואומר להם מתי להפסיק להזרים את המים, כך שיש פיקוח על ניקוי המכונות. כמו כן על כל מיכל ומיכל עובר ניקוי שלו עם יין, וחתימה של המשגיח עליו שעבר בדיקה, וכן כל שעה-שעה וחצי עוצרים ומנקים שוב.
2. פעם היו שוברים את הביצים במפעל ואז העבירו את הביצים למפעל שמייצר את העוגיות מצה עשירה, אך כיום זה אסור משום משרד הבריאות, ככה ששוברים אותם במפעל, ומשגיחים על כל ההעברה של הביצים בצינורות, וגם הצינורות מנוקים לפני כן עם ביצים.

לדבריו מאחורי כל הדיבה עומדים אנשים נוכלים שהטעו את הרב מרדכי אליהו.

כמו כן, לפני כמה שנים נעשה בית דין על אדם שהעביר דיבה לרב מרדכי אליהו לפי הרב יוסף, והם הלכו לפני הרב בקשי דורון, וכל טענה שאותו אדם העלה, פרך אותה הרב יוסף, עד אשר אמר הרב יוסף שזה אדם שקרן ונוכל שסתם מטעה את הרבים וכן את הרב מרדכי אליהו.

מוסיף הרב יוסף ומספר כי לפני כעשור טען הרב בקשי דורון עצמו שהסודה לשתייה שמעורבת בייצור העוגיות מביאה להחמצה, אך טכנאי מזון הוכיחו שאין הדברים כן, ובמקום לנפח את הגרגרים, כלומר להחמיצם, הסודה מפרידה אותם זה מזה בלבד, וגם זאת רק כשהם בתנור ברמת חום של שישים או שבעים מעלות.

בהמשך דבריו מספר הרב יוסף כיצד הגיע לאביו וביקשו שיאפשר לו להפסיק לתת את ההכשר לעוגיות הללו, שכן הדבר מצריך כאב ראש רב מבחינתו ועבודה לא חסרה לו. בתגובה לדברים סיפר לו אביו, הרב עובדיה יוסף, את ראשית הפרשה כאשר לפני עשרות שנים היה המפעל בתל אביב וראשיו פנו לרב אונטרמן, רבה של העיר כדי שיעניק להם הכשר. הרב אונטרמן לא הכיר את הדינים הנוגעים למצה עשירה עד שהרב עובדיה עצמו הבהיר לו את הפרטים וההכשר ניתן. בהמשך נתן הרב חיים דוד הלוי, רב העיר, את ההכשר אולם לאחר שחויב בעתירה לבג"ץ משך את ההכשר. מכיוון שכך החליט הרב עובדיה יוסף עצמו לתת את ההכשר, על אף שאינו נותן הכשרים כלל, "כדי לזכות את הרבים". מוסיף הרב אברהם יוסף ומספר: "לאחר שחרורי מהצבא ניהלתי את העניין וכשנבחרתי לפני 12 שנים לרבה של חולון והמפעל נמצא בחולון היה זה טבעי שאתן את ההכשר, אבל ביקשתי מאבי שימשיך לתת את חתימתו על ההכשר כי אם לא יהיה כך יטענו נגד ההכשר, והוא הסכים לכך". בתגובה לבקשתו של הרב אברהם יוסף לחדול ממתן הכשרות אמר לו אביו, הרב עובדיה יוסף "לא באת לעולם כדי לנוח אלא כדי לעבוד", והורה לו להמשיך ולהתאמץ כדי לתת את ההכשר לעוגיות. כעת משוכנע הרב יוסף כי מאחורי הוצאת הדיבה על ההכשר עומד אך ורק רצון "להתייקרות בעיני הרב אליהו", וכן פוליטיקה "והאסימון נפל לי רק אחרי פטירת הצדיק הרב אליהו זצ"ל", הוא מספר.

עם זאת מוסיף וחותם הרב יוסף את דבריו ואומר כי בשנים האחרונות רבים החליטו להחמיר על עצמם ולא לאכול אלא מצה שמורה, והם לא יאכלו מצה עשירה כיוון שהקמח הוא מצה רגילה, אולם זאת על פי החמרה עצמאית שלהם.

מצוות הסיבה

- א. מצוות הסיבה - מקורה וטעמה
- ב. מצוות הסיבה - דאורייתא או דרבנן?
- ג. מצווה הסיבה - החלק או השלם
- ד. מתי מסיבים
- ה. כיצד מסיבים
- ו. הסבת נשים
- ז. הסבה בימינו
- ח. סיכום

מצוות הסיבה - מקורה וטעמה

אנו מוצאים שלושה מקורות עיקריים למצוות הסיבה.

המקור הראשון הינו המשנה:

"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד

שיסב" (פסחים דף צ"ט ע"ב)

המקור השני הוא הברייתא המובאת בגמרא:

"איתמר מרור אין צריך הסיבה, יין איתמר משמיה דרב

נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך

הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי

בתראי. אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא: אמרי

לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא

דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה

מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה תרי כסי

בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הוה חירות, תרי

כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו. קאמר

השתא דאיתמר הכי." (פסחים דף ק"ח ע"א)

בגמרא אנו רואים מחלוקת בעניין הסיבה בארבע כוסות. ויש קושי

שכן מובאות שתי דעות שנאמרו מפי רב נחמן הסותרות זו את זו:

מצד אחד רב נחמן אומר כי יין צריך הסיבה ומצד שני רב נחמן

אומר שלא צריך הסיבה. הגמרא מפרשת שאמירותיו של רב נחמן

מכוונות לשני עניינים שונים. אך גם בדבר זה יש מחלוקת, יש

אומרים שרב נחמן אומר שבשתי הכוסות ראשונות צריך הסיבה

ובשתי האחרונות לא צריך, ויש אומרים שבראשונות אין צריך

הסיבה ובאחרונות צריך הסיבה. בגמרא מובאים טעמים לכל צד,

האומרים כי בשתי הכוסות הראשונות צריך הסיבה טוענים כי

בשתי כוסות אלו התחילה חירותו של עם ישראל (לפי סדר ההגדה)

ולכן ראוי להסב בהם ואין צורך להסב בשתיים האחרונות כי כבר

יש חרות. לעומתם, האומרים כי עניין ההסבה הוא בשתי הכוסות

האחרונות טוענים כי דווקא בכוסות שכבר יש חרות (שכן הן לאחר יציאת מצרים לפי סדר ההגדה) ראוי להסב ובראשונות עדיין אין חירות שהרי אומרים בהגדה "עבדים היינו".

המקור השלישי הינו הגמרא:

"ולפי שדרך עבדים להיות אוכלים מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות." (תלמוד ירושלמי, פסחים דף י' ע"א)

את טעם המצווה אנו רואים בברייתא שהבאנו לעיל:

"תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו" (פסחים דף ק"ח ע"א)

כמו שכתבנו לעיל, בברייתא מתוארת המחלוקת בעניין הסבה בארבע כוסות-המבוססת על עיקרון החירות- כלומר, באילו כוסות החירות באה לידי ביטוי.

בברייתא ניתן לראות כי יש מחלוקת בגמרא בעניין הסיבה בארבע כוסות- באילו כוסות צריך הסיבה, ובבסיס המחלוקת עומדת השאלה מתי הכוסות הן זכר לחירות. דבר זה מראה שעניין ההסיבה בא כסימן לגאולה.

ניתן לראות טעם זה אף במפרשים:

רש"י בפירושו על המשנה (דף צ"ט עמוד ב', ד"ה אפילו עני שבישראל) אומר ש"מצה צריכה הסיבה כבני חורין שהוא זכר לגאולה". רש"י מוסיף ואומר בעניין אכילת מרור שאינו צריך הסיבה מכיוון שהוא זכר לעבדות. מדבריו אנו רואים כי הסיבה נעשית זכר לגאולה.

מפרש נוסף שמציג את דברים אלו הינו הרשב"ם, שאומר שכשאוכל מצה של מצווה בלילה הראשון אוכל כדרך בני חורין מכיוון שהוא זכר לגאולה.

הרמב"ם מביא פסוק שעליו הוא מבסס את שורש מצוות הסיבה:

"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם (דברים ו' כ"ג) וגו'. ועל דבר זה צווה הקב"ה בתורה "זכרת כי עבד היית" (דברים ה, ו) כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית." (הלכות חמץ ומצה פרק ז', הלכה ו')

כלומר מצוות הסיבה מבטאת את קיום הפסוק "זכרת כי עבד היית". בכך שאנו מסיבים אנו נזכרים בכך שיצאנו ממצרים מעבדות לחירות.

הרמב"ם מפרש את העניין שבדבר:

"אבל מקרא בכורים יש בו מדת ענוה ג"כ, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי השם וגמולותיו להודיע לבני האדם, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב השם לו, זאת הכוונה חזקה אותה התורה במקומות רבים, חזרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המרות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאוה. ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו'" (מורה נבוכים, חלק ג', פרק ל"ט)

הרמב"ם בדבריו במורה נבוכים מפרש את שורש עניין מקרא ביכורים. במצווה זו אדם לוקח את הפירות הראשונים ששדותיו הניבו ומביא אותם על סלים אל ירושלים וקורא שם את מקרא ביכורים. במעשים אלו האדם מראה את הכרת הטובה שלו על טובותיו של הקב"ה כלפיו. מצווה זו נעשית מכיוון שעל האדם לזכור את הקב"ה ואת שעותיו הקשות גם כאשר הקב"ה מיטיב איתו. הרמב"ם אומר כי את עניין זה של הכרת הטובה אנו רואים בעוד מצוות ובכללן במצוות הסיבה שכן במצווה זו האדם זוכר את הגמול הגדול שנעשה לו ולעמו ביציאת מצרים בה יצא עם ישראל מעבדות לחירות. מתוך קיום מצווה זו האדם לא יגיע למצב של "וישמן ישורון ויבעט" (דברים, לב, ט"ו).

מצוות הסיבה - דאורייתא או דרבנן?

כמו שראינו לעיל בדברי הרמב"ם, למצוות הסיבה יש מקור בפסוקים שכן אנו לומדים אותה מהפסוק "חזרת כי עבד היית" (דברים ה, ו) ומהפסוק "ואותנו הוציא משם" (דברים ו' כ"ג), מכאן ניתן לראות כי מצוות הסיבה היא מדאורייתא. אך מנגד אפשר לומר שאכן על פי התורה אדם צריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים אך הצורה ודרך הביטוי לכך נעשים על פי שיפוט חכמים ואם כן נראה לומר שמצוות הסיבה היא מדרבנן. הבנות אלו תלויות בהבנה האם מצוות הסיבה הינה מצווה בגדר "נמסר הדבר לחכמים" או "מצווה דרבנן שעיקרה מן התורה". את גדר "נמסר הדבר לחכמים" אנו רואים בכמה מקומות בש"ס, לדוגמא במלאכה בחול המועד- האם נאסרה מדאורייתא או מדרבנן. בנוגע לפסיקת ההלכה בעניין מלאכה בחול המועד הובאו שתי דעות:

דעה אחת טוענת כי איסור זה הוא מדרבנן שכן אם הדבר היה מדאורייתא איך היו יכולים חכמים להתיר מלאכה במקרה בו יש הפסד ממון? והרי הם לא יכולים לבטל מצווה מהתורה.

הדעה השנייה, של ה"בית יוסף", אומרת שעשיית מלאכה בחול המועד היא מדאורייתא, אך נמסר הדבר לידי חכמים ולכן נתון לידם הכוח לפרש את מצוות הדאורייתא ואף להקל במקרה בו יש הפסד ממון.

ניתן לראות הלכות אחרות שבהן יש חילוק האם הן מדאורייתא או מדרבנן גם בפסיקה. כגון במצוות ביקור חולים, שכן, היינו יכולים לטעון כי מצוות ביקור חולים היא מדאורייתא שכן היא נכללת בדבריו של רבי עקיבא "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). אך ניתן גם לחשוב שזו מצווה מדרבנן, שכן אין פסוק מפורש בנוגע למצוות ביקור חולים, את עניין זה ניתן לראות בפסיקת הילקוט יוסף:

"מצוה לבקר את החולה, ויש אומרים שהיא מצוה מן התורה. ויש אומרים שהיא מצוה מדברי סופרים. ובכל אופן אין מברכין על מצוה זו מכמה טעמים" (הלכות אבלות סימן א' עמוד לז)

כלומר (על פי הדעה הסוברת כי ביקור חולים היא מצווה דרבנן) עניין המחלוקת יכול להתפרש על ידי חילוק בין סוגי המצוות. לפי החילוק ישנם שני סוגים של מצוות, יש מצוות שיש בהן אפשרות לקיום בכמה דרכים על פי רצונו של האדם, כגון, "ואהבת לרעך כמוך" שאותו ניתן לקיים בדרכים שונות כגון צדקה, ביקור חולים, גמילות חסדים וכו' – והן אינן בגדר "נמסר הדבר לחכמים" כלומר קיום המצוות הללו הינו מדרבנן אך בעצם קיומם האדם מקיים מצווה מדאורייתא של "ואהבת לרעך כמוך". ויש מצוות אשר יכולות להתקיים רק בדרך אחת, כאשר חכמים מפרשים אותן הן עדיין בגדר מצוות דאורייתא וחכמים לא יכולים להקל בהן.

את הבנה זו נוכל להשיק לסוגייתנו בעניין הסיבה. שכן את מצוות הסיבה למדו חכמים מן הפסוקים: "זכרת כי עבד הייתי", "ואותנו הוציא משם". וכמו שאפשר לראות, ציוויים אלו ניתן לקיים בכמה דרכים שכן האדם יכול לבצען בכמה דרכים שונות כגון: שתיית 4 כוסות, אכילת מצה, וכן מצוות הסיבה.

ראייה לחילוק זה ניתן לראות אף בדברי הרמב"ן האומר כי הציווי "קדושים תהיו" הינו ציווי כללי ולא מצינו לגביו מצווה מדרבנן אלא אזהרה כללית בכל עניין שלא לרוח התורה ומתוך כך אפשר להבין שניתן לקיים מצווה זו בדרכים מרובות, לדוגמא לא להיעשות "נבל ברשות התורה" וכדו'.

כלומר, מכיוון שמצוות הסיבה היא ביטוי למצווה שיכולה להתקיים בכמה דרכים שונות ולא צויתה במפורש בתורה היא תהיה מצווה **מדרבנן** ולא מצווה שנמסרה בידי חכמים – דאורייתא.

ניתן לראות כי הסבה היא מדרבנן אף מדברי הרמב"ם שאומר שעניין הכוסות הוא להראות את עצמו כמי שיצא ממצרים ומכאן

מובן שהן ציווי דרבנן שהוצמד למצה כדי לקיים את זיכרון יציאת מצרים.

מצווה הסיבה - החלק או השלם

כאשר אנו בוחנים את מצוות הסיבה אנו רואים כי אפשר לפרש את המצווה בשתי דרכים, האחת-המצווה עומדת בפני עצמה- כלומר, החיוב למצוות הסיבה הוא בפני עצמו ואנו מבצעים את המצווה כאשר אנו אוכלים בליל הסדר את המצות ושותים את ארבעת הכוסות. הדרך השנייה לפרש את המצווה היא שהמצווה היא חלק מתוך המצוות בה היא מתקיימת, כלומר, כחלק ממצוות מצה אנו צריכים להסב. ניתן לראות נפקא מינה לדבר כאשר אדם אכל מצה או שתה את ארבע כוסות ללא הסיבה:

לפי האפשרות הראשונה הוא יצא ידי מצווה דאורייתא של אכילת מצה ושתית ארבע כוסות. אך לפי האפשרות השנייה הוא לא יצא ידי חובה שכן מצוות הסבה היא חלק בלתי נפרד מהמצווה ואי קיומה פוגע בעצם קיום המצווה.

את המחלוקת בעניין מעמדה של מצוות הסיבה אנו מוצאים בדברי הפוסקים על המצווה. אך קודם לכן אפשר לראות אותה בשינוי הגרסאות שבגמרא:

בגמרא (פסחים, דף ק"ח ע"א) נאמר כי "מצה **צריך** הסבה". על פי דיוק מן הגמרא, מהמילה "צריך" ניתן להבין כי האדם הוא זה שחייב בהסיבה, כלומר, האדם צריך ואין מצוות המצה צריכה להיעשות בהסיבה דווקא. לעומת זאת בדברי רש"י אנו רואים שנכתב כי: "מצה **צריכה** הסבה" ובדיוק מהמילה "צריכה" ניתן להבין שמצוות ההסיבה עצמה היא חלק ממצוות אכילת מצה, כלומר עצם קיום מצוות אכילת מצה דורש את קיום ההסבה ובלעדיה המצווה לא תהיה שלמה ולא תמומש, והאדם לא יצא ידי חובת אכילת מצה.

את מחלוקת זו (האם הסיבה היא חלק מהמצווה או מצווה בפני עצמה) אפשר לראות אף בדברי הפוסקים: מרן רי"ז הלוי (בחידושי מרן רי"ז הלוי) אומר כי אפשר לראות הבנה זו בדברי הרמב"ם:

"ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי

זה משובח" (הלכות חמץ ומצה, פרק ז', הלכה ח')

בחידושי מרן רי"ז הלוי הרב מפרש כי מדברי הרמב"ם הללו אפשר לראות כי מצוות הסבה היא מצווה בפני עצמה שמתקיימת על פי דברי חכמים דווקא בזמן אכילת מצה ושתית ארבע כוסות כלומר חכמים קבעו את זמן קיום המצווה בזמן קיום מצוות היום. את דבריו הוא מוכיח ע"פ קביעתו של הרמב"ם, כי מי שמסב גם בשאר האכילה בליל הסדר עושה דבר משובח, והרי אם זה רק דין במצת

מצווה ובארבע כוסות מדוע יש שבח כאשר עושה זאת בשאר הסדר? דבר זה יהיה מובן אם נאמר שמצוות הסבה היא מצווה העומדת בפני עצמה, ולפי מה שאמרנו בתחילה שעניינה של המצווה הוא להדגיש את החירות יהיה עניין לקיימה בכל ליל הסדר מכיוון שכל ליל הסדר עניינו להראות החירות שביציאת מצרים. אך אנו רואים שהחיוב הוא רק בזמן מסוים, מכיוון שחכמים קבעו את זמנה בכזית ראשון של אפיקומן וארבע כוסות¹. (רבי יוסף זאב זולובצ'יק, חידושי מרן הרי"ז, הלכות חמץ ומצה, פרק ז, הלכה ז) הרא"ש טוען טענה הפוכה - מצוות הסבה הינה חלק ממצות מצה ומצוות ארבע כוסות ולכן אי קיומה גורר את אי יציאת ידי חובת מצה וארבע כוסות:

"ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון ובכזית של אפיקומן ואם אכל בלא הסבה לא יצא... ואם אכל בלא הסבה, יחזור ויאכל בהסבה וכן בכוס ראשון ושני יחזור וישתה בהסבה". (רא"ש על פסחים דף ק"ח ע"א)

הרא"ש מביא לדבריו הוכחה מדברי הגמרא בעניין שמש (פסחים דף ק"ח ע"א):

"אמר ר' יהודה בן לוי שמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, מיסב אין לא מיסב לא [יצא] (הוספה א.ז. ו-א.א.)"

כלומר, הרא"ש מראה כי מן הגמרא אפשר לראות שיציאת השמש ידי חובת מצה תלויה דווקא בהסבתו-אם היסב יצא ואם לא-לא יצא ומכאן למד הראש כי מצוות מצה כוללת בתוכה את מצוות ההסבה.

כמו כן גם בתוספות ניתן לראות כי דין הסבה הוא חלק מקיום המצוות (אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות):

"וצריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה". (תוספות, דף ק"ח ע"א ד"ה כולהו)

מדברי התוספות נראה להבין כי יש עניין בכך שהאדם יחזור על שתיית ארבע כוסות כאשר לא היסב כלומר דין ההסבה הוא חלק מדין ארבע כוסות.

רי"ז הלוי מעלה קושי בהוכחתו של הרא"ש: אפשר להבין כי דברי רבי יהודה בן לוי לא החזירו כלל על מצוות מצה אלא על מצוות הסיבה כלומר, הרא"ש הבין את הגמרא בצורה הבאה:

"אמר ר' יהודה בן לוי שמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, מיסב אין [יצא מצוות מצה] לא מיסב לא [יצא ידי מצוות מצה]" (הוספה א.ז. ו-א.א.)

אך לפי הרי"ז אפשר להבין בצורה אחרת את דברי רבי יהודה בן לוי:

¹ פסיקה זו ניתן לראות גם בדברי המאירי: "ואם מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח".

"אמר ר' יהודה בן לוי שמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, מיסב אין [יצא מצוות הסבה] לא מיסב לא [יצא ידי מצוות הסבה]. " (הוספה א.ז. ו-א.א.)

קושי זה משאיר את דברי הרא"ש כלא מובנים לרי"ז- יש קושי להבין כי דבריו של רבי יהודה בן לוי מדברים דווקא על מצוות מצה, ולכן הוא נשאר בצריך עיון.

על קושיית הרי"ז מוסיף רבי דוד משולם הלוי סולובייצ'יק בספרו מאורי המועדים קושייה נוספת:

אם מצוות הסבה היא חלק ממצוות מצה וארבע כוסות, אדם שפטור ממצוות הסיבה כגון אישה ותלמיד לפני רבו מה יהיה עליהם? כיצד יקיימו את מצוות מצה וארבע כוסות שחייבים בהם מן התורה? שהרי לכאורה אם לא יסבו לא יקיימו את המצווה אבל הרי הם פטורים. (הרב יוסף זאב סולביצ'יק, חידושי ריז הלוי, הלכות חמץ ומצה, פרק ז, הלכה ז)

מאורי המועדים עונה על הקושייה:

אפשר לחלק בין שני קיומי מצוות מצה: האחד- של אדם החייב בהסבה, והשני- באדם שאינו חייב בהסבה כלומר, אדם החייב בהסבה אם יאכל מצה ללא הסבה לא יצא ידי חובת מצה ואדם שפטור מן ההסבה יוצא ידי מצוות מצה ללא הסבה.

אך לפי דברי מאורי המועדים תירוצו זה הינו דחוק.

לכן מאורי המועדים מפרש את המחלוקת בין הרא"ש, התוספות והרמב"ם בדרך שונה:

על פי התפיסה הראשונית אנו הבנו כי הראש והתוספות חולקים על הרמב"ם בכך שהם טוענים שמצוות הסבה היא מצווה נפרדת. מאורי המועדים מסביר כי אין זה כך אלא התוספות והרא"ש סוברים, כי אומנם זהו חלק מהמצווה אך הוא לא מעכב יציאה ידי חובה, כלומר, אם שתה ולא הסב או אכל ולא הסב לא יצטרך לחזור, ומה שנאמר על כך שצריך לחזור, אין החזרה לשם יציאת ידי חובה אלא לשם עשיית המצווה בצורה טובה יותר.

מאורי המועדים מביא הוכחה לדבריו מדיוק בדברי התוספות בנוגע לשתיית כוס שלישית ורביעית פעם נוספת כשלא הסב:

"וצריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה"

שואל מאורי המועדים: והרי אם לא הסב לא קיים את המצווה ומדוע צריך עיון אם צריך לחזור או לא. (הרי ברור שאין כאן הוספה על הכוסות² שהרי לא קיים את המצווה)

² הפוסקים חלוקים אם צריך לחזור על שתיית כוסות אלו מכיוון שנראה כמוסיף על 4 כוסות שציוו חכמים.

ומכאן מוכח כי באמת אדם ששתה ארבע כוסות ללא הסבה יצא ידי חובה ולכן יש לעיין אם בשביל קיום המצווה תיקונה יש "לחזור ולהוסיף על המצווה"

בנוסף לדיוק זה מאורי המועדים מוסיף הבנה נוספת החולקת על דברי הרי"ז, ע"פ הרי"ז הבנו כי התוספות והרא"ש לא חולקים וסוברים שהסבה היא חלק ממצוות ארבע כוסות ואכילת מצה, אך לפי מאורי המועדים התוספות והרא"ש חולקים ולפיו: התוספות אומנם גורס שבמצוות ארבע כוסות דין ההסבה הינו חלק מן המצווה ולכן הוא מסתפק אם לחזור (בגלל עניין ההוספה על הכוסות). אבל בדין מצה **שלא כמו הרא"ש** תוספות סובר כי דין הסבה **אינו** חלק מן המצווה. מאורי המועדים מסביר את דבריו:

"דחלוק חיוב הסבה דמצה מחיובא דד' כוסות דהנה מרן הגרי"ז בספרו פרק ז מחמץ ומצה הלכה ט הביא דברי הרמב"ם:

"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא..."

"זכרת כי עבד היית" כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית"

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצוות דהסיבה וד' כוסות בכדי שיראה עצמו **דרך חירות** כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים. ואם כן יש לומר שסלקא ליה להתוספות דדוקא חיוב הסיבה בד' כוסות הוא תנאי בעיקר המצווה דכיון דתרוויהו יסוד חיובן הוא כדי להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים ולכן אם לא היסב אין זו מצווה כתיקונה. (רבי דוד חיים משולם סולובייצ'יק מאורי המועדים, הלכות פסח, דין הסיבה)

ומובן מדבריו, כי מצוות הסבה טעמה מעניין החירות והמצווה להראות עצמו כאילו יצא ממצרים. (כמו שהזכרנו לעיל). כמו כן, מצוות ארבע כוסות צוותה בכדי להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים-מעבדות לחירות. ומכיוון שהן חולקות את אותו הטעם סבר התוספות שיש עניין שיתקיימו ביחד ואי קיומן ביחד הוא לא שלם ולא כתיקון הראוי, ולכן יש עניין שיחזור על שתיית הכוסות. והסתפקותו של התוספות (בעניין שתייה חזרת של כוס שלישי ורביעי) נובעת מכך שהוא נראה כמוסיף על המצוות. ואז מאורי המועדים מסביר את השוני שבמצה:

"אבל לעניין מצוות מצה דאין חיוב אכילתה משום דינא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים יש לומר שסלקא ליה להתוספות כדעת הרמב"ם שכך היתה התקנה שבאכילת המצה יסב וממילא אם לא היסב אין צריך לחזור ולאכול"

כלומר, לעניין מצה שעומדת בציווי פרטי, ללא קשר "לזכרת כי עבד.." עניין ההסבה פחות תופס חלק (למרות ששייך בה) מכיוון שיש בכך תקנה חכמים ולא חיבור בטעם המצווה. ולכן התוספות לא רואה צורך בחזרה על האכילה וסובר כדעת הרמב"ם הגורס כי מצוות הסבה היא מצווה נפרדת ממצוות מצה, וגם מי שלא מקיימה עם אכילת מצה יוצא ידי חובת אכילת מצה. (רבי משולם דוד סולובייצ'יק, מאורי המועדים, פסח, בדין הסבה).

מתי מסיבים

בפרקים הקודמים במצוות ההסבה הזכרנו מעט את המקומות שבהם יש להיסב ואת הסיבות לכך לפי המפרשים, בפרק זה נעסוק באופן פרטני יותר בעניין המצוות עצמן שבהן יש להסב.

מצה ואפיקומן

כמו כשאמרנו לעיל החיוב במצוות הסבה הוא בעיקר במצוות המצה ובשתיית ארבע הכוסות. דבר זה אנו למדים מן הגמרא (פסחים בדף קח עמוד א):

"מצה צריך הסבה, מרור אין צריך הסיבה"
הרשב"ם מפרש כי חיוב זה הוא לא בכל אכילת מצה בליל הסדר:
"כשאוכל מצה של מצווה הלילה הראשון כבני חורין שהוא זכר לגאולה" (רשב"ם, פסחים, ק"ח ע"א)
ומכאן שהחיוב בהסבה בעניין מצה הוא רק כאשר יש מצווה לאכול את המצה- בכזית ראשון ובאפיקומן.
בנוסף לרשב"ם, הר"ן סובר גם כן שהחיוב במצוות הסבה הוא באכילת מצה של מצווה, כלומר- בכזית ראשון ובאפיקומן.
הרא"ש גם כן סובר כי הסבה צריכה להיעשות דווקא בכזית ראשון של מצה וכן באפיקומן.
"ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן ואם אכל ללא הסיבה לא יצא." (רא"ש על פסחים דף ק"ח ע"א)

הרמב"ם ביד החזקה פרק ז גם כן מדבר על זמן החיוב של מצוות הסבה אך מדבריו יש קושי להבין האם סובר כפוסקים דלעיל או שסובר כי אפיקומן לא צריך הסיבה:

"בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך" (רמב"ם, חמץ ומצה, פרק ז, הלכה ב)

אם כן כמו שהראנו כבר לעיל הרמב"ם סובר שיש להסב כאשר אוכל כזית מצה וכאשר שותה ארבע כוסות הללו ואף גורס כי יש טעם להסב אף כל הארוחה. אך מלשונו עולה השאלה האם כוונתו באמירה "בשעת אכילה כזית מצה" היא מכוונת לכל אכילה של כזית מצה או שהיא מכוונת לאכילת כזית מצה מסוים לדוגמא האפיקומן.

האורה ושמחה על הרמב"ם שואל אף הוא את השאלה הזו ומנסה לפרש מה הרמב"ם סובר ולכן מביא הוא את דברי הפרי חדש על הרמב"ם (סימן תעז):

"וואכלנו בהסיבה, מדברי הרמב"ם לא משמע כן שלא הזכיר הסיבה בכזית של אפיקומן. וכבר כתבתי לעיל דהכי משמע בירושלמי דגרסנן התם אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב, משמע דכזית של אפיקומן שכבר יצא לא, ויש לסמוך על זה בדיעבד." (פרי חדש על הרמב"ם, סימן תעז)

כלומר לפי הפרי חדש הרמב"ם סובר שמצוות הסיבה היא דווקא בכזית ראשון שאותו אוכלים כדי לצאת ידי חובת מצה בפסח מכיוון שלא הזכיר את ההסבה כשדיבר על האפיקומן. אך האורה ושמחה שואל על מסקנה זו:

"וצריך עיון מאי ראייה מזה דהא להלן בפרק ח' בסדר הלילה לא הזכיר הסיבה כלל גם לא בכזית ראשון, שכן סמך למה שכתוב כאן, ואם כן אין לנו אלא לברר מה שכתוב כאן בשעת אכילת כזית מצה למאי כוונתו" (רבי מאיר בראנדסדארפער, אורה ושמחה על הרמב"ם, פרק ז)

לפיו אי אפשר ללמוד מכך שהרמב"ם לא כתב בפרק ח על ההסבה על דעתו בעניין הסבה שצריך להסב רק בכזית ראשון, שכן הוא סמך לה את פרק ז שבו הוא כן מדבר על ההסבה ולכן אין זו ראייה. ולכן יש לברר מה שהתכוון בעניין הסבה בכזית של מצה. האורה ושמחה ממשיך וחוקר את כוונתו של הרמב"ם ומעלה הצעה:

"לכאורה היה אפשר לדייק ממה שכתב כאן "בשעת אכילת כזית מצה" דמסתמא איירי רק בכזית הראשון, דאי כוונתו גם לכזית אפיקומן הוויא ליה למימר בשעת אכילת ב' כזיתי מצה"

כלומר אפשר ללמוד מדבריו של הרמב"ם כי כוונתו בעניין הסבה היא שהחייב הוא רק באכילה הראשונה של כזית מצה שכן הרמב"ם לא נקט בלשון של הוספה ולא הזכיר כלל את החיוב בהסבה באכילת האפיקומן שכן אם רצה לומר זאת היה אומר כך:

"כאשר אוכל שתי כזיתות מצה".

אך האורה ושמחה מתקשה עם הבנה זו וסובר שלא היא, ומביא את דעתו ואת ההוכחה לכך מדברי הרמב"ם בפרק ו':

"מדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום ואפילו קליות ואגוזים וכיוצא בהן. אלא אף על פי שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצא בהן חזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק"

כלומר, מדברי הרמב"ם מובן כי החיוב של מצוות מצה הוא בכזית אחד של אכילה ורק אם אוכל אחריו צריך לאכול עוד כזית מצה ומכאן האורה ושמחה מוכיח את דבריו:

"דלעיל פרק ו' מבואר דאין צריך לאכול אלא כזית מצה ולא יותר, אלא שאם אכל אחר הכזית מצה מאכלות אחרות צריך להשלים אחריה כזית מצה שניה, ואם כן יש לומר דכזית מצה דנקט היינו משום דמדינא אין צריך לאכול אלא כזית אחד, וליכא יותר מכזית אחד"

כלומר לאור האמור ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה יא) מובן שיש צורך רק בכזית אחד של אכילת מצה ולפי האורה ושמחה הרמב"ם בפרק ז' כאשר דיבר על מצוות הסבה חייב בהסבה רק ממה שחייב האדם לאכול מן הדין.

אך עדיין השאלה עומדת, עדיין לא ברור אם חייב לאכול עוד כזית אם יהיה צריך להסב.

האורה ושמחה עונה על שאלה זו:

"ולעולם יש לומר דמודה דצריך הסיבה, דהא שיטת הרמב"ם הוא שכזית אפיקומן הוא דין בקיום מצות מצה, ורצה לומר שהוא שייך לכזית הראשון כמו שבארנו למעלה במקומו"

כלומר האורה ושמחה גורס כי גם הרמב"ם מודה שיש להסב גם בכזית ראשון וכן באפיקומן שכן לפי שיטת הרמב"ם כזית של האפיקומן הוא חלק מן המצווה של אכילת כזית ראשון ודבריו רצו לחדד לנו כי אפיקומן הוא חלק מכזית הראשון שצריך לאכול.

הסבה בקרבן פסח

הרא"ש אומר כי מצוות האפיקומן היא זכר לאכילת הפסח. לכן לכאורה היה צורך להסב באכילת הקרבן, האורה ושמחה שואל בנוגע להסבה באכילת קרבן פסח אך אינו מוצא תשובה לדבר:

"לא מצאתי אם אכילת קרבן פסח צריך גם כן הסיבה, דלא הזכיר הסיבה באכילתו לא כאן ולא להלן פרק ח', ולא בהלכות קרבן פסח. וחיפשתי מעט בשאר ספרים ולא מצאתי בזה שום דבר" (רבי מאיר בראנדסדארפער, האורה ושמחה על הרמב"ם, פרק ז)

לאחר מכן האורה ושמחה מביא את דברי הרא"ש שאומר כי מצוות האפיקומן היא זכר לאכילת הפסח ולכן מכך שאנו יודעים שצריך להסב בעת אכילת אפיקומן אפשר ללמוד שצריך להסב בקורבן פסח.

אך לאחר מכן האורה ושמחה דוחה את הסבר זה:
"ואין להוכיח דקורבן פסח צריך הסיבה מהא דכתבו כמה ראשונים (וכן נקטינו) דאפיקומן צריך הסיבה"
ואמר כי למרות שהקרבן לא צריך המצה צריכה שכן חובת הסבה היא במצת מצווה.

האורה ושמחה מוכיח את דבריו ע"י דעת הרשב"ם שאומר כי האפיקומן הוא זכר למצה שנאכלת עם הקרבן ולכן צריך לאכול בהסבה כי יש צורך להסב במצה שהיא בגדר מצווה, ולא בקורבן עצמו.

וכן מדעתו של הרמב"ם, שכלל לא סובר שהמצה של האפיקומן היא זכר לקורבן פסח ולכן אי אפשר להשיק את האפיקומן לקורבן פסח.

האורה ושמחה מסביר את טעם הדבר לכך שהאפיקומן צריך הסבה והקרבן לא:

"ויש לומר ההסבר בזה משום דעיקר הסעודה מתייחס תדיר על הלחם, כי הפת הוא העיקר והשאר טפילה לפת ולפיכך די בהסיבת אכילת הפת. ואף על פי דהכא בליל הסדר בזמן שיש פסח עיקר המצוה היא הפסח אבל המצה נטפלת לה כמו שבארנו. מכל מקום אזלינן בתר כולי שתא שהלחם היא העיקר שבסעודה, וכל שהיסב במצה שהיא העיקר שבסעודה מצד הסעודה, הגם שאינה העיקר מצד המצוה, כבר יצא ידי חירות"

כלומר, מצוות ההסבה צריכה להיעשות על עיקר הסעודה שזהו הלחם-המצה, ולמרות שבליל הסדר עיקר המצווה בסעודה היא אכילת קורבן הפסח עדיין הולכים לפי רוב השנה שבו הפת הוא העיקר. ולכן ההסבה היא דווקא במצה ולא בקרבן הפסח.

כיצד מסיבים?

בפרק זה נבדוק את גדר ההסבה הנצרך בפסח.
תקנת חכמים שיסב אדם בעת אכילת מצה ואפיקומן ובעת שתיית ארבע כוסות בליל הסדר מכיוון שהסיבה היא מנהג בני חורין, ולכן מדגישה את היותנו בני חורין. רוב בני האדם מורגלים לשבת בצורה זקופה שממנה קל לקום על מנת לבצע את מלאכתם. אך אדם שלא מוטל עליו משהו לעשות יכול להרשות לעצמו לשבת בהסיבה שממנה יותר קשה לקום.

דבר זה היה נכון בעבר, כאשר היו יושבים על כריות- ישיבה אשר דורשת מאמץ אם יושבים זקוף אבל נוחה מאוד כאשר מסיבים. אך כיום, אנו רגילים לשבת על כיסאות בעלי משענת ולכן אכילה בהסיבה עלולה להיות לפעמים מעיקה. מכיוון שאנחנו לא רגילים לאכול בהסיבה ודבר זה עלול להעיק יותר מאשר שייתן תחושה של חירות פסקו הראבי"ה והראב"ן שאין מצווה להסב אבל לדעת רוב הראשונים נפסק שצריך להסב כמאמר הגמרא (פסחים ק"ח ע"א) שאם לא היסב לא יצא ידי חובתו.

בגמרא נכתב על דרך ההסבה ועל מה נחשב כהסבה אך לא מפורטת דרך ההסבה שכן היה זה ברור בדורות אלו:

"פרקדן לא שמיה הסיבה, הסיבת ימין לא שמיה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה."
(פסחים דף ק"ח ע"א)

השולחן ערוך אומר כי "ישב בהסבה דרך חירות" (שו"ע סימן תע"ב סעיף ב)

הרמ"א בהגהותיו על השו"ע סובר כי אפילו עני שאין לו כרים ישב על הספסל. ומדבריו אפשר לראות כי דרך הסיבה היא בהישענות על כרים.

המשנה ברורה מוסיף על כך:

"רוצה לומר ראשו מוטה לצד שמאל על המיטה או על הספסל וכרים תחת ראשו אצל השלחן". ("חפץ חיים" משנה ברורה, הערה ז', ד"ה "שישב בהסבה")

מדבריו אפשר להבין ולדייק כמה דברים:

- א. ההסבה צריכה להיות לפחות הישענות הראש (בלבד) על משהו- כרים מיטה ואף ספסל.
- ב. ההסבה צריכה להיות דווקא אצל השולחן כלומר, לידו ובסמוך אליו.

בנוגע לדיוק הראשון ישנם קשיים רבים העולים מהמשך דבריו של המשנה ברורה, שכן, מה טעם ההזכרה של ישיבה על מיטה או על ספסל ולא הזכר גם כיסא? שכן, אם לא צריך להטות את גופו מה ההבדל ביניהם³? כמו כן, בדברי הרשב"ם נכתב שצריך לאכול בימינו ולכן מסב לשמאלו, ואם צריך רק להטות את ראשו, מה הטעם לכתוב זאת? שהרי שתי הידיים פנויות כאשר מטה רק את ראשו.

³ המשנה ברורה אמר שיש להסב על מיטה או ספסל אבל אם צריך רק להטות את ראשו מדוע לא הזכיר כיסא- אין סיבה להסב דווקא על ספסל או על מיטה.

ולכן דיוק זה נראה כלא "מדויק". ובמקראי קדש (מקראי קודש, ר' משה הררי, עמוד 177) מפרש שכנראה התכוון שצריך להסב ראשו ורובו של הגוף.

בנוגע לדרך ההסבה, המשנה ברורה כותב כי יש להסב על מטה או על ספסל יחד עם כרים. ומוסיף על כך (בסעיף ח) שאם אין לאדם ספסל או מיטה וכו' והוא מסב על הקרקע צריך עדין להסב על שמאלו. ובעניין הסבה על ברכי חברו פוסק המשנה ברורה כי דרך הסיבה זו נקראת הסבה רק בשעת הדחק. בכל מקרה אדם המסב על ברכיו לא יוצא ידי חובה שכן זו דרך של אדם דואג ואין זו דרך חירות שהיא עניינה של ההסבה.

הרב יצחק דרזי בקובץ אמרי שפר, חלק ה', עמ' 40 מפרש כי יש חילוק בעניין דרך ההסבה האם היא בדרך שכיבה או בדרך ישיבה: הוא מביא את דבריו של רש"י בעניין הסבה (שבת מג. ד"ה "למזגא") שדרך ההסיבה היא דווקא בישיבה ובהישענות לשמאל ואם כן דרך ההסיבה אינה בשכיבה על המיטה כפי שהיינו עלולים לחשוב. את דברים אלו אפשר לראות גם בדברי המהר"ל:

"ואפילו עני שבשראל לא יאכל עד שיסב פירש שמסב במיטה ושלחן כדרך בני חורין זכר לחירות. ופירוש הסבה מלשון ישיבה כמו שתרגם (אונקלוס) "וישבו לאכול" (בראשית ל"ז, כ"ה) "ואסתחרו" שהוא מלשון סבוב וכן פירש רב האי גאון. ומפמי שאמרו חכמים "כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה" (כתובות ק"א ע"א) ולפיכך צריך לסמוך אבל לעולם הסבה מלשון ישיבה. ועוד שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אלא אם כן מסב כמו שדרך להסב לאכול על ידי סמיכה ולכך נקט עד שיסב ולא אמר עד שיסב" (המהר"ל מפראג, גבורות ה', פרק מח)

כלומר, על פי דברי המהר"ל הסבה באה מלשון ישיבה. כמו כן מובן מדברי השולחן ערוך כי יש לשבת בהסבה:

"שישב בהסבה דרך חירות." (שולחן ערוך סימן תעב' סעיף ב')

אבל, מפירוש רש"י, רשב"ם והתוספות, על המושג פרקדן מובן כי פרקדן הוא אדם ששוכב לאחוריו ופניו כלפי מעלה, ולכאורה אפשר להבין שדווקא השוכב בצורה זו אסרו חכמים מעצם הסכנה

שבצורת אכילה זו, אבל שכיבה בצורה אחרת שלא לאחוריו כן
נחשבת הסבה.

אפשר לדייק כי הסבה היא בשכיבה אף מלשוננו של השו"ע שמצריך
כר מתחת לראשו של המסב, לכאורה, מכיוון שצריך להסב דווקא
בשכיבה.

על פי דברי הרב יוסף שלום אלישיב (המובאים באמרי שפר חלק ה'
עמ' 40) אפשר להסב בין בישיבה ובין בשכיבה ובלבד שיהיה נח
למיסב כדי שתהיה הסבתו דרך חירות. והשכיבה צריכה להיות
דווקא על צידו מפני הסכנה ומפני מה שנאמר פרקדן לאו שמה
הסבה (על פי ההבנה שהצגנו בפסקה הקודמת).

בהמשך קובץ אמרי שפר הרב יצחק דרזי מביא את דברי הרב יוסף
שלום אלישיב לגבי צורת ההסבה הראויה:
אדם צריך לשבת על המיטה ולידו צריך לשים כרים עד גובה כתפו
כדי שיוכל לנטות עליהם מעט אבל לא בצורה מוגזמת מכיוון שאנו
לא רגילים בכך, ודבר זה לא יהיה דרך חירות לנו שכן זה לא נוח.
הרב מוסיף ואומר, שאדם היושב על כסא עם משענת לזרוע יכול
להוסיף כר על משענת הזרוע ולנטות עליו, ואם יש למשענת זו
ריפוד אין צורך בכר זה ויוצא ידי חובה בכך מכיוון שסמיכת הגוף
בדרך זו גם כן נחשבת הסבה בדרך חירות. כמו כן, אדם יכול להניח
כיסא לידו ועליו כרים באופן שיוכל לתמוך בעצמו ע"י הכיסא בין
אם ע"י זרועו ובין אם ע"י כתפו. ובמקרה שאינו יכול להסב ע"י
כיסא נוסף יסב על משענת כיסא חברו שעליו יניח כר. בנוסף הרב
פוסק כי אדם שיושב ומטה את גופו בלי להישען על כלום לא יוצא
ידי חובה וכן גם לעניין המסב על השולחן על סטנדר וכדו' (שלא
יוצא ידי חובה). (הרב יצחק דרזי בקובץ אמרי שפר, חלק ה', עמ'
40)

הסבת נשים

אנו רואים כמה סייגים שהגמרא נותנת לחיוב הסבה. לדוגמא
בגמרא בפסחים אנו רואים סיוג לגבי הצורך של נשים בהסבה:
"אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה
צריכה הסיבה." (פסחים, דף ק"ח ע"א)
מפשט דברי הגמרא אפשר להבין כי אישה באופן עקרוני כן צריכה
הסבה אך אם נמצאת עם בעלה אינה צריכה, אך לא זאת הבנתם
של כלל הפוסקים.
הרשב"ם סובר, כמו הפשט, שדין זה נובע מאימת הבעל על האישה.
כלומר אישה באופן עקרוני צריכה להסב אבל מכיוון שאישה צריכה
להיות יראה מבעלה וכפופה לו, אין זה מן הראוי שתסב כדרך בני

חורין לפני בעלה. הרשב"ם מביא עוד טעם לעניין אי הסיבת אישה משאלות דרב אחאי שאומר כי אישה לא צריכה להסב מכיוון שלא דרך נשים להסב ולשתות יין ומכיוון שכך ברור שאין לה צורך בהסיבה. הרא"ש מביא נפקא מינה בין דעת הרשב"ם לבין דעתו של רב אחאי: לפי הרשב"ם אלמנה וגרושה שאין אימת בעליהן עליהן יהיו חייבות בהסיבה. ולפי רב אחאי אף אישה שאין אימת בעלה עליה תהיה חייבת בהסיבה חוץ מאישה חשובה שרגילה בהסבה ובשתיית יין.

שתי דעות אלה אינן הדעות היחידות. הר"ן מביא טעם אחר שלפיו אישה לא צריכה להסב- מכיוון שצריכה לשמש לפני בעלה. ולפי זה אישה שאין לה בעל, כגון אלמנה או גרושה, צריכה להסב. הפרי חדש מביא קושיות על חלק מהטעמים ולבסוף מביא את דעתו:

"[אשה אינה צריכה הסיבה]. בגמרא אשה אינה צריכה הסיבה, אם אשה חשובה היא צריכה הסיבה. וכתב הר"ן [שם כג, א ד"ה פרקדן] אשה אינה צריכה הסיבה לפי שמשמשת לבעלה, ולפי זה אלמנה וגרושה בעו הסיבה, ואינו מחוור אצלי, דאם כן אף אשה חשובה לא תיבעי הסיבה, דהא אמרינן בפרק אף על פי [כתובות סא, א] אף על פי שאמרו יושבת בקתדרא אבל מחזת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו, ועוד הרי השמש שאף על פי שמשמש צריך הסיבה ואשה נמי דכוותה." (פרי חדש על אורח חיים סימן תע"ב סעיף ד)

כלומר, לפי דעת הר"ן שהזכרנו לעיל, אישה אינה צריכה להסב כיוון שצריכה לשמש לפני בעלה, אך הפרי חדש מסביר שטעם זה סותר את דברי הגמרא ולכן אינו מובן לו, שכן, אנו יודעים שאפילו אישה חשובה צריכה לשמש את הבעל בחלק מהדברים כגון: מזיגת הכוס, הצעת המיטה ורחיצת פניו, ידיו ורגליו, ואם כן לפי טעם זה אישה חשובה אינה צריכה להסב והרי כתוב במפורש בגמרא שצריכה להסב. ועוד מקשה, שאנו יודעים לפי הגמרא שמש, אף על פי שמשמש לפני רבו חייב להסב. ואם כן, לפי טעם זה תמוה שאישה לא מסיבה.

הפרי חדש ממשיך את דבריו ומביא את התירוץ לשאלותיו על הר"ן: "ושוב מצאתי בגמרא שהביא בשם ה"ר מנחם אשה חשובה כלומר שאין לה בעל והיא גברת הבית, אי נמי שהיא חשובה בפרי ידיה בת גדולי הדור, אי נמי שאינה צריכה להתעסק בצרכי הבית שיש לה עבדים ושפחות, ושמש

שאני לפי שהקונה עבד עברי כקונה אדון, ע"כ. ותפוס לשון אחרון בפירוש חשובה, ומכל מקום אין טעמו מחוור."

הפרי חדש מביא את דברי רבינו מנוח לגבי הגדרת אישה חשובה, לפיו אישה חשובה היא אישה שאין לה בעל והיא גבירת הבית. או שאינה צריכה כלל להתעסק בעבודות הבית, דבר זה מתרץ את טעמו של הר"ן שכן לפי הגדרה זו אישה חשובה אינה משמשת את בעלה ולכן צריכה להסב. הפרי חדש ממשיך ומתרץ את הקושי השני בעניין הסיבת שמש בכך ששמש ואישה אינם דומים שכן הקונה עבד עברי, קונה אדון לעצמו ולכן יש בעבד מידה של בן חורין אף על פי שהוא משמש את רבו, שלא כמו אישה. אך טעמו של ר"ן עדיין אינו מתחוור כנכון לפרי חדש. הפרי חדש ממשיך את דבריו ומביא את דברי הרשב"ם שגם כן אינם מובנים לו:

"ורשב"ם פירש הטעם לפי שכפופה לבעלה, וגם לפי זה אלמנה וגרושה בעו הסיבה, וגם זה אינו מחוור כל הצורך, דאם כן לא הוי ליה להש"ס לסתומי ולמימר דאשה אינה צריכה הסיבה ועוד דגם אשה חשובה כפופה תחת בעלה דהא קרתא בביתיה פרדשכא הוי (מגילה יב, ב), ועוד שוליא דנגרי צריך הסיבה אף על פי שמסתמא כפוף הוא לרבו"

לפי הרשב"ם כמו שאמרנו לעיל, אישה לא צריכה להסב מכיוון שכפופה לבעלה אך לפי הפרי חדש טעם זה אינו מובן שכן האם טעם זה היה טעמה של הגמרא, מדוע סתמה הגמרא כל אפשרות לאישה להסב חוץ מאישה חשובה, שהרי היה אפשר לומר שאישה יכולה להסב אם בעלה מוחל על כבודו. ובנוסף, (אם נלך לפי ההבנה הראשונית של מהי אישה חשובה) גם היא כפופה לבעלה ומדוע אם כן יכולה להסב על פי הגמרא? הפרי חדש מוסיף עוד קושיה, ראינו בגמרא ששולית הנגר גם צריך להסב והרי נראה שגם הוא כפוף לאדונו ואם כן על פי טעם זה מדוע יסב? ואם הוא צריך להסב למה אישה לא? ומתוך קושיות אלו מביא הוא את מסקנתו לעניין הסיבת אישה:

"ולכן העיקר כמו שכתוב בשאלתות דרב אחאי, [שאילתא עז] דטעמא משום דלאו דרכיהו דנשי למיגא, ולפי זה כל אשה אינה צריכה הסיבה."

כמו שאנו רואים בסיכום דבריו של הפרי חדש, הטעם שאישה אינה צריכה להסב הוא שאין דרכה של אישה להסב ולשתות. אבל אישה חשובה, שדרכה להסב ולשתות, תצטרך להסב מכיוון שכן שותה יין. ולמרות שנאמר כל אישה כוונתו כל אישה שאינה חשובה.

בפסיקת ההלכה אפשר לראות חלוקה בין הסוברים שאישה צריכה להסב והסוברים כי אישה אינה צריכה להסב החלוקה היא בעיקר בין פוסקי האשכנזים לספרדים.

"אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה." (שולחן ערוך אורח החיים סימן תעב הלכה ד')

הרמ"א בהגהותיו על דברי השולחן אומר כי כל הנשים שלנו נקראות חשובות ולכן צריכות להסב.

את דברי הרמ"א אפשר להבין ע"פ שני הטעמים הראשונים שכן על פי הטעם הראשון אפשר לומר כי הרמ"א סובר שבימינו הנשים פחות כפופות לבעל או שהבעלים מוחלים להן ולפי הטעם השני שאומר שנשים אין דרכן לשתות ולהסב, אפשר להבין שהרמ"א סובר כי בימינו דרך נשים לשתות.

אבל, הרמ"א מסייג את הדברים ואומר שלא נוהגים כך, מכיוון שבימינו נהגו לסמוך על דעת הראב"ה שסובר שבזמננו לא נוהגים להסב שאין זה דרך חירות.

הלבוש באורח החיים סימן תעב סובר גם הוא שנשים בימינו לא מסיבות:

אשה אינה צריכה הסיבה, דלאו אורח ארעא דאשה להסב בפני הבריות, שאינו לה דרך כבוד, ואם היא אשה חשובה דרכה להסב וצריכה הסיבה, ואין נוהגין כן. (הרב מרדכי יפה, לבוש, אורח חיים, סימן תעב')

לפי דעת הלבוש אישה אינה צריכה הסבה כיוון שאין דרכה של אישה להסב לפני הבריות. דבר זה נראה כטעם חדש לעניין הסיבת נשים שכן הלבוש לא תולה את איסור אישה להסב בשתיית יין או באימת בעלה, אלא בדרך ארץ לפני הבריות. כמו כן הוא כותב שאישה חשובה צריכה להסב אך לא נוהגים כן, כנראה לאור דברי הראב"ה.

כמוהו פוסק גם הט"ז:

"דבזמן הזה כו' - דראב"ה סלקא ליה בזמן הזה אין צריך להסב כיון דאין רגילות בארצנו בשאר השנה להסב אלא יושב כדרכו, על זה סומכות הנשים שלא להסב, וכן כתב מורי חמי"ל אבל אינו מיסב מאחר דישיבה כדרכה הוי דרך חירות וכן המנהג." (רבי דוד סגל, הט"ז על השולחן ערוך, אורח חיים, סימן תעב, סעיף ד)

המשנה ברורה מביא את פסיקתו של הרמ"א ואת טעמו של הראב"ה:

א"צ הסיבה - דסתם אשה אין דרכה להסב בשום פעם: דבזמן הזה אין להסב - טעמו כיון דאין רגילות בארצנו בשאר ימות השנה להסב אלא יושב כדרכו. (ה"חפץ

חיים", משנה ברורה על השולחן ערוך אורח חיים הלכות
פסח סימן תעב סעיף ד)
לעומת הפוסקים האשכנזים הפוסקים הספרדים מחייבים את
הנשים להסב:
הבן איש חי כותב:

יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום כדי שיקדש מיד כשתחשך,
דהיינו אחר צאת הכוכבים, וישתה בהסיבה כל ארבעה
כוסות, וכולן צריכין מזיגה, ויעשה המזיגה במים בשלש
פסקות זה אחר זה, ובעל הבית ימזוג לו הכוס אחד מבני
הבית דרך חירות, גם יקבל הכוס בשתי ידיו משתי ידיו של
הנותן, וגם אכילת כל ארבע כזייתות של מצה יהיו
בהסיבה, בין אנשים ובין הנשים בין הגדולים בין הקטנים,
וההסיבה צריכה להיות על צד שמאל, ואפילו איטר מסב
על שמאל כל אדם ודלא כמאן דכתב להפך: (רבי יוסף
חיים מבגדאד שנה ראשונה פרשת צו סעיף כח)

כמו כן בילקוט יוסף רואים אנו את הפסיקה שנשים צריכות להסב:
"הנשים חייבות בהסיבה, (שאין דרך הבעל להקפיד אם
יסבו בפניו), וראוי לעמוד על המשמר לזכור ולהזכיר את
אחרים להסב, מפני שאין אנו רגילים להסב בכל ימות
השנה. וצריכים הסיבה בשתיית ד' כוסות, באכילת המצה,
אכילת הכריכה, ובאכילת האפיקומן, ושאר כל סעודות
אם ירצה להסב, הרי זה משובח" (הרב יצחק יוסף, ילקוט
יוסף, מועדים הלכות סדר ליל פסח - קדש)

הטעם לדבר הוא ע"פ דעת הרשב"ם שאומר כי אישה כפופה
לבעלה ומכיוון שבימינו בעלה מוחל לה ואין מקפידים על כך אישה
חייבת בהסבה.

כלומר כמו הרמ"א הספרדים קיבלו את האמירה שבימינו כל
הנשים חשובות ולכן צריכות להסב אבל הם לא קיבלו את דעת
הראב"ה בענין זה שבימינו אין צורך להסב שכן אפילו החשובים לא
מסיבים.

הסבה בימינו

בפרק הקודם ראינו כי יש פוסקים שמקילים ע"פ דעת הראב"ה
האומר שמכיוון שבימינו לא מסיבים, נשים לא צריכות הסבה
לעומת זאת ראינו כי פוסקים אחרים לא מסכימים עם דעה זאת
ופוסקים שנשים צריכות להסב.

ומכאן עולה שאלה בנוגע למחלוקת הזו. כמו כן נשאלת השאלה
האם מחלוקת זו משפיעה על פסיקת ההלכה לגבי גברים.

ר' ישראל מקרעמזיר בהגהות אשר"י כותב:
 "ובזמן הזה שאין דרך בני חורין להסב יושב כדרכו ואינו
 חושש ועוד מצאתי דאדרבא גנאי היא כיון שאין רגילות
 להסב" (רבי ישראל מקרעמזיר, הגהות אשר"י על הרא"ש,
 פסחים, ק"ח ע"א)
 כלומר, על פי ר' ישראל מקרעמזיר בימינו אף גברים לא צריכים
 להסב ואפילו אם יסבו זה נחשב כגנאי להם בגלל שבימינו אנו לא
 נוהגים להסב. (בהמשך הוא כותב כי דברים אלו נאמרו על פי
 פסיקת הראב"ה)
 ניתן למצוא הסתייגות מפסיקה זו בדברי ההגהות מימוניות:
 "רבינו אבי"ה כתב שאין אנו צריכין הסיבה בזמן הזה
 שהרי בני חורין אינן מסובין ואדרבא ישיבה כדרכן היא
 דרך חירות אמנם יחידה היא" (ר' מאיר ב"ר יקותיאל
 הכהן, הגהות מימוניות, הלכות חמץ ומצה, פרק ז' הלכה
 ב')
 ההגהות מימוניות מזכיר את דעת הראב"ה בדבריו אך מדבריו ניתן
 להבין שלא פוסקים כך כיוון שזו דעת יחיד.
 בשולחן ערוך ניתן לראות התייחסות לדעה זו גם ביחס לגברים. את
 ההתייחסות ניתן לראות בהגהות של הרמ"א על השולחן ערוך:
 "כל מי שצריך מהסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא
 יצא וצריך לחזור ולשתות בהסיבה"
 "הגה: ויש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי
 ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסבה ונראה לי
 אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור
 ולשתות בהסיבה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על
 הכוסות אבל בשני כוסות ראשונות יחזור ושתה בלא
 ברכה" (רמ"א על השולחן ערוך, אורח חיים, סימן תעב,
 סעיף ז)
 כלומר, לכתחילה גברים צריכים להסב אבל בדיעבד יוצאים גם אם
 לא הסבו שכן לדעת הרמ"א ניתן לסמוך על דעת הראב"ה להקל
 במצוות הסבה. הרמ"א מוסיף כי במקרה שלא שתה כוס שלישי
 ורביעי אין לחזור מכיוון שנראה כמוסיף על ציווי חכמים.
 החפץ חיים בביאור הלכה מסכם את ההלכה:
 "נראה שלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה וברך ברכת
 המזון ואחר כך נזכר שלא היה בהסבה צריך לחזור ולברך
 המוציא ועל אכילת מצה מה שאין כן ליש אומרים אינו
 צריך לחזור לברך על אכילת מצה.

ודעת הב"ח דבכל הארבע כוסות לא יחזור וישתה ויסמוך
על דעת אבי העזרי וכן כתב החוק יעקב מיהו אין לנו אלא
דברי הרמ"א שהרי כמה אחרונים מפקפקים גם על
הכרעת הרמ"א בזה ולדעתם אין לצרף דעת אבי העזרי
להקל בזה ועל כל פנים אין לנו להקל יותר מדעת הרמ"א
וכן דעת המגן אברהם ואליה רבא והגרי"ז (החפץ חיים,
ביאור הלכה שולחן ערוך סימן תעב' סעיף ז').
לפיו השו"ע פוסק שאם לא הסב צריך לחזור ואפילו לברך מחדש
"על אכילת מצה" ולפי הרמ"א אף על פי שישנם כמה אחרונים
שחלקו עליו, לכתחילה לא יצטרך לחזור וכמובן לא יברך.

קטניות בפסח

- א. מקור האיסור
- ב. התפתחות איסור הקטניות אצל יהודי אשכנז
- ג. גדר האיסור
- ד. סברת החולקים
- ה. האיסור כיום
- ו. תוקפו של מנהג

מקור האיסור:

עוד בימי התנאים הייתה בארץ ישראל מחלוקת האם אורז וקטניות מחמיצים גם הם. בתלמוד הירושלמי מתוארת המחלוקת, וכן הבדיקות שנעשו בעקבותיה:

"ובדקו ומצאו שאין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינין בלבד ושאר כל הדברים אינן באין לידי מצה וחמץ אלא לידי סירחון. תני אמר רבי יוחנן בן נורי: קרמית חייבת בחלה רבי יוחנן בן נורי אמר באה היא לידי מצה וחמץ ורבנין אמרין אינה באה לידי מצה וחמץ. ויבדקוה? על עיקר בדיקותה הם חולקין, ר' יוחנן בן נורי אמר: בדקה ומצאוה שהיא באה לידי מצה וחמץ ורבנין אמר' בדקה ולא מצאו אותו שהיא באה לידי מצה וחמץ." (תלמוד ירושלמי, מסכת חלה פ"א, ה"א.)

המחלוקת המצויינת בירושלמי היא לגבי קרמית, שהיא מין קטנית, האם היא מחמיצה ואסורה בפסח. רבי יוחנן בן נורי אומר כי היא מחמיצה ואילו חכמים אומרים כי היא אינה באה לידי חימוץ, אלא באה לידי סירחון.

כתוצאה ממחלוקת זו היו רבים בארץ-ישראל בכלל ובגליל בפרט שהלכו בשיטתו, שכן ר' יוחנן בן נורי היה תנא גלילי. שיטה זו גלשה גם לבבל, אלא שכאן ראשוני האמוראים קטעו אותה במהרה על ידי 'מעשה רב'.

את המילה "קטניות" אין אנו מוצאים במפורש בגמרא. אך במסכת פסחים, דף לה. ישנו דיון לגבי אורז ודוחן האם הם מחמיצים ואסורים בפסח או שאינם. למסקנה, אין חשש לפי רוב הדעות. את המושג "קטניות", אנו מוצאים לראשונה ברמב"ם, והוא מזכיר את הדיון בגמרא, וכותב:

"אין איסור משום חמץ בפסח, אלא מחמישה מיני דגן בלבד. אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בזה, אין בהם משום חמץ. אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכיסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק הרי שהחמץ הרי זה מותר באכילה, שאין זה חמץ אלא סירחון." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה ה' א')

המאירי כותב:

"אבל אורז ודוחן ופולין ועדשים ושאר מיני קטניות עיטתם אינה באה לידי חימוץ..." (המאירי לפסחים לה' א')
המאירי מייצג את עמדתם ופסיקתם של רבים בעולם ההלכה היהודית, ופוסק כי בהתאם לגמרא בפסחים לה', אין האורז, הדוחן וכו' באים לידי חימוץ ולכן אין בעיה באכילתם בפסח. בניגוד לשיטת המאירי, בסמ"ק אנו מוצאים לראשונה את איסור הקטניות והוא אינו מחדש איסור, אלא קובע עובדה:
"נוהגים בו העולם איסור מימי חכמים קדמונים". (סמ"ק סי' רכב)

כלומר, הסמ"ק אינו מביא נימוק או סיבה הלכתית לאיסור הקטניות בפסח, וקובע עובדה הלכתית.
מחד, אנחנו רואים כי גיסו של הסמ"ק, "המרדכי", כתב (המרדכי על מסכת פסחים לה' א') כי חוששים לקטניות בפסח, כיוון שדגן מעשה קדירה הוא, וגם מקטניות עושים מעשי קדירה, וחוששים לבלבול והתחלפות הדברים, וגם מוסיף כי ישנם מקומות שבהם עושים פת מקמח קטניות, כמו מחמשת המינים האסורים בפסח, ולכן יש חשש להתחלפות המותר והאסור.
מסכם "המרדכי" את דבריו כי הסמ"ק, ורבנו ברוך ורבנו שמשון מאויירא נהגו שלא לאכול קטניות בפסח. אך, רבי יחיאל מפאריס היה אוכל פול הלבן הנקרא פויש ואורז, והוא מביא לצדקתו את הגמרא בפסחים לה'. כי אורז ודוחן מותרים לאכילה בפסח, ואין חשש.

ומכאן מובן, מדוע מתירים בני עדות המזרח לאכול קטניות בפסח, והם מסתמכים על ההיתר של הרמב"ם. אך האשכנזים נוהגים כפי דבריהם של הסמ"ק ו"המרדכי" שקטניות אסורות בפסח, ושנהגו בו באיסור חכמים קדמונים ומסתמא, לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ שהרי כתוב במפורש בגמרא שהחימוץ רק על ידי חמשת מיני דגן, אלא מטעם גזירה הוא, וכבר כתבנו את טענת "המרדכי".

התפתחות איסור הקטניות אצל יהודי אשכנז:

כיוון שבארוחה חגיגית, חייב אדם לאכול לפחות שני תבשילים, הרי הקפידו הם שאחד מהם יהיה אורז:

"מאי שני תבשילין? אמר רב הונא: סילקא וארחא. רבא הוה מיהדר אסילקא וארחא, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא." (תלמוד בבלי, פסחים קיד' ע"ב.)

לאחר קריאת הגמרא הנ"ל, מתעוררת שאלה, מדוע הקפיד רב הונא לאכול דווקא אורז? בא רב אשי ונותן את הטעם לכך:

"אמר רב אשי: שמע מינה דרב הונא: לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי." (תלמוד בבלי, פסחים קיד' ע"ב.)

ואם ישאל השואל, מדוע זה מקפיד רב הונא דווקא על אורז ולא על אחד משאר מיני הקטניות, אזי את התשובה לכך ניתן למצוא בדברי רבנו מנחם שמצטט את דברי ר' אשר ב"ר שאול מלוניל¹ – מפרובאנס, אף הוא – בעל 'ספר המנהגות' ומביאם:

"כתוב בספר המנהגות, ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח, מפני שהם מחמיצין, ועל כן נקראים חימצי. ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל, שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ, אלא מפני שאין צריך לאכול קטניות במועד, שהרי כתוב 'ושמחת בחגך' ואין שמחה באכילת תבשיל קטניות. ואין ספק שאם רצה לאכול זרעונים בפסח וכיוצא בו בשאר מיני קטניות מותר.. " (רבנו מנחם בהערותיו לרמב"ם, הלכות חמץ ומצה)

מתוך דברים אלו למדים אנו כי מאכלי קטניות לא היו ראויים לעלות על שולחן החג. מקורות נוספים רבים מביא הרב מרדכי פוגלמן² המאשרים גם הם כי קטניות לא נהגו לאכול בחגים מפני שהקטניות היו מאכלי אבלות.

מלבד הדעה כי קטניות הם מאכלי אבלות, ניתן לומר שבניגוד לקהילת פרובאנס ודומותיה, שהיו קהילות עשירות, היו קהילות שבהן היה מחסור באוכל, קל וחומר באוכל משובח, ולכן אכילת קטניות ועדשים היו דבר שבשגרה ולא כאבלות, ואילו בקהילות עשירות, דוגמת פרובאנס, אכילת קטניות ועדשים נחשבה כאבלות וכפשוטה, ולכן אסרו את אכילתן שם בימי הפסח.

הסיבה המובאת כאן, אינה הלכתית אך היא נוגעת לאורחות חייהם של בני הקהילות האחרות, שנמנעו מלאכול קטניות-לא בגלל החשש ההלכתי, אלא מטעמי מעמד כלכלי, זהו טעם נוסף למנהג שלא לאכול קטניות בפסח.

¹ נפטר בשנת 1215 לערך.

² ראה למשל: שו"ת בית מרדכי, סימן כט'. מוסד הרב קוק ירושלים, תשל"א, עמ' ס-סא.

מקובל כי מנהג אשכנז הקדמון מקורו בארץ ישראל.³ קהילות איטליה שמרו בהקפדה את מנהגי ארץ ישראל ועם נדידת יהודים מאיטליה לאשכנז, הביאו עימם גם את מנהגי ארץ ישראל. באופן זה הגיע לשם גם המנהג להימנע בפסח מאורז וקטניות. כאשר בשלב מאוחר יותר הגיע לשם גם התלמוד הבבלי, מצאו הם לפתע הבדלים בין מה שנהגו לבין מה שכתוב בתלמוד הבבלי. כיוון שלגבם, מנהג הקטניות היה כבר מנהג קדמון נאלצים היו למצוא נימוק כדי להצדיק את מנהגם שעמד במפורש כנגד הכתוב בתלמוד.

שני נימוקים הועלו על ידי פוסקי אשכנז: האחד היה, שהשקים בהם מובאים הקטניות הכילו שרידי תבואה שקשה היה להפרידם מהקטניות (מקור הטעם ב"בית יוסף" שהביא את הסמ"ק לא ממקורו אלא מהגהות מיימוניות בשם הסמ"ק: ובצירוף תוספת טעם:

"וגם פעמים תבואה מעורבת בהם ואי אפשר לבררו יפה" (בית יוסף אורח חיים סי' תנג) (

הנימוק השני היה, שאנשים נהגו להכין מאכלים מקמחי קטניות, וכיוון שקמח הקטניות דומה בצורתו לקמח הדגנים, עלולים אנשים – שאינם בקיאים דיים – לבוא לידי טעות.

לאחר שהבאנו את כלל המנהגים והדעות לפי מקורם בעדות השונות, נפנה לסכם את הדברים: ראינו, כי ישנם רק חמישה מינים שמחמיצים לפי חכמים, ורבי יוחנן בן נורי מוסיף מין קטנית נוסף שעשוי להחמיץ, הקרמית. לפי שיטתו של רבי יוחנן בן נורי, באים חכמים קדמונים ואוסרים את הקטניות בכלל, משתי סיבות: אצל האשכנזים חשש מהתחלפות הקמחים והתבלבלות בשקים, וחכמי פרובאנס ובראשם ר' אשר מלוניל מפאת הידור החג וכי מאכלי קטניות נחשבים כמנהגי אבלות.

גדר האיסור:

ההגדרה ההלכתית של קטניות

במסגרת הלכות כלאים, נתן הרמב"ם הגדרה הלכתית – השונה מן ההגדרה הבוטנית – לקטניות. הרמב"ם כותב:

"הזרעונין נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא תבואה והיא חמשה מינין החטים והכוסמין

3 ראה למשל: ישראל מ. תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 85, הוצאת מגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים.

והשעורין ושבולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא קטנית, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמן והפרגין והספיר וכיוצא בהן, והשלישי.. (רמב"ם הלכות כלאים א', ח')

כלומר, כל אותם צמחים שזרעיהם גם נאכלים לאדם, הם מוגדרים הלכתית כקטניות. מבחינת הצמחים מהם יוצרים שמן, זה כולל: בוטנים, חמניות, חרדל, חריע, סויה, שומשום ותיירס.

את הצמחים ניתן איפוא לחלק לשתי קבוצות, הקבוצה האחת היא זו ששם מרכיביה מופיע במשנה, והשנייה, המכילה את הבטנים, החמניות, הסויה והתיירס, וכן מרכיבי הקבוצה השנייה לא הייתה ידועה בתקופת המשנה והגיעה לאירופה רק בסוף המאה ה-15 (ואף מאוחר יותר, כדוגמת הסויה).

בשו"ת "תרומת הדשן", שאלה קיג, נשאל רבי ישראל לגבי תבואה של קטניות, שנפל עליה מים וקרוב לוודאי שנתחמצה. האם מותר להשאירה בפסח או שמא יש לבערה?

כותב בתשובתו רבי ישראל כי זה מותר ומסביר את דבריו כי ר' יחיאל וחבריו מצרפת מתירים אפילו באכילה, וכן כתב אחד מגדולי החכמים (ששמו לא מצויין):

"שמותר להשרות אותו חרדל שמערבין אותו בתירוש מבושל וכובשים בו אגסים.. (שו"ת תרומת הדשן שאלה קיג')

וכותב רבי ישראל, תרומת הדשן, כי אין איסור להשרות את הקטניות בפסח, אלא האיסור הוא באכילה, ומותר גם להינות בקטניות בפסח, כגון: להשתמש בשמן הקטניות על מנת להדליק אור. ואף על פי שכתוב באלפס, פרק אחרון בעבודה זרה, וכן משמע ב"מרדכי" וב"סמ"ק" שאיסור אכילה ואיסור הנאה חד הם, שהם מסתמכים על דברי רבי אבהו, כותב התוספות שאין זה אותו איסור ושהנאה בפסח מקטניות מותרת.

מקובל, שרבי ישראל, בעל תרומת הדשן, לא באמת נשאל מאנשים, אלא כתב לעצמו את השאלות, ומכאן ניתן ללמוד כי תשובתו מביאה את גדר האיסור בצורה הטובה ביותר, מפני שהוא אינו מתייחס למצב מסויים של השואל, כמו בהרבה שו"תים, אלא כותב את פרטי ההלכה על בוריה.

חמץ אוסר תערובתו

חמץ אוסר את תערובתו אף במשהו (שו"ע, תמ"ז א.), האם כך יש לנהוג גם לגבי קטניות או שמא שם חזר הדין להיות ככל שאר

האיסורים, הבטלים בששים, ואולי, אף קל מזה.
 בתרומת הדשן כתב שנראה:
 "דאם נמצא גרגיר של מיני קטניות בקדרה או בתבשיל לא
 מחמירין כלל לאוסרו, דאפילו באכילה מותר, דגירה
 דאיסור משהו ליתא אלא בתבואה, דחמשת המינין."
 (שו"ת תרומת הדשן שאלה קיג)
 דבריו הובאו ב'דרכי משה' בשם המהרי"ל:
 "המדליקים בשמן קטניות- צריכין להיזהר שלא לתלות
 במקום שיכול לנטף על השולחן". (ספר "דרכי משה", טור
 יורה דעה, רמ"א, דף פד)
 על כך כתב הרמ"א ב'דרכי משה', שאין- המנהג כדבריו, אלא תולין
 גם על השולחן כבשאר ימות השנה, ואין לחוש שמא יטיף על
 האוכל, שאם נוטף אין לאסור:
 "דמיני קטניות אינן חמץ כלל, ואינן אסורים אלא משום מנהג."
 (ספר "דרכי משה", טור יורה דעה, רמ"א, דף פד)

דברי המהרי"ל ב'דרכי משה' תמוהים, כי הרי כבר הביא בשם
 'תרומת הדשן' שקטניות אינן אסורות במשהו. ואם כן, גם טיפת
 השמן שתיפול לתוך התבשיל, לא תוכל לאוסרו. אולם, נראה
 שכוונת הרמ"א לרבותא, שאין צריך לנהוג בזהירות יתר בקטניות,
 ולא חיישינן שיתערב כלל.

סברת החולקים

בראשית דברינו, נחלק בין קהילות שונות שלהן מנהגים שונים בעלי
 מסורת עתיקה, וננסה לעמוד על הסיבות להבדלים בין השיטות, וכן
 להשתלשלות ההלכה הנהוגה כיום.

חכמי אשכנז

בניגוד לקהילת פרובאנס העשירה, קהילות אשכנז, ברובן, לא היו
 עשירות במיוחד. לכן, הפיקו בני הקהילות האשכנזיות קמח על ידי
 טחינת קטניות, שהיו חומר גלם זול ולא מחיטה שנחשבה ליקרה.
 ולכן, קיים היה החשש כי יתבלבלו בין סוגי הקמח ובין השקים, וכן
 שיתערבבו סוגי הקמח השונים זה בזה.
 ר' יעקב עמדין, מראשי קהילות גרמניה, יצא בדברים קשים נגד
 איסור הקטניות ושעומדים בסתירה כנגד המנהג של רוב בני
 קהילות אשכנז כיום. בספרו "מור־וקציעה" כתב כך
 "ומעידני על אבי מורי הגאון זצ"ל ("החכם צבי", ר' צבי
 הירש אשכנזי אשר פעל בגרמניה שנים רבות, ובערוב ימיו
 נדד ללבוב שבגליציה), כמה נצטער אותו צדיק על זאת.

כל חג המצות היה מתרעם ואומר: "אי איישר חילי
אבטלייניה למנהג גרוע הלזו, שהוא חומרא דאתיא לדידי
קולא" (שמתוך כך מוכרחים לאפות מצות הרבה ואינם
נזהרים בעשייתם) וכו'.. (מור וקציעה סימן תנג')

על כן אני אומר המבטל מנהג זה של מניעת אכילת
קטניות יהי חלקי עמו. הלואי יסכימו עמדי גדולי הדור
במחוז הלזו, הנני להיות נטפל לדבר מצוה זו".
לפי היעב"ץ יש לבטל את מנהג איסור הקטניות, כיוון שבגלל
המנהג, אנשים רבים אופים מצות רבות מפני שאין להם דבר אחר
לאכלו בפסח, ובשל הכמות הרבה של המצות שנאפות מתעוררות
בעיות ואנשים רבים אינם מקפידים על ההלכה. ועוד שנמנעים
משמחת יום טוב מסיבת חומרא כזו.
דעתם של היעב"ץ ושל אביו לא התקבלה, ואף כתב עליה כך הרב
צבי הירש חיות:
"מנהג שנתפשט דינו אצלנו כדין תורה גמור ואין אפשרות
לבטלו". (ראה שו"ת מהר"ץ חיות מאמר מנחת קנאות)

חכמי פרובאנס

ראשית נעסוק בחכמי פרובאנס שבצרפת. קהילת פרובאנס דומה
בתרבותה ליהדות ספרד. בין גדולי קהילת פרובאנס לאורך הדורות
נמנים: המאירי, הרד"ק, הרלב"ג, ר' אשר מלוניל, רבנו ירוחם ועוד..
יהדות פרובאנס התאפיינה בעושר רב ובסוחרים רבים.
בניגוד לדעת האוסרים קטניות בפסח, ישנם פוסקים אשר פוסקים
אחרת. למשל ב"תולדות אדם וחווה" לרבנו ירוחם:
"ואותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטנית מבושל
בפסח מנהג שטות הוא, זולתי אם הן עושין להחמיר על
עצמן, ולא ידעתי למה". ("תולדות אדם וחווה", רבנו ירוחם,
עג.)

רבנו ירוחם, מחכמי פרובאנס במאה ה-14, טוען כי איסור הקטניות
הוא "שטות" ומותר לאכול קטניות בפסח.
ר' אשר מלוניל, גם כן מחכמי פרובאנס שעל עמדתו הסתמכו
בפסיקתם חכמים נוספים מקהילת פרובאנס, ושאת עמדתו הבאנו
בפרקים הקודמים, פוסק כך:

"כתוב בספר המנהגות, ונהגו כל העולם שלא לאכול
זרעונים בפסח, מפני שהם מחמיצין, ועל כן נקראים
חימצי. ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל,
שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ, אלא מפני שאין
צריך לאכול קטניות במועד, שהרי כתוב 'ושמחת בחגך'

ואין שמחה באכילת תבשיל קטניות. ואין ספק שאם רצה לאכול זרעונים בפסח וכיוצא בו בשאר מיני קטניות מותר... (רבנו מנוח בהערותיו לרמב"ם, הלכות חמץ ומצה)
ר' אשר מלוניל פוסק גם הוא כי קטניות מותרות בפסח, אך אין לאכול קטניות בפסח כיוון שיש חובת "ושמחת בחגך", שהאדם צריך לשמוח, ולפי שיטתו של ר' אשר מלוניל אין שמחה באכילת קטניות, כיוון שזהו מאכל שנחשב כעני או כמאכל אבילות. את המסקנה הזאת ניתן להבין מהעובדה שקהילת פרובאנס הייתה עשירה, וודאי קטניות ועדשים נחשו כמאכל פשוט שאינו חגיגי ומשמח דיו בשביל החג.

חכמי עדות המזרח

בשולחן ערוך, כתוב כך:

"אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה: בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון. והמנהג ליקח לכתחלה חטים (מהרי"ל), אבל לא באורז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל. הגה: ויש אוסרים. והמנהג באשכנז להחמיר; ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית." (שולחן ערוך, אורח חיים הלכות פסח סימן תנג)

בשולחן ערוך כתובים סוגי מיני דגן שמהם ניתן להכין מצה. בהמשך כותב מר"ן ר' יוסף קארו כי מותר להכין גם מאורז ושאר מיני קטניות ויש כאלו שאוסרים. בהמשך אף מצוין כי בני אשכנז נהגו להחמיר ולא להכין ולהשתמש בקטניות לצרכי אפיית מצות. בסוף פוסק מר"ן ר' יוסף קארו כי ניתן להדליק בשמנים העשויים מקטניות, להשהותם בבית ואם נפלו לתוך התבשיל-מותר התבשיל באכילה.

פסיקת ה'שולחן ערוך' היא דרכם של רוב בני עדות המזרח כיום, שנוהגים לאכול קטניות בפסח.

וכן התיר הרב עובדיה בש"ות 'יחווה דעת':

"ולכן נראה שמותר לתת לתינוקות בפסח אורז או קטניות מבושלים, כשהם צריכים לכך. (ולכתחילה יש לייחד כלים מיוחדים לצורך זה, כדי שלא ישתמשו בכלים ההם עצמם לצורך אנשים גדולים)." (שו"ת יחווה דעת, חלק א', סימן ט')

מכאן נראה לנו לומר שלפי החולקים אין למנהג זה תוקף הלכתי או בסיס סברתי, מכיוון שניתן לבטלו במקרים רבים ואף בדיעבד, ואף האשכנזים הנוהגים בו, נוהגים להתירו במקרים מסויימים. ולכן, לפי דעת הרב עובדיה יוסף זצ"ל והפוסקים הספרדים, בני עדות אשכנז שנוהגים להחמיר-שימשיכו במנהגם ובהנהגותיהם בעניין, ושאר ישראל- יש להתיר את המנהג ולא לחשוש.

האיסור כיום:

דעותיהם של הרב קוק והרב פיינשטיין

כיום, לצד ההתפתחות הטכנולוגית העולמית, עולם ההלכה היהודי מתקדם גם הוא מבחינה טכנולוגית ומכונים רבים נעזרים בטכנולוגיה על מנת לסייע ולהכריע בסוגיות הלכתיות (מכון 'צומת' למשל).

בהתאם להתפתחות הטכנולוגית, צצה בעיית השמנים הזקוקים להכשר בפסח, שהרי אותה הטכנולוגיה שבה משתמשים כיום לא הייתה בנמצא בזמן חכמים קדמונים ויש להתחשב בה. לכן, נדרשו לעניין השמן המופק מקטניות, וכן הבוטנים ומינים נוספים כדוגמתו, רבנים כדוגמת הראי"ה קוק והרב משה פיינשטיין. את פסיקתם ואת עמדתם בנושאים הללו נביא בפסקה זאת. הראי"ה קוק זצ"ל התיר שמן קטניות לפסח ובאותם הנימוקים הרחיב הרב **שלמה קליין** את ההיתר לכל סוגי השמנים. ה'אגרות משה' התיר את השימוש בבוטנים ושמן בוטנים בסברה עקרונית, כי בעת קיבוץ החכמים שהנהיגו את מנהג הקטניות, בוטנים עדיין לא היו ידועים אז, ולנו אסור להוסיף על מה שהיה בזמנם. תאור מפורט של הוויכוח מופיע במקומות שונים ותמציתו תוארה ע"י ד"ר חגי בן ארצי בעיתון "הצופה" של ערב פסח תשס"ה.⁴ בשנת 1909 בהיות הרב קוק זצ"ל רבה של יפו, נתן הרב הכשר לפסח לשמן שומשומין של האחים ברסלב.⁵ כתוצאה מכך נוצרה חליפת מכתבים גדולה בינו לבין דייני הבד"צ של קהילת האשכנזים בירושלים. במכתבים אלו, מציין הרב לא פעם ש"אסור לאסור את המותר". אחד המכתבים נשלח לבד"צ באדר של אותה השנה:⁶ "... ואין דרכי להביא כ"כ מדברי אחרונים, אבל בזה הענין שתלוי במנהג, טוב הוא לראות לכל תופשי התורה מראשונים עד אחרונים. כולם ידעו דבר ברור זה, שאין מנהג של קטניות לאסור כי אם באופן שגם במיני דגן הי' אסור, ובס' עמודי - השלחן, הגהות לס' קיצור שו"ע, גם

4 למקומות האחרים, ראה מקור מס. 1 אצל בן-ארצי דלעיל.

5 שו"ת אורח משפט, או"ח סי' קח.

הוא הגיה על מה שכתוב שם, בסי' קי"ז ס"ד, כל מיני קטניות אסורים, - היינו לעשות מהם תבשיל. דא"כ איזה חשש יש בזה, ואיזה היתר יש לאסור דבר המותר כזה, - שהשומשמן נתבררו יפה-יפה ע"י מכונה טובה, שא"א שיהא בהם שום תערובות של דגן, ונשמרו פה שלא בא עליהם שום לחלוח של מים, ואח"כ נעשה הלחיצה ... ולמה לנו לגבב חומרות בדבר של מנהג, באותו האופן שלא חל עליו שום מנהג כלל? ואיך נשא פנינו נגד כל רבותינו הפוסקים שהתנו מפורש, שלא נאמר איסור מנהג זה כ"א ע"י תבשיל או לתיתה. (שו"ת אורח משפט או"ח סימן קיא.)

ניתן להסיק מדברי הרב, כי כל תהליך של הפקת שמן מקטניות על ידי מכונה שברור כי היא קפדנית ביותר על תהליך הייצור ואין חשש חימוץ- השמן יהיה מותר בפסח. אך אין התייחסות מפורשת למצב כזה חוזה השערה בלבד. הרב ממשיך ומנמק את דבריו:

"אדרבא, כשיראו העם כולו, שמה שהוא מותר אנחנו מתירים, אז יאמינו ביותר, שכל מה שאנו אוסרים הוא מפני שכך הוא דין - תורה, או מנהג ישראל, שהוא ג"כ תורה. אבל אם נאסור אפילו דברים הבאים על - ידי המצאה חדשה שלא הי' מעולם כלל, יאמרו שהרבנים חפצים להחמיר מלבם ואינם חסים על הצבור, ובזה יש נתינת - יד לפרצות גדולות, ד' ישמרנו. (שם, שם) סיבת ההיתר היא הצורך להראות כי ההלכה פועלת עם העולם הטכנולוגי ומתחשבת בצרכי האדם ובהתפתחות המדע.

במכתבים נוספים ממשיך הרב קוק להתווכח עם רבני היישוב הישן שבירושלים ואינו מוותר. הנקודה אותה מדגיש הרב היא שסיבת הגזירה היא עשיית תבשיל מן הקטניות אך לא עשיית שמן. באותה גישה כמו הראי"ה הלך גם הרב שלמה קליין אלא שהוא מתייחס לכל סוגי השמנים ולא דווקא לשמן השומשמן. את מאמרו הוא מסכם במשפטים הבאים:

"כיום נתון ייצור השמן בארצנו בידי שני מפעלים בלבד, ותהליך הייצור בשניהם שווה. הגרעינים נסחטים בלא שנשרו בצורה כלשהי במים. לאחר סחיטתם עוברת התערובת תהליך זיקוק בו מגיע השמן לדרגת חום גבוהה מאד. לפי הרב זצ"ל וסיעתו מתקיימים בתהליך זה כל התנאים כדי שלא יאסרו בגזרת קטניות. וכן לפי ה'באר

יצחק' ניתן להתיר את השמן לאכילה בשופי." (אור עציון, מס. 5, תשד"ם, עמ' 5.)

פסיקתו של ה'אגרות משה' אודות בוטנים ושמן בוטנים

הרב משה פיינשטיין נשאל על שמן אגוזי האדמה (הנקראים בפי העם 'בוטנים'): האם מותר להשתמש בו בפסח. בתשובתו מזכיר הרב גם את תפוחי האדמה שרצו לאוסרם משום שקמח תפוחי האדמה דומה לקמח חיטה ומשום כך אולי יש לאסור את השימוש בתפוחי אדמה, וכך הוא כותב:

".. ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם. וגם יש ליתן טעם דדין מה שנאסר במנהג הא אין זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושין קמחים, אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערב בהן מיני דגן ודברים שעושין מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים, לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור דאלו מינים שנהגו לאסור אף שיש אותו הטעם ממש דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור..."

ראינו בחלקו הראשון של המכתב את הסיבה שבגללה אסרו באכילת מינים אלו וכן אילו סוגי מינים לא נאסרו. ממשיך הרב פיינשטיין:

"ולכן גם הפינאטס (בוטנים) לא אסרו בהרבה מקומות עוד מכ"ש. ובמקום שליכא מנהג אין לאסור כי בדברים כאלו אין להחמיר כדאיתא בח"י. ולאלו שיש להם מנהג ביחוד שלא לאכול פינאט אסור גם בפינאט אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור. וכן ראיתי שנותנים הכשר על פינאט אויל מהאי טעמא. ידידו, משה פיינשטיין." (שו"ת אגרות משה חלק או"ח ג סימן סג' ד"ה 'הנה בדבר',)

בחלקו השני של המכתב מתייחס הרב פיינשטיין דווקא לבוטנים. בתשובתו מדגיש הרב שלא כל דבר שממנו עושים קמח, אסרו את אותו הדבר לפסח, וכדוגמא מביא הוא את תפוחי האדמה, שהיו אנשים שרצו לאסרם לפסח. יתרה מזאת, כל דבר אשר לא היה

ידוע בזמן שאסרו את הקטניות (ולא חשובה הסיבה לאיסור) אסור לנו כיום לאסרו. ולכן לגבי אגחי האדמה (בוטנים), שעל השמן המופק מהן נשאל, ענה הרב פיינשטיין שלא רק השמן, כי הם עצמם מותרים גם כן לאכילה בפסח. ורק לאלו אשר יש להם מנהג מיוחד לגבי בוטנים, רק להם הדבר יהיה אסור. לאור דברי הרב פיינשטיין הללו, נברר אחד לאחד את אותם צמחים שמנינו למעלה ושלא היו מוכרים בזמן המשנה.

אגוז האדמה (הבוטן) והחמנית הגיעו לאירופה רק במאה ה-16⁷ ולכן הם לא היו ידועים בשעת האיסור על הקטניות במאה ה-13 לכן הם לא נאסרו ולנו כיום אסור לאסורן, לפי שיטת הרב פיינשטיין. הסויה מקורה בסין והיא הגיעה לאירופה רק במאה ה-19.⁸ אי לכך, אין שוני הלכתי בינה לבין גרעיני החמנייה או הבוטן. יתרה מזאת, לא רק שמן הסויה מותר לשימוש כי אם גם המרגרינה. ובאם הבוטנים עצמם מותרים לאכילה, מדוע זה נאסר את מוצרי הסויה למיניהם כגון תחליפי הבשר ועוד.

ולבסוף התירס. בשונה מכל האחרים, התירס הוא היחיד המשתייך מבחינה בוטנית למשפחת הדגניים. אולם, הוא לא נמנה על חמשת מיני הדגן המחמיצים. מוצאו הוא מאמריקה הדרומית והוא הגיע לאירופה רק עם קולומבוס בסוף המאה ה-15⁹ ולכן בדומה לסויה ולחמניות, ניתן להפעיל גם עליו את פסיקתו של ה'אגרות משה', ולהתיר את אכילתו.

ניתן לסכם שמבחינת הקטניות, לפי פסקו של הרב קוק, ניתן להשתמש בכל השמנים המנויים לעיל. מכל מקום, גם לאלו ההולכים לפי שיטת רבני היישוב הישן בירושלים, שמנים המופקים מבוטנים, חמניות, סויה ותירס מותרים בהחלט לפי פסיקתו של הרב משה פיינשטיין.

תוקפו של מנהג:

הגמרא בפסחים כותבת כך:

"בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמי דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן." (פסחים נ: נא.)

7 אנציקלופדיה עברית, כרך א' עמ' 398.

8 כנ"ל, כרך כה' עמ' 483.

9 כנ"ל, כרך לב' עמ' 815.

הגמרא מתארת מקרה, שבו בני ביישן אשר עסקו במסחר בשווקים רבים, ונמנעו מללכת לשוק של צידון בערב שבת, על מנת להיות כל-כולם בהכנות השבת. יום אחד שאלו בני ביישן את רבי יוחנן, האם מותר להם להתיר המנהג שלא ללכת לשוק של צידון, מפני שהמנהג קשה עליהם, שהרי לאבותיהם המנהג היה קל, ולנו קשה לשמרו?

תשובתו של ר' יוחנן הייתה שלילית והוא מוכיח מפסוק במשלי:

מהגמרא עולות שתי שאלות:

1. האם מותר להתיר מנהג של איסור דבר שמותר?
2. האם מותר להתיר מנהג אבות?

במסכת פסחים אסר ר' יוחנן להתיר את המנהג, אך במסכת חולין¹⁰ התיר רבי לאנשי בית שאן לאכול פירות וירקות בטבלן, למרות שנהגו בו איסור.¹¹

רבי התיר את הטעות שהייתה לאנשי בית שאן שחשבו שירקות ופירות אלו אסורים, אך בסוגייתנו בני ביישן ידעו שהדבר מותר ובכל זאת אסרוהו, ולכן ר' יוחנן לא התיר להם את מנהגם. הוא מסתמך על הגמרא בירושלמי לפסחים:

"כל דבר שאין ידוע שהוא מותר ונוהג בו איסור, נשאל ומתירים לו. וכל דבר שידוע שהוא מותר ונוהג בו איסור נשאל ואין מתירים לו" (פסחים פד).

הרא"ש מוסיף שאפילו שידע שמותר ונהג לאסור נשאל לתלמיד חכם ומתיר לו בחרטה והתרת נדרים. נראה לי לומר כי לשיטתו מי שאסר בטעות מתירים לו מיד אך מי שאסר בידיעה שהדבר מותר מתירים לו רק על פי תלמיד חכם, חרטה והתרת נדרים. כשיטתו הולכים 'בעל המאור', 'הפרי חדש', הרמב"ם ו'המרדכי'. לעומתם, הרמב"ן בספר "מלחמות ד'", טוען שאם נהג בטעות לאסור את המותר, מתירים לו בהתרת נדרים. אבל, אם נהג בכוונה לאסור את המותר - אין להתיר כלל. כשיטתו הולך גם הר"ן.

לגבי השאלה האם מותר להתיר מנהג אבות יש מחלוקת חכמים הראב"ד כותב שמנהג אבות חל על הבנים רק בשני תנאים:

1. כאשר המנהג בא לבסס איסור קיים.

10 חולין ו:

11 הרא"ש כותב בשם רבינו ניסים, חולין ו:

2. כאשר קבלת האבות הייתה סתמית, בלא פירוש, שמקבלים הם את המנהג על עצמם בלבד. לדעתו, כל מנהג שלא עונה על התנאים - אין מחויבים בו, ואם יסכימו כולם לשנותו הרשות בידם, אלא שאין היחיד רשאי להוציא עצמו ממנו. לעומתו, 'הבית יוסף' פוסק שכל קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם. ולפי הרמב"ן אין להתיר מנהג של איסור שבידועין היה מותר, לא האבות ולא הבנים כמו שמוכח בבני ביישן. ה'מהרשד"ם' ו'בעל קרבן נתנאל' מבינים מ'הרא"ש', שהאבות יכולים להתיר בידיו וחרטה, אך הבנים אינם יכולים להתיר, שהרי אין ערך בחרטת הבנים בלא חרטת האבות. על דבריהם מקשה 'הפרי חדש' מן הירושלמי¹² בדבר בני מיישא, שקבלו עליהם שלא לפרש בים הגדול, ובאו הבנים לרבי שיתיר להם, ומבואר שם קל וחומר, שאם האבות יכולים להתיר- הבנים שלא קבלו עליהם את המנהג אלא מאבותיהם, ודאי יכולים להתירו.

לסיכום, ראינו כי יש דעה שאומרת כי ניתן להתיר מנהג על ידי חרטה והתרת נדרים (דעת הרא"ש), ובנוסף, ראינו כי יש שני תנאים שבהם ניתן להתיר מנהג אבות על פי הראב"ד:

1. כאשר המנהג בא לבסס מנהג קיים. 2. כאשר קבלת האבות הייתה סתמית ועל עצמם בלבד.

הבאנו מקרים מן התלמוד שבהם קושיות על התנאים שהבאנו לעיל וכן דעות מעט שונות של 'בעל הקרבן נתנאל' וה'מהרשד"ם'.

12 תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ד דף ל טור ד, ה"א

קידוש במקום סעודה

- א. מקורות הדין גדריו וטעמיו
- ב. גדר סעודה בדין קידוש במקום סעודה
- ג. גדר מקום בדין קידוש במקום סעודה

מקורות הדין גדריו וטעמיו:

גדר קידוש

גדר מצוות קידוש מופיע בתלמוד בבלי מסכת פסחים דף קו עמוד א:

"תנו רבנן 'זכור את יום השבת לקדשו' - זוכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מניין? - תלמוד לומר 'זכור את יום השבת לקדשו'. בלילה מניין? - אדרבה! עיקר קדושת בלילה הוא קדיש, דכי קדיש - תחלת יומא בעי לקידוש! ותו: בלילה מניין? - תלמוד לומר 'זכור את יום'. תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא! - הכי קאמר: 'זכור את יום השבת לקדשו' - זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מניין? - תלמוד לומר 'זכור את יום השבת' "

הגמרא אומרת כי יש חובת קידוש מדאורייתא הנלמד מהפסוק בספר שמות פרק כ', פסוק ח': "זכור את יום השבת", בנוסף מסבירה הגמרא כי עיקרו של הקידוש מדאורייתא הינו בלילה. כן פסקו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, רובם ככולם.

גדר קידוש על יין

ע"פ הגמרא בפסחים דף קו עמוד א משמע כי יש מצוה שהקידוש יערך על היין.

צריך לעיין מהו גדר הקידוש על היין. האם היין הינו חלק מדיני קידוש מדאורייתא, האם דין זה הינו הוספה של חכמים, או שיש לדין זה גדר אחר?

לסוגיה זו ישנם מקבילות והוכחות רבות בש"ס ואנו לא נוכל להתייחס עליהם מקוצר היריעה וכיוון שאין זה נושא המאמר. אנו נביא בקצרה את שיטות הראשונים המרכזיות בעניין, בלא להתייחס כמעט למקורותיהם וסימוכיהם בש"ס. בראשונים מצאנו שלוש שיטות מרכזיות:

- יש הטוענים כי גם חובת היין הינה מדאורייתא בנוסף לחובת הקידוש.

בין הפוסקים התומכים בטענה זו: התוספות במסכת סוטה דף לב עמוד א, הרמב"ן במלחמות על מסכת שבועות בדף יג עמוד א מדפי הרי"ף, (כן מפרש הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא נד אות א את דברי הרמב"ן). חידושי הר"ן בשבת דף י עמוד א' מדפי הרי"ף, (כך מפרשים רע"א בהגהותיו לשו"ע סימן רסג ובעל ערוך השולחן בסימן רעא. אולם חידושי אנשי שם על הר"ן שם דוחים הסבר זה בדברי הר"ן). הרשב"א על מסכת שבת דף כג עמוד ב, (ע"פ פירוש הביאור הלכה בתחילת סימן רעא).

- יש הסוברים כי אומנם יש מצוות עשה מדאורייתא לקדש את השבת בדברים. אבל חובת שתיית היין הינה רק מדרבנן. כך פוסקים התוספות במזיר בדף ד עמוד א וכן התוספות על אתר בפירושם הראשון, הרא"ש על סוגייתנו וכן הרשב"א בספרו שו"ת הרשב"א חלק ד סימן רצה.
- התוספות על אתר מוסיף אפשרות נוספת, ומעלה כי הקידוש על היין הוא אכן דבר תורה לעניין זה שיגיד ברכת הקידוש על היין, אבל חובת שתיית היין הינה רק מדרבנן.

דין קידוש במקום סעודה

הגמרא בתלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד ב עד קא עמוד ב אומרת:

"אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? - כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בבי כנישתא? - לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה"

מסביר רש"י על אתר בד"ה "קידוש אלא" את דין קידוש במקום סעודה: "ואם קידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש". רש"י מסביר כי יש דין בו הקידוש על היין חייב להתבצע במקום הסעודה, ואם קידש ולא סעד באותו המקום לכאורה לא יצא ידי חובה. בגמרא זו נפסקה ההלכה כשמואל אליבא דכולי עלמא וכן פסקו להלכה כל הפוסקים. התוספות על אתר ד"ה "ידי קידוש יצאו"

מסביר מדוע נפסקה הלכה כשמואל למרות שבדרך כלל הלכה כרב באיסורי.

"ונראה דהלכה כשמואל דאמר: אין קידוש אלא במקום סעודה. ואף על גב דבעלמא הלכה כרב באיסורי, וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב. הכא הלכה כשמואל דרב הונא, ורבה, ואביי כולהו סברי בסמוך: אין קידוש אלא במקום סעודה"

כלומר מסביר תוספות כי סוגייתנו יוצאת מן הכלל משום שכמה אמוראים המובאים בהמשך הגמרא, סוברים בעניין זה כשמואל, ולכן נפסקה הלכה כשמואל.

גדרי הדין וטעמיו

אנו נדון בגדר דין קידוש במקום סעודה, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. וכן האם הוא דין בקידוש או שהוא עומד בפני עצמו. הרשב"ם על אתר בד"ה "אף ידי קידוש לא יצאו" מסביר את טעמי דין זה:

"כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב: (ישעיה נח) "וקראת לשבת עונג", במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג. ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיבע קידוש על היין כדנתיא לקמן (דף קו א) "זוכרהו על היין" מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב."

הרשב"ם בפירושו מביא שני טעמים לדין קידוש במקום סעודה אנו נדון בכל אחד מהם לחוד.

הטעם הראשון של הרשב"ם

הטעם הראשון שמביא הרשב"ם הינו על פי מדרש של פסוק מישעיה בפרק נח פסוק יג: "אם תשיב משבת רגליך עשות חפצך ביום קודש, וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד, וכיבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר". הרשב"ם דורש את המילים "וקראת לשבת עונג" כך: "במקום שאתה קורא לשבת כלומר קריית הקידוש שם תהא עונג".

טעם זה מובא גם בראשונים נוספים (תוספות על אתר, הר"ן על אתר ועוד) כמו כן הוא מובא במחזור ויטרי. בספר המנהיג בהלכות שבת סימן יג מובא טעם זה בשם הירושלמי ובר"ן מובא שמקור דרשה זה הינו בשאלות.

דרשה זו מובאת ברא"ש על אתר בגירסא מעט שונה: "דכתיב וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה"

דיון בהשלכות הבדלי גרסאות הדרשה בין הרשב"ם לרא"ש - דין בקידוש או דין בסעודה

בשו"ת "אגרות משה" אורח חיים חלק ד סימן סג ענף ב מסביר הרב פיינשטיין באריכות את ההבדל העקרוני בין הגרסאות: "והנכון לעניות דעתי, דהנה בטעם דאין קידוש אלא במקום סעודה איתא ברשב"ם ובתוס': משום דכתיב "וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קריאה דקידוש שם תהא עונג", וכתב ע"ז הרשב"ם "ומדרש הוא" ... ולשון הרשב"ם והתוס' והר"ן בשם רב אחא הוא במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג, משמע שהוא דין על הסעודה שתהא במקום הקריאה דקידוש ואינו דין על הקידוש שיהיה במקום הסעודה. אך ממילא נמצא שצריך שתהא הקידוש במקום הסעודה כלשון דאמר שמואל. ולשון הרא"ש: דכתיב "וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה", משמע שהוא דין במצות הקידוש שיהיה דוקא במקום סעודה, והוא מדויק כלשון הגמ'. והוא משום דיש לפרש שני אופנים בדין זה" הרב פיינשטיין מבחין בהבדל הגרסאות, והוא מחלק ביניהם ומסביר שיש ביניהם הבדל עקרוני בין גרסת הרשב"ם, תוספות ועוד "במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג", לבין גרסת הרא"ש "במקום עונג שם תהא קריאה". הוא מבין כי על פי גרסת הרשב"ם ותוספות משמע שהוא דין על הסעודה, שהיא צריכה להתבצע במקום הקריאה דקידוש. לעומת זאת, על פי גרסת הרא"ש "במקום עונג שם תהא קריאה" הוא מבין כי משמע שהוא דין במצות הקידוש שצריך להתבצע דוקא במקום סעודה. הוא ממשיך להסביר מהיכן נובעות גירסאות אלו, ומה ההבדל העקרוני בגדר קידוש ממנו נגזרו גירסאות אלו והדינים המסתעפים מהם. אופן א':

"אדהא קידוש בעצם הוא מצות עשה מן התורה, מקרא ד"זכור את יום השבת זכרהו בכניסתו" כדאיתא בדף קו, והוא דין שיהיה על היין ... ונמצא שעצם ענין הקידוש לא שייך לאכילה, וממילא גם זה שצריך לקדש על היין לא שייך לאכילה אלא שהוא פרט מדיני הקידוש. דזכירה חשובה יותר כשהוא על היין דכן נזכר בקראי זכירה ביין כדכתבו התוס' שם..."

הרב פיינשטיין מסביר את הדעה הראשונה שקידוש במקום סעודה נובע מגדר במצוות קידוש ולא מן הסעודה. ומוכיח דעה זו מן הגמרא בדף קו שם משמע שכדי לקיים מצות קידוש יש לקיימה על

כוס יין. וכמו שעצם ענין הקידוש לא שייך לאכילה (כיוון שמשמע שקידוש הוא מצווה בפני עצמה בלי קשר לסעודה), ממילא גם בכך שצריך לקדש על היין (שהוא דין בקידוש) אין שייכות לאכילה. אופן ב':

"דקידוש שעל היין הוא ענין קידוש אחר ולא שהוא רק פרט ממצות הקידוש, דאם אמרין דהוא פרט במצות הקידוש כדרך הראשונה, הרי יקשה לכאורה דלמה הצריכו לקדש שני פעמים, חד בתפלה וחד אחר התפלה על היין. כיון דחד מצוה הוא משום דלא הזכיר בתורה אלא חד זכירה בכניסתו. ונצטרך לומר, שכיון שצריך כוס ואם כן להצריך כוס בתפלה שאסור לו לאחז דבר בתפלתו... והוא טעם על מה שצריך לקדש אחר התפלה. ובתפלה נצטרך לומר, למה הצריכו לקדש גם בתפלה אף שלא יצא מצות הקידוש, מאחר דכוס מעכב דהוא מצד מצות תפלה עצמה... ואולי בשביל זה לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בברכת התפלה בשבת שמשמע שהוא עיכוב בקידוש... הרב פיינשטיין מסביר כי יש הבנה נוספת בה הקידוש על היין אינו פרט ממצות קידוש אלא הוא עניין קידוש אחר הוא מאריך בהוכחה לדעה זו מכך שהצריכו שני קידושים אחד בתפילה ואחד על יין, ומזה משמע לו שיש עניין בשני קידושים. הוא מאריך בהסבר ההבדלים בין הקידושים ומהיכן נבעו. הרב פיינשטיין ממשיך בהסבר האופן ב':

"ולכן יש לומר דהוא ענין קידוש אחר, דלבד הזכירה בדברים בעלמא שלא על היין איכא חיוב מן התורה או מדרבנן לקדש על היין והם שתי מצות. ואף שרק זכירה אחת נאמרה בתורה. ואף שלא קשה זה להסוברים דהוא רק מדרבנן יקשה להסוברים דהוא מדאורייתא, ונצטרך לומר לדידהו דאיכא איזה דרשא להצריך עוד קידוש אחר על היין. ואולי הוא מריבויא ד"את יום השבת", ואולי הוא מ"לקדשו" דנאמר בסוף הקרא. ונימא שבתפלה הוא רק ענין זכרון דברים שזה למדים מן קרא דזכור לבד, ולקדשו הוא על קידוש דעל היין שאחר התפלה. ואחר שכתבתי זה ראיתי בסמ"ג מצוות עשה כ"ט שכתב: "ושני מקראות יש, זכור בלוחות ראשונות חכרת באחרונות, להשמיענו שתי זכירות אחת בתפלה ואחת על הכוס"...

מסביר הרב פיינשטיין את הדעה השניה שקידוש במקום סעודה נובע מגדר בסעודה ולא ממצות הקידוש. הוא מסביר כי לפי דעה זו עניין קידוש על כוס הוא עניין אחר ממצות קידוש הרגילה מדאורייתא והם שתי מצוות שונות, ולכן דין קידוש במקום סעודה

לא נובע מגדר במצות קידוש כיוון שעניינו הוא אחר. (הוא מאריך בהוכחת שיטתו וניסיון להעלותה בקנה אחד עם השיטות השונות והוא מביא הוכחות לכך).

בסיכום כותב האגרות משה, שלגירסת הרשב"ם משמע שזהו דין בסעודה, כלומר, על העונג להיות במקום קריאה, ואילו לגירסת הרא"ש זהו דין בקידוש, כלומר, על הקריאה להיות במקום העונג. הרב פיינשטיין מציין שתי השלכות לחקירה זו:

ראשית, הוא מתייחס בהרחבה לדיון הענף בסוגייתנו בהגדרת מקום סעודה: מקומות נפרדים בתוך אותו בית, בית לעומת גג וכן הלאה. לדבריו, אם הסעודה מחשיבה את הקידוש ומעניקה לו קביעות, הרי שגם מעבר מחדר לחדר מועיל, שכן סוף סוף בשעת הקידוש ניתן היה לסעוד בכל אחד מחדרי הבית. מאידך, אם יש צורך שהקידוש ישמש פתיח לסעודת השבת, חובה לקדש במקום הסעודה המדויק, ולא בחדר אחר.

שנית, דן הרב פיינשטיין בתרחיש השכיח מדי שבת בשבתו, כאשר אדם מקדש לאחר תפילת שחרית, אוכל מיני מזונות לאחר הקידוש, ורק בשעה מאוחרת יותר סועד את סעודת השבת. אם קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש, הרי שאותו אדם יצא ידי חובתו כבר בקידוש הראשון, שכן קידש ואכל מיני מזונות. ברם, אם קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, הרי שסוף סוף סעודת השבת העיקרית - זו שבה הוא נוטל ידיו ואוכל לחם משנה - לא נפתחה בקידוש.

הרב משה חברוני בספרו "משאת משה" על מסכת פסחים מסביר בצורה שונה את הבדלי הגרסאות וגם הוא תולה את מחלוקתם בשאלה האם זהו דין בקידוש או דין בסעודה, לדעתו התלייה בדיק הפוכה משיטת ה"אגרות משה". הוא מסביר כי לגירסת הרשב"ם זהו דין בקידוש, ומשמעות הדרשה "במקום קריאה שם יהא עונג" היא שבמקום קריאה שם יש לעשות הסעודה, ואילו לרא"ש הגורס "במקום עונג שם תהא קריאה" המשמעות היא שבמקום הסעודה יש לעשות קידוש, ואם כן זהו דין בסעודה.

ה"מנחת אשר" על מסכת פסחים סימן עז' מסביר שאין כלל הבדלים להלכה בין הגרסאות, אלא ההבדל ביניהם הינו משמעות דורשין בלבד:

"ועוד דעצם ההנחה דיש שני דינים בקידוש וסעודה אין נראה כלל, דלא אמרו בפסחים אלא אין קידוש אלא במקום סעודה ולשון זה ודאי שדין הוא בקידוש שאיננו אלא במקום סעודה ... ואפשר דגם מה שאמרו הרשב"ם ותוספות "במקום קריאה שם תהא עונג" דין הוא בקידוש ולא בסעודה, ומשום קידוש הוא שאמרו במקום קידוש שם

תהיה סעודה. ועיין ברא"ש שם שגרס "במקום עונג שם תהיה קרייה", ולא מסתבר דנחלק בזה על רשב"ם ותוס' אלא נראה יותר דאין ביניהם אלא משמעות דורשין בלבד, ועוד דכבר כתבתי לעיל דלשון הגמרא אין קידוש אלא במקום סעודה משמע דדין הוא בקידוש"

הרב אשר וייס דוחה את החילוק בין גרסת התוספות לגרסת הרא"ש, הואיל ולא מסתבר שנחלקו בכך. הוא מסביר כי גם כוונת הרשב"ם והתוספות שבמקום הקידוש יש לעשות העונג כדי שהקידוש יהא במקום עונג. ועוד מביא הוכחה, שלשון הגמרא "אין קידוש אלא במקום סעודה" מפורש שזהו דין בקידוש. לכן מסיק ה"מנחת אשר" שנראה יותר שלכולי עלמא זהו דין בקידוש.

גדר החיוב על פי הטעם הראשון ברשב"ם

לכאורה נראה על פי הטעם הראשון המובא ברשב"ם כי חובת קידוש במקום סעודה הינו בדרשה מן הנביאים. האם זהו גדר דאורייתא או גדר דרבנן? ברא"ש על אתר סימן ה' מביא הרא"ש את דברי רבינו יונה שסובר כי חיוב קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן וכי הפסוק הוא אסמכתא בלבד. (על פי סברא זו מסביר רבינו יונה כי יש לקדש בבית הכנסת אף על פי שאין שם אורחים, ואין זו ברכה לבטלה. כיוון שבבית הכנסת ישנם בני אדם שאינם יודעים לקדש, ונהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי חובת קידוש מדאורייתא. ומה שנאמר "אין קידוש אלא במקום סעודה" אינו כפשוטו שאין יוצא ידי חובת קידוש כלל).

הרא"ש שם חולק על רבינו יונה, ומסביר את דברי שמואל "אין קידוש אלא במקום סעודה" כפשוטם. דהיינו שהקידוש הנעשה לא במקום סעודה אינו קידוש כלל ולא יוצאים בו ידי חובה. על כן מבין הרא"ש כי גדר קידוש במקום סעודה הינו מדאורייתא. בעל ספר המנחת חינוך במצווה לא' מיישב את שיטת רבינו יונה ומבאר אותה :

"והדברים תמוהים אצלי, שלא ראיתי בשום פוסק דלא יצא ידי קידוש בדברים בלבד, ומכל שכן אם יקדש על היין כולם סוברים דיוצא ידי תורה. ומה שהביא ראיה מדקאמר בקידוש היכי לא נפקיתו, אין זה ראיה, דמדרבנן לא נפקי ועל כן צריך לקדש פעם שנית. כי לדברי הפוסקים דעיקר קידוש בדברים מכל מקום תקנו חז"ל על היין, וכן במקום סעודה".

בעל המנחת חינוך מסביר כי מה שנאמר אין קידוש אלא במקום סעודה היינו שלא יצא ידי קידוש דרבנן, ומדבריהם קיימת חובה לחזור ולקדש במקום סעודה, אך ודאי שמדאורייתא יצא ידי חובה. בתוספות חכמי אנגליה מובהר כי הרשב"ם מביא טעם נוסף מסברא (יובא להלן) ולא מסתפק בפסוק מישעיה, כיוון שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו, אבל הסברא היא הנותנת לדין תוקף דאורייתא.

הטעם השני של הרשב"ם

הרשב"ם שהזכר לעיל מביא לאחר הטעם הראשון שהוא מדרש, טעם נוסף מן הסברא:
"אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב"
הרשב"ם מסביר שיש סברא לקבוע את הקידוש על הסעודה כיוון שקבעו (התורה או חכמים) את הקידוש על היין, ומן הסתם התכוונו על היין של הסעודה.
לפי הטעם השני המובא ברשב"ם פשוט שקידוש במקום סעודה הינו דין בקידוש.

גדר החיוב על פי הטעם השני ברשב"ם

מטעם זה ברשב"ם משמע כי לחובת קידוש במקום סעודה יש את אותו הגדר של חובת היין במקום הקידוש, כיוון שקידוש במקום סעודה תלוי בחיוב הקידוש על היין. (לגדר חובת היין במקום הקידוש עיין למעלה בתחילת פרק זה).

גדר סעודה בדין קידוש במקום סעודה:

השתלשלות ההלכה בגדר סעודה

הגמרא לעיל אינה מסבירה בפירוש מהי הסעודה אותה צריך לערוך אחרי הקידוש.
לכאורה אפשר להסביר על פי פירוש הרשב"ם השני שהובא לעיל (כי טעם לדין קידוש במקום סעודה הינו סברא), כי מן הסתם שקבעו לקדש על היין התכוונו על יין הסעודה. כלומר, הסעודה אותה צריך לערוך אחרי הקידוש, גדרה סעודה ממש דהיינו על לחם.
על פי הטעם הראשון של הרשב"ם כי דין קידוש במקום סעודה הינו מדרש "במקום שאתה מקדש שם תהא עונג" כלומר גדר הסעודה הינו גדר עונג שבת.

עונג שבת הוא דין הנלמד מדברי הנביאים מהפסוק בישעיה בפרק נח פסוק יג "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכוונת" ומסבירה הגמרא בשבת דף קיח עמוד ב מהו עונג:

"אמר רב יהודה אמר רב: כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבו, שנאמר והתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך. עונג זה איני יודע מהו, כשהוא אומר וקראת לשבת ענג, הוי אומר: זה ענג שבת. - במה מענגו? - רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר: בתבשיל של תרדין, ודגים גדולים, וראשי שומין. רב חייא בר אשי אמר רב: אפילו דבר מועט, ולכבוד שבת עשאו - הרי זה עונג. מאי היא? - אמר רב פפא: כסא דהרסנא."

ומרחיב הרמב"ם בספר זמנים בהלכות שבת בפרק ל הלכה ז עד הלכה י מהו גדר דין עונג שבת.

בהלכה ז' פוסק הרמב"ם:

"איזה הוא עונג? זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר, ומשקה מבושם לשבת, הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים, הרי זה משובח. ואם אין ידו משגת, אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת, הרי זה עונג שבת."

בהלכה ט' אומר הרמב"ם:

"חייב אדם ולאכול שלש סעודות בשבת, אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה. וצריך להיזהר בשלש סעודות אלו שלא יפחות מהן כלל.... וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין, ולבצוע על שתי ככרות..."

בהלכה י' פסק הרמב"ם:

"אכילת בשר ושתיית יין בשבת, עונג הוא לה. והוא שהיתה ידו משגת."

לפי הגדרות הגמרא והרמב"ם נראה כי לדין עונג יש שני גדרים: גדר ראשון הינו סעודה כלשהי, היינו לחם. גדר נוסף הינו שבסעודת שבת צריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם, שמטרתם לגרום עונג. כנראה פשט אכילה מענגת היינו אכילה יוצאת דופן באיכותה.

לכאורה כאשר הרשב"ם ושאר הראשונים אומרים כי במקום הקריאה שם צריך להיות העונג, מן הסתם הם מתכוונים לסעודה ממש. אך עדיין אפשרי לומר כי הם מתכוונים לאכילה כלשהיא של דבר יוצא דופן.

הגמרא אצלנו בפסחים בדף קא עמוד א בהמשך מביאה כמה סיפורים של אמוראים הסוברים כשמואל, בין היתר היא מביאה את סיפורו של רבה:

"ואף רבה סבר: אין קידוש אלא במקום סעודה. דאמר אביי: כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן: טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה."

אביי מספר כי כאשר היו מגיעים אל רבה בשבת והיו רוצים לאכול בביתם, היה רבה מקדש והיה אומר להם: תאכלו כאן שמא תלכו למקומכם ולא יהיה לכם נר ושם לא תקדשו ולא תוכלו לאכול, ואם לא תאכלו כאן אחרי הקידוש יוצא שלא קיימתם מצוות קידוש ולא תוכלו לאכול.

התוספות על אתר בד"ה טעימו מידי מסביר מה פשט המילים "טעימו מידי":

"טעימו מידי - נראה דהיינו טעימת לחם, כדאמרין בפרק ג דשבעות (דף כב:) "כדאמרי אינשי ניטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו". ואם מועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה היינו דוקא בסעודה שלישית, אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת." לכאורה אפשר להבין מתוספות כי דין קידוש במקום סעודה מדבר על סעודת שבת, ובסעודות שבת ערבית ושחרית צריך לחם. וממנו משמע כי גדר סעודה גם לדין קידוש במקום סעודה הינו דווקא בלחם.

הבית יוסף בסימן רעג אות ה מסביר את התוספות בצורה שונה: "דאיכא למימר דלא כתבו כן משום דבשתיית כוס לא ליפקו ידי קידוש, אלא משום דלא נפקי ידי סעודה אלא בפת וכדמשמע מסוף לשונם"

כלומר מסביר הבית יוסף כי כוונת התוספות אינה באה ללמדנו כי בשביל קידוש במקום סעודה צריך לאכול לחם, אלא תוספות מדבר בכלל על חובת ג' סעודות בשבת. ואומר כי הסעודה חייבת להיות על הפת. ואכן התוספות באותו דיבור עוסקים בהגדרת חובת שלוש סעודות שבת ולא בגדר דין קידוש במקום סעודה.

האגרות משה באורח חיים ד סימן סג מקשה על דברי הבית יוסף:

" ותמוה לי דברי הבית יוסף שכתב: אין להוכיח שהתוספות והרא"ש חולקים על סברא זו מדכתבו דטעימו מידי שאמר רבה, היינו טעימת לחם דוקא. דאיכא למימר דלא כתבו כן משום דבשתיית כוס לא ליפקו מידי קידוש,

אלא משום דלא נפקי ידי סעודה אלא בפת. וכדמשמע
מסוף לשונם. אבל אפשר דמודו לדברי גאונים הללו,
דלענין קידוש במקום סעודה שפיר מיקרי מקום סעודה
במקום ששותה כוס יין שחייב עליו ברכה. הא בתוספות
מפורש שלא הקפיד רבה על מה שלא יאכלו ולא יקיימו
חיוב הסעודה משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות,
אלא על מה שלא יקיימו חיוב הקידוש בלילה."
האגרות משה דחה דברי הבית יוסף כיוון שמוכח מדברי התוספות
בדיבור הבא שכוונתם היתה שאינו יוצא ידי קידוש.
באוצר הגאונים מובאת תשובת רב האי גאון, כי סעודת שבת
הנזכרת בסעודתנו היא דווקא על ידי עריכת שולחן לפת ומכשירה
ולא לדבר אחר. כן מובא באוצר הגאונים גם בשם רב נטרונאי גאון,
כי כל הסעודה דווקא בפת. כדעה זו סובר גם רבינו יונה במסכת
ברכות.
באוצר הגאונים מובאת דעה נוספת של רב שר שלום גאון, הוא
סובר כי הסעודה אכן דווקא על לחם. אלא שהוא כותב שצריך
שיאכל "שום דבר מועט כדקאמר טעימו מידי". משמע לכאורה
שצריך דווקא לחם אך די באכילה אף של פחות מכזית.
באוצר הגאונים מובאת גם דעתו של רב סעדיה גאון, הסובר שצריך
לאכול לפחות כזית בשביל שיצא ידי חובת קידוש במקום סעודה.
אולם דבריו אינם ברורים אם מדובר דווקא בכזית פת או מספיק
כזית של מאכלים אחרים.
הטור באורח חיים הלכות שבת סימן רעג סעיף ה כותב:
"כתבו הגאונים הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום
סעודה, אין צריך שיגמור שם כל סעודתו. אלא אפילו אכל
דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי
קידוש וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא שאכל לחם או
שתה יין אבל אכל פירות לא"¹

¹ כנגד כל הפוסקים שיובאו לקמן המסבירים כי לשיטת הגאונים יין
בפשטות נחשב כסעודה (והמחלוקת ביניהם היא רק בעניין שיעור היין
הנצרך בכדי שיחשב כסעודה). המנחת אשר מסביר את דברי הגאונים
בצורה אחרת חה לשונו:

"והנה הארכנו לעיל בעיקרי השיטות וביאורן בהלכתא רבתא דא.
אך לא אכחד דלולי דמסתפינא היה נראה בזה לעניות דעתי
ביאור אחר בשיטת הגאונים, שלא כהבנת רוב רבותינו
האחרונים ... אי בדידי תליא היה נראה בכונתם דבאמת אף

ומבאר הגר"א בביאורו המפורסם על השולחן ערוך באורח חיים
סימן רעג סעיף ה את מקור דין זה:
"מדקאמרינן במקום סעודה משמע דוקא דבר שסועד
והוא הדין ליין שסעיד כמו שכתוב בברכות דף לה עמוד ב'
..."
על פי מסקנת הגמרא בברכות דף לה עמוד ב כי: "חמרא אית ביה
תרתי - סעיד ומשמח", מסביר הגר"א את דעת הגאונים כי יין נחשב
כדבר הסועד².

הגאונים מודים דצריך לקדש על עיקר סעודתו אלא דאם התחיל
סעודתו במקום שקידש די בכך להיחשב קידוש במקום סעודה
וגומר סעודתו במקום אחר. דרק משום שגומר סעודתו במקום
אחר הוי קידוש במקום סעודה."

הרב אשר וייס מסביר כי יש לו הבנה אחרת בשיטת הגאונים בשונה משאר
הפוסקים. הוא מסביר כי הגאונים מודים שצריך לקדש דווקא על עיקר
הסעודה ממש (דהיינו לחם), אך הם סוברים כי אם התחיל סעודתו (דהיינו
שתה יין) במקום שקידש, זה מספיק בכדי להיחשב כקידוש במקום סעודה,
אם אחר כך יגמור סעודתו במקום אחר. ורק משום שגומר סעודתו במקום
אחר, נחשבת שתיית היין כקידוש במקום סעודה. ואם לא יאכל אחר כך לא
תועיל שתיית היין. לאחר כן מוכיח המנחת אשר את שיטתו ממקורות
שונים ואין זה המקום להאריך.

ממשיך הרב וייס לבאר את הנפקא מינות היוצאות מהסבר זה:

"ולפי זה באמת אין לקדש לא על יין ולא על מיני תרגימא ובודאי
לא על פירות אא"כ תחילת הסעודה הם. ולדברינו נראה דאם
מקדש בבית הכנסת על יין ומזונות ובבואו הביתה שוב חזר
ומקדש על סעודתו נמצא חומרו קולו ומוסיף גורע, דאם חזר
ומקדש הרי הוכיח בכך שאין כאן המשך הסעודה אלא סעודה
חדשה וא"כ קידוש קמא לא היה במקום סעודה, ויצא לתקן
ונמצא מקלקל."

² מנהג הגר"א מבואר במעשה רב סימן קכ"ב חה לשונו:

לכאורה לפי פשט הטור המביא את דעת הגאונים, וכן לפי פשט דברי הגר"א מספיק יין בשיעור המצריך ברכה אחרונה בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה. לעומת הבנה פשוטה זו יש שמבינים אחרת את דברי הגאונים שהובאו בטור.

הב"ח באורח חיים סימן רעג ס"ק ג מפרש את דברי הגאונים כך: "הגאונים לא אמרו אלא דמלבד מה ששתה מכוס של קידוש כמלוא לוגמיו צריך עוד לשתות רביעית, דהוה ליה קידוש במקום סעודה. ... אבל למה שכתבתי שנראה עיקר דמלבד ששתה כמלוא לוגמיו לא הויה סעודה עד שישתה עוד רביעית שחייב עליו ברכה אחרונה, דהכי משמע מלשון הגאונים שכתבו: אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה אחרונה, דאתרווייהו קאי, הא

"אף בקידוש היום אינו מקדש אלא במקום סעודה גמורה ולא מיני תרגימא או יין".

הרי משמע שדעת הגר"א כשיטת הראשונים שחולקים על הגאונים ועל דעת השולחן ערוך, ויש לתמוה לכאורה דבביאור הגר"א לעיל כתב לפרש דעת הגאונים ולא הסתייג משיטתם.

מסביר ה"מנחת אשר" את דעת הגר"א:

"אך באמת נראה מדברי המעשה רב כי הגר"א חולק על הגאונים שהרי לא נכתב שם שנהג לקדש בסעודתו אלא שלא קידש אלא במקום סעודה גמורה, הרי שלא נהג כשיטת הגאונים. ואין לתמוה כלל במה שלא דחה שיטת הגאונים בביאור הגר"א בשולחן ערוך, דכך היא דרכה של תורה, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. ואפשר עוד דאף שאינו חולק על דעת השולחן ערוך, החמיר לעצמו כשיטת התוס' וסייעתם."

הרב אשר וויס מסביר כי אכן הגר"א חולק על הגאונים, אך הוא לא מזכיר זאת בביאורו על השולחן ערוך אלא רק ב"מעשה רב" כיוון שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, הוא מביא הסבר נוסף כי הוא לא חולק על דברי הגאונים אלא הוא החמיר על עצמו כשיטת ראשונים אחרים.

דקאמרי שחייב עליו ברכה בין אכל בין שתה, וכיון
דהאכילה הוא חוץ משתיית כמלוא לוגמיו"
כלומר לפי הסבר הב"ח, הכוונה בדברי הגאונים היא שישתה כוס
יין בנוסף לכוס של הקידוש.
וכן כתב גם הט"ז באורח חיים סימן רעג ס"ק ד:
"אלא דקשה, אם כן כל קידוש לא יצטרך להיות במקום
סעודה, דהא צריך לשתות מלא לוגמיו כדלעיל. ועל כן
נראה דהכי קאמרינן, אחר שטעם כוס של קידוש כשיעור,
צריך שישתה פעם שנית כשיעור שחייב עליו ברכה
אחרונה דומיא דאכל דבר מועט דנקט."
אולם בעל "אבן העזר" מסכים עם ההבנה הראשונה שהצגנו,
וחולק על הבנת הב"ח והט"ז. הוא סובר שיוצא ידי חובת הכל בכוס
אחת, וכשיטת הרמב"ם שמתחייבים בברכה אחרונה רק על שתיית
שיעור רביעית. ואילו מצוות קידוש יוצא ידי חובה בשיעור מלא
לוגמיו. כך שגם המציאות הנזכרת היא דווקא במי שמקדש שלא
במקום סעודה, באופן שלא שתה מן הכוס אלא מלא לוגמיו.
הדרישה באורח חיים סימן רסט ס"ק ג מביא:
"אבל לי אין נראה לפרש דבריהם, כי אם ששתה כוס יין
שחייב עליו ברכה חוץ מן הכוס של קידוש אז יצא ידי
קידוש במקום סעודה והולך וגומר סעודתו במקום אחר...
והא דמשמע מדברי הגאונים דאם שתה רביעית מכוס יין
שחייב עליו ברכה חוץ מן רביעית ששתה בפעם ראשונה
דיוצא ידי קידוש, היינו משום דהגאונים סבירא להו
כרשב"ם דיין הוא מדברים הצריכין ברכה במקומן, לאפוקי
לדעת הר"י החולק עליו כי דין היין כדין הפירות שכתבו
הגאונים שם, דאינו יוצא כלל."
בעל הדרישה מסביר, כי היין נחשב לסעודה דווקא לפי שיטת
הרשב"ם והרמב"ם, שכל שבעת המינים טעונים ברכה אחרונה
במקומם. כלומר שאכילתם נחשבת לסעודת קבע. אבל לפי שיטת
ר"י המובא בתוספות. כי שבעת מינים ובכללם יין אינם טעונים
ברכה אחרונה במקומם. מסתבר שגם לענין סעודה הסמוכה
לקידוש אינו יכול להסתפק בשתיית יין, אלא יש לקבוע סעודה על
פת. ונראה לפי שיטתו, שמזונות נחשבים לסעודה לענין דין קידוש
במקום סעודה, שכן לגבי ברכת מזונות כותבים התוספות שאכן הם
טעונים ברכה אחרונה במקומם.
בעל שלטי גיבורים מביא בדף כ עמוד א מדפי הרי"ף את דעת
הרי"א"ז שהיא דעה מקילה במיוחד:
"וכן אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד, ועוד היה
רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום

שאוכל אכילה ראשונה ואין צריך לקדש במקום הסעודה השנייה. לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי - סעודת קבע היא נחשבת בשבת, ויצא בקידוש הראשון"

על פי דעתו יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה אף בפירות. לדעת הראי"ז בגלל חשיבותה של השבת, כל סעודה הנאכלת בה מקבלת גדר של סעודת קבע. לכן, גם אם אכל מיני מגדים שבכל השבוע אכילתם אינה נחשבת אכילת קבע - בשבת הדבר נחשב לאכילת קבע. הפרי מגדים העיר כי אפשר דתמרים עדיפי משאר פירות משום דסעדי חייני כמבואר במגן אברהם בסימן רח ס"ק כ"ה, ואם כן הוא הדין דחשיבי כסעודה בדין קידוש במקום סעודה.

סיכום ההלכה:

רבו הפוסקים בדורות האחרונים לדון להלכה מה נחשב לסעודה בדין קידוש במקום סעודה, ונכתבו על כך תשובות רבות ופלפולים רבים ומחודדים. מקוצר הזמן והיריעה אנו לא נוכל להביא אותם במאמרינו זה, אנו נביא את פוסקי ההלכה המקובלים בדורנו לעניין גדר סעודה בדין זה.

סיכום דברי בעל המשנה ברורה³:

לחם	מזונות	יין (2) (רביעיות)	יין (רביעית)	פירות	חמר מדינה ושאר משקים
לכתחילה	לכתחילה	בשעת הדחק	בשעת הדחק	לא מועיל (חוץ משחרית בשעת הדחק)	לא מועיל

³ משנה ברורה, אורח חיים, סימן רעג ס"ק כה עד ס"ק כז

סיכום דברי בעל ערוך השולחן⁴:

לחם	מזונות	יין (2) (רביעיות)	יין (רביעית)	פירות	חמר מדינה ושאר משקים
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה (טוב) להחמיר אך לא (הפסיד)	לא מועיל	לא מועיל

סיכום דברי הבן איש חי⁵:

לחם	מזונות	יין (2) (רביעיות)	יין (רביעית)	פירות	חמר מדינה ושאר משקים
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	בעת הצורך	לא מועיל	לא מועיל

סיכום דברי בעל הילקוט יוסף⁶:

לחם	מזונות	יין (2) (רביעיות)	יין (רביעית)	פירות	חמר מדינה ושאר משקים
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	בעת הצורך בלילה. בשחרית לכתחילה.	לא מועיל (יש) אומרים בשעת הדחק (בשחרית)	לא מועיל (יש) אומרים בשעת הדחק (בשחרית)

גדר מקום בדין קידוש במקום סעודה:

השתלשלות ההלכה בגדר מקום:

מה נחשב לאותו המקום?

בתלמוד בבלי מסכת פסחים דף קא עמוד א מובא:

⁴ ערוך השולחן, אורח חיים, סימן רעג סעיף ח עד סעיף ט

⁵ בן איש חי, שנה שניה, פרשת בראשית. אות ה

⁶ ילקוט יוסף, שבת א', סימן רע"ג הלכה ח עד הלכה יא

"דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה: הני מילי - מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא - לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש".

הגמרא מביאה הווה אמינא, כי מה שנאמר שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, היינו דווקא אם עבר מבית לבית שאז אין מועיל הקידוש הראשון וצריך לחזור ולקדש. אבל אם עבר ממקום למקום שונה באותו הבית, אין צריך לחזור ולעשות קידוש. שזה עדיין נחשב שקידש במקום הסעודה. אך רב ענן בר תחליפא אומר כי ראה את שמואל יורד מקומה שנייה לקומה ראשונה ומקדש שוב פעם. כלומר, לכאורה למסקנה גם ממקום למקום באותו הבית צריך לחזור ולקדש, ואין זה נחשב כאילו קידש במקום סעודה. הציון לנפש חיה על אתר מקשה על הגמרא: "ודאי מיירי שעדיין לא קידש באיגרא. דאם לא כן היה שמואל נמלך לגרום ברכה מחדש ולקדש, ולהיות למפרע הקידוש הראשון ברכה לבטלה. ואם כן מיירי שלא קידוש עדיין".

הרב יחזקאל לנדא מקשה על שמואל מדוע לא אכל כזית פת למעלה כדי שברכת הקידוש לא תהא לבטלה. והוא מסביר כי אין הכוונה בדברי הגמרא ששמואל קידש ונמלך וקידש שוב, אלא שתכנן לקדש ונמלך ולכן בסוף קידש למטה. אמנם מדברי הרשב"ם על אתר (ד"ה הני מילי) משמע קצת שמדובר שקידש. כיוון שהגמרא אומרת כי תחילה סברו שמהעלייה לבית נחשב כמקום אחד עד שרב ענן הוכיח ממעשיו של שמואל להפך. לגבי מחשבתם תחילה, ביאר הרשב"ם שסברו ש"מבית לעלייה אין צריך לחזור ולקדש". לכאורה על פי תירוץ הצ"ח היה לרשב"ם לנקוט באופן פשוט יותר את הדין הלכתחילאי. שסברו ש"מבית לעלייה אפשר לקדש לכתחילה גם בבית אף שיאכל בעלייה". אלא נראה שנקט כן משום שזהו המעשה של שמואל שיובא מיד בגמרא, ואם כן הבין ששמואל כבר קידש בעלייה.

כותבים התוספות על אתר בדיבור המתחיל "אבל ממקום למקום": "אבל ממקום למקום בחד ביתא - פירוש מחדר לבית או מבית לעליה, כמו מאיגרא לארעא. אבל מפינה לפינה יש קידוש, כי היכי דלא חשוב שינוי מקום בסמוך. ולקמן גבי שינוי מקום דקאמר לא שנו אלא מבית לבית, ומיהו שני מקומות בחד בית קרי ליה מבית לבית".

כלומר ע"פ התוספות ההולך מפינה לפינה באותה הקומה אינו נחשב כמשנה את מקומו.

לעומת גרסאות התוספות, רש"י, וגרסת הגמרא שמולנו. הרי"ף והר"ח גורסים בהווה אמינא של הגמרא שנידחת על ידי רב ענן בר תחליפא: "הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה לא". כלומר לגרסתם מסקנת הגמרא היא, שאף ההולך מפינה לפינה באותה הקומה נחשב כמשנה מקומו.

לפי שיטה זו מבאר הר"ן בחידושי הר"ן במסכת פסחים דף קא עמוד א את הראיה משמואל:

"ואפילו מארעא לאיגרא הוה מקדש, ואף על גב דליכא למיפשט מיהא מפנה לפנה, אפילו הכי כיון דמבית לבית לאו דוקא, אלמא אין הקביעות תלוי בבית אלא במקום הסעודה. ומעתה אפי' מפנה לפינה."

כלומר מהראיה ששמואל ירד מאיגרא לארעא והדר מקדש, משמע ששינוי מקום אינו דווקא שינוי מבית לבית. מימלא המסקנה היא, שאף הליכה מפינה לפינה נחשבת לשינוי מקום.

הרמב"ם פוסק במפורש בספר זמנים בהלכות שבת פרק כט הלכה ח:

"אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה"

לכאורה נראה בפשטות, כי דעת הרמב"ם כדעת התוספות, ששינוי מפינה לפינה אינו נחשב לשינוי מקום. כך כותבים גם מפרשים שונים בביאור שיטת הרמב"ם.

המגיד משנה בהלכות שבת פרק כט הלכה ח תמה על הסבר זה בשיטת הרמב"ם, כיוון שבהסבר זה שיטת הרמב"ם נראית שונה משיטת הרי"ף:

"... חהו כפשוטו מתמיה על דברי רבינו ז"ל שכתב אבל אם קידש בזוית וכו' אבל ראיתי בספרי הגאונים ז"ל שכתבו ... מתוך כך נראה שהם מפרשים בית, בית דירה ויש בה חדרים ועליות. מבית דירה לבית דירה אחר היו סבורים שיצטרך קידוש אחר, אבל מפנה לפנה כגון מחדר לחדר בבית דירה אחת לא. ובא רב ענן והעיד שאפילו בבית דירה אחת מן הגג לחצר היה מקדש. ויעיד על זה הפירוש שאם היה פירוש מפנה לפנה בחדר בעליה אחת היאך היה מוציאה מידי כונתם רב ענן כשהיה רואה שמואל מקדש מארעא לאגרא ..."

מסביר המגיד משנה, כי לשון בית האמור בגמרא כוונתו לבית דירה שיש בו חדרים ועליות. לפי גרסת הרי"ף ההולך מבית דירה לבית

דירה באותו בית נחשב למשנה את מקומו וגם ההולך מפינה לפינה היינו מחדר לחדר בבית דירה אחת נחשב לשינוי מקום, אבל ההולך מזוית לזוית באותו החדר אינו נחשב כמשנה את מקומו.

הרשב"א בתשובתיו בחלק ד מקשה על המגיד משנה:

"אפשר לומר שזוית שאמר הרב ז"ל, אינה פנה שהזכרה בגמרא, אלא בזוית הבית עצמו קאמר, חזק דחוק מאוד ..."

הרשב"א אומר כי פירוש זה של המגיד משנה נראה דחוק שהרי בפשטות זוית ופינה הינם מושגים זהים. בהמשך הוא מסביר כי לדעתו, המקור לשיטת הרמב"ם הוא מן הסוגיה של שינוי מקום בדיני ברכה ראשונה. הוא מבאר שאף רב הסובר שקידוש נהוג שלא במקום סעודה, מודה שיש חשיבות לקביעות המקום בדין ברכה ראשונה. כלומר דין ברכה ראשונה חמור מדין הקידוש.

מדברים אלו יש לדייק שלדעת הרשב"א ודאי גם לגבי קידוש אין ההליכה מפינה לפינה נחשבת שינוי מקום, שהרי דין קידוש קל מדין ברכה ראשונה. בעניין זה אין הלכה כשמואל שנחת מאיגרא לארעא והדר מקדש, אלא ההלכה שמקום הסעודה הוא כלשהו באותו בית, אף שהולך מפינה לפינה ומאיגרא לארעא. ולכן נמצאו דברי הרמב"ם חלוקים על שיטת הרי"ף.

השולחן ערוך פוסק באורח חיים הלכות שבת סימן רעג סעיף א:

"אין קידוש אלא במקום סעודה, ובבית אחד מפנה לפנה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפנה זו ונמלך לאכול בפנה אחרת, אפילו הוא טרקלין גדול, אין צריך לחזור ולקדש..."

לגופם של דברים פוסק מרן המחבר, שההולך מפינה לפינה בבית אחד איננו נחשב למשנה את מקומו (דהיינו כשיטת התוספות).

על כך כותב המגן אברהם מגן אברהם סימן רעג ס"ק א:

"שאם קידש - אבל לכתחלה לא יעשה כן דהא יש אוסרים"

המגן אברהם כותב, כי לכתחילה לא ילך מפינה לפינה בבית אחד. דין זה מתוך התחשבות בדעת הרי"ף והר"ח, שלשיטתם אף זה נחשב שינוי מקום.

לעומתו כותב רבי עקיבא איגר בהגהותיו שאין מקום לחומרא זו מתוך לשון השולחן ערוך, ויש היתר אף לכתחילה לילך מפינה לפינה באותו החדר.

השולחן ערוך בסימן זה מביא עוד הרחבה לגדר מקום:

"ויש אומרים שכל שרואה מקומו, אפילו מבית לחצר, אין לחזור ולקדש"

דעה זו כי כל הרואה מקומו אפילו מבית לחצר אינו צריך לחזור ולקדש, מבוססת על הגמרא בברכות דף נ עמוד א: "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הרי אלו מצטרפין לזמון". וכן על ההלכה שנפסקה בסימן קצה שאם היו שתי חבורות אוכלות בשני מקומות הם מצטרפים לברכת הזימון אם מקצת אלו ראו מקצת אלו.

הראשון שמביא דין זה הינו הרי"ץ גיאות בשם רב שר שלום גאון, בספרו הלכות רי"ץ גיאת בהלכות קידוש:

"ואמר מר רב שר שלום: ולקדש בבית ולצאת לחצר ולסעוד שם אם רואה מקומו הראשון מותר, כדאמרינן שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין. שכיון שרואין זה את זה נעשו במקום אחד ובמסבה אחת. אף כאן כיון שהיושב בחצר רואה את מקומו, נעשה כמקום אחד ואינו דומה כמפנה לפנה. ואם אינו רואה את מקומו נעשה כמפנה לפנה ואסור"

דעה זו מובאת גם בטור (בשם רב שר שלום גאון), וכך מפרש הרשב"א בתשובתיו את שיטת הרי"ף.

כוונה לצורך מקום אחר:

התוספות במסכת פסחים דף ק עמוד ב אומר:

"ואין לומר במקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר מודה שמואל דיש קידוש, והא דפליגי בסתמא מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לארעא, נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא, דחשיב קידוש במקום סעודה."

התוספות כותב כי לפי שמואל הסובר שקידוש צריך להיות במקום סעודה, אין הוא יכול לעשות את הקידוש בבית אחד על דעת שיאכל את הסעודה בבית אחר. התוספות מוכיחים כדבריהם מן השאלה על שמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, שמשמע שאינו יכול לקדש אם דעתו לאכול את הסעודה אח"כ בביתו.

בתלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת ברכות פרק ו הלכה ו מובא:

"רבי יהושע בן לוי אמר: "צריך לקדש בתוך ביתו", רבי יעקב בר אחא בשם שמואל: "קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש", רבי אחא רבי חנינא בשם רבי יהושע: "מי שסוכתו עריבה עליו מקדש לילי י"ט האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו". אמר רבי אבון ולא

פליגין, מה דאמר רב כשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר, ומה דמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר." כלומר משמע מן בירושלמי שמקדש אדם בביתו בלילה אחרון של חג ועולה ואוכל בסוכתו אם מתחילה דעתו לכך. לתוספות קשה מן הירושלמי ולכן הוא מסביר כי:

"מוכח בירושלמי דקאמר רבי יעקב בשם שמואל: "קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש", ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב: "מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו", א"ר בון ולא פליגי, מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש, ומאי דאמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש. והא דקאמר ולא פליגי, היינו ממקום למקום בחד בית. ולא דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר. ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו"

כלומר התוספות עצמו מבדיל בין מי שמקדש בדעתו לאכול בבית אחר, למי שמקדש בדעתו לאכול במקום אחר באותו בית שאז יוצא ידי חובת קידוש. בדרך זו מסבירים התוספות את הירושלמי, כי מדובר בו על המקדש בבית בלילה אחרון של חג וסועד את סעודתו בסוכה הנמצאת באותו בית. הסבר זה בדברי הירושלמי מובא גם ברא"ש, לפי בעל קורבן נתנאל זו גם דעתו של רבנו ניסים גאון. מאידך מביא המאירי על אתר בשם גדולי הראשונים בספרד שיכול לקדש אם דעתו לעשות סעודה בבית אחר:

"ומגאוני הראשונים שבספרד מפרשים שכל שדעתו בקידוש בית הכנסת לצאת ממנו בביתו, יוצא אף בבית רחוק שלא היה שומע ממנו קידוש בית הכנסת אילו היה שם. ומביאים ראיה ממה שאמרו בתלמוד המערב פרק כיצד מברכין ... ולא אמרו לדעת זה שאין קידוש אלא במקום סעודה, אלא כשהיה דעתו לאכול במקום הקידוש ונמלך לאכול בבית אחר, או שקראוהו בבית חתנים לאכול שם. ועל זה אמרו שאין קידוש מועיל אפילו מבית לגג או מפנה לפנה."

המאירי מביא ראיה לשיטתו מן הירושלמי הנ"ל בו למדנו שמקדש אדם בביתו בלילה אחרון של חג ואוכל בסוכתו ומתחילה דעתו לכך.

דעה זו מובאת גם ברא"ש בשם רבנו ניסים גאון. לפי שיטה זו מסביר הרא"ש את השאלה של הגמרא על דברי שמואל: "למה לי לקידושי בבית כנישתא?" שלכתחילה ראוי שלא לעשות כן אף שבדעתם

לעשות סעודת שבת בביתם, משום שעלול לצאת מכך תקלה ויסברו שמותר לקדש בבית הכנסת.

המאירי לעיל דוחה את הסבר התוספות והרא"ש בירושלמי:

"ומכל מקום יש מפרשים זו שבתלמוד המערב בסוכה שבתוך הבית, שאילו היה שם היה יכול לשמעו, ולמד שאף על פי שאינו במקום סעודתו יוצא בו, הואיל שהוא מקום שאפשר לו לשמעו, הא בבית רחוק לא. ואין נראה כן, שעל כל פנים קדש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר אף רחוק במשמע. וקאמר דדוקא בשלא היה דעתו לאכול בבית אחר, הא אם היה דעתו לא היה צריך לחזור ולקדש." למסקנה, נראה שלשיטתם ודאי יש מחלוקת בעניין זה בין ההבלי לירושלמי והלכה כבבלי, כלומר בכל אופן הקידוש צריך להעשות ממש במקום סעודה.

שיטה נוספת מובאת במאירי שם:

"יש מפרשים שאוכלים הם בבית הסמוך לבית הכנסת, ובעודם על שלחנם היו שומעים הקידוש. ואין נראה כן שהרי אמרו "סבור מינה מבית לבית אבל מפנה לפנה לא, אמר להו רב ענן וכו' ואפילו מארעא לאיגרא הוה מקדש לן". והרי בזו שומעים היו, ואף על פי כן היה מצריכם לחזור ולקדש."

כלומר לפי השיטה הזו במאירי, אותם אורחים יוצאים ידי חובה בקידוש הנעשה בבית הכנסת אף שהם סועדים בבית הסמוך לבית הכנסת, משום שניתן לשמוע שם את הקידוש. המאירי מקשה על שיטה זו מן המובא בשם רב ענן בסוגיא "נחית מאיגרא לארעא והדר מקדש", למרות שמסתבר שניתן לשמוע את הקידוש הנעשה בקומה העליונה.

וממשיך המאירי לבאר שיטה זו:

"אלא אין הטעם אלא מפני שבשעה ששומעים את הקידוש דעתם לצאת ממנו במקום שהם ואף כשתאמר שבבית הכנסת הם מ"מ דעתם לצאת עליו למקום אחר והואיל והי' דעתם עליו למקום שאילו היו בו עכשיו היו שומעים את הקידוש יצאו אבל כל שאוכל בריחוק מקום אף על פי שדעתו עליו לצאת ממנו בביתו הואיל ואילו הי' עכשיו בביתו לא הי' שומעו אינו יוצא"

לפי כך מסיק המאירי, שלפי שיטה זו צריך לומר שהאורחים יוצאים ידי חובת קידוש, משום שבשעה ששומעים את הקידוש דעתם לאכול במקום שאילו היו בו עכשיו היו שומעים את הקידוש. אבל כל שאוכל בריחוק מקום, אף על פי שדעתו עליו בתחילה אינו יוצא ידי חובה, כיוון שאינו יכול לשמוע שם את הקידוש.

יסודה של שיטה זו כנראה בתוספות פסחים דף קא עמוד א ד"ה דאכלו:

"ויש לומר דלאו דוקא בבי כנישתא, אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת קרי בי כנישתא. ומשם היו שומעים הקידוש. ולפי מה שפירשתי דממקום למקום בחד בית כשדעתו לאכול במקום אחר יש קידוש כו' אתי שפיר."

תוספות סוברים כי האורחים יוצאים ידי חובה משום שיכולים לשמוע מן החדרים הסמוכים לבית הכנסת את הקידוש הנעשה שם, אולם מדברי התוספות משמע שצריכים להיות בשעת הקידוש ממש במקום הסעודה, ורק בהמשך הדברים הם כותבים את שיטתם המובאת לעיל שיכולים לצאת ידי חובת קידוש שלא במקום סעודה אם דעתם מתחילה הייתה לאכול במקום אחר באותו בית. ובזה אין חשיבות לשאלה אם ניתן לשמוע את הקידוש במקום הסעודה. השולחן ערוך פוסק להלכה באורח חיים הלכות שבת סימן רעג סעיף א:

"וי"א שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא".

סיכום ההלכה בגדר מקום:

רבו הפוסקים בדורות האחרונים לדון להלכה מה נחשב לאותו המקום בדין קידוש במקום סעודה, והאם כוונה מועילה בכדי לשנות את מקומו, נכתבו על כך תשובות רבות ופלפולים רבים ומחודדים. מקוצר הזמן והיריעה אנו לא נוכל להביא אותם במאמרינו זה, אנו נביא את פוסקי ההלכה המקובלים בדורנו לעניין גדר מקום בדין זה.

סיכום דברי בעל המשנה ברורה⁷:

מפינה	מחדר	מבית	מפינה	מחדר	מבית
לפינה	לחדר	לבית	לפינה	לחדר	לבית
(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)
לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר
כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה

סיכום דברי בעל ערוך השולחן⁸:

מפינה	מחדר	מבית	מפינה	מחדר	מבית
לפינה	לחדר	לבית	לפינה	לחדר	לבית
(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)
לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר
כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה

סיכום דברי בעל הילקוט יוסף⁹:

מפינה	מחדר	מבית	מפינה	מחדר	מבית
לפינה	לחדר	לבית	לפינה	לחדר	לבית
(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)	(רואה)
לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר	לא יצא בדיעבד, טוב להחמיר
כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון
לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה	לכתחילה

⁷ משנה ברורה, אורח חיים, סימן רעג, ס"ק ב עד ס"ק ח.

⁸ ערוך השולחן, אורח חיים, סימן רעג, סעיף ב עד סעיף ג.

⁹ ילקוט יוסף, שבת א, סימן רעג, דין קידוש במקום סעודה. סעיף ד עד סעיף

סיכום דברי בעל הבן איש חי¹⁰:

מפינה לפינה	מחדר לחדר	מבית לבית	מפינה לפינה	מחדר לחדר	מבית לבית
לא יצא	לא יצא	לא יצא	לא יצא	לא יצא	לא יצא
כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון
בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד
בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת
הדחק	הדחק	הדחק	הדחק	הדחק	הדחק
יצא	יצא	יצא	יצא	יצא	יצא
כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון	כיוון
בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד	בדיעבד
בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת
הדחק	הדחק	הדחק	הדחק	הדחק	הדחק

¹⁰ בן איש חי, שנה שניה, פרשת בראשית, אות א' עד אות ג'.

שאלת שאלות בליל הסדר

- א. הפסוקים בתורה
- ב. שני עניינים ב'מה נשתנה'
- ג. פתיחת ההגדה דווקא בשאלה
- ד. ארבע קושיות
- ה. להלכה

הפסוקים בתורה:

בתורה ישנם ארבעה מקומות בהם מוזכרות שאלות אותן שואל הבן את אביו בנוגע לסיפור יציאת מצרים, בהגדה משתמשים במקורות אלו כדי לייצג את ארבעת הבנים.

1. "כי ישאלך בנך מאמר מה העדות והחוקים והמשפטים" (דברים ו'כ')
2. "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" (שמות י"ב/כ"ו)
3. "והיה כי ישאלך בנך מאמר מה זאת" (שמות י"ג/יד)
4. "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי מארץ מצרים" (שמות י"ג/ח')

לכאורה, משלושת הפסוקים הראשונים ניתן להבין שאין עניין בשאלת שאלות בליל הסדר, ורק אם הבן שואל יש חיוב לענות לו, אנו רואים גם כי לכל בן מתאימה תשובה אחרת על פי רמתו, ונראה עניין זה בהמשך. לעומת זאת, ישנו הפסוק הרביעי שממנו ניתן בפשטות לראות שחובה על האב לספר לבנו את סיפור יציאת מצרים, אך עדיין לא מצאנו הוכחה לכך שצריך לגרום לבן לשאול. וכן פוסק הרמב"ם, "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך" (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ב)

שני עניינים ב'מה נשתנה':

אומרת המשנה:

"מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה.....ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו" (מסכת פסחים דף קט"ז עמוד א)

מהמשנה נראה כי אמנם יש רצון שהבן ישאל (ולכן משנים ועושים דברים מחרים כמו מזיגת כוס שניה לפני האכילה¹). אולם, אם למרות השינוי הבן אינו שואל - אין זה מעכב ואביו מלמדו קושיות שונות על השינויים שמתבצעים בליל הסדר, ומתוך כך עובר ללמדו את סיפור יציאת מצרים.

כלומר, מהמשנה אנו לומדים שחייבת להישאל שאלה לפני שמתחילים בסיפור יציאת מצרים, אך אין חובה שהיא תישאל דווקא ע"י הבן.

אומרת הברייתא בגמרא:

"תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו.

ואם לאו - הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים

שיודעין בהלכות הפסח - שואלין זה לזה. מה נשתנה הלילה

הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת,

הלילה הזה שתי פעמים." (מסכת פסחים דף קט"ז עמוד א)

מהברייתא מתחזקת לנו ההבנה לגבי חיוב פתיחת ליל הסדר בשאלה, כיוון שאנחנו רואים שאפילו אם יושבים יחד שני תלמידי חכמים בליל הסדר ואין ילד שישאל, הם מחויבים לשאול זה את זה למרות שברורה להם סיבת השינויים בליל הסדר.

אבל, עדיין נשאלת השאלה; האם המשנה מכתיבה לנו איזה שאלות לשאול (מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'), או שנוסח השאלות אינו משנה והעיקר שהפתיחה תהיה בשאלה?

הגמרא דנה בסיבה לעקירת (פינוי) השולחן,

"למה עוקרין את השולחן? אמרי דבי רבי ינאי: כדי שיכירו תינוקות

וישאלו. אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה.

אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר

ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה" (מסכת פסחים דף קט"ו עמ'

ב')

הגמרא אומרת שעוקרים (מפנים) את שולחן הסדר מלפני עורך הסדר כדי לעורר את הילדים לשאול², ומביאה סיפור על אביי בילדותו שרואה שעוקרים את שולחן הסדר ושואל: מדוע עושים זאת, והרי עוד לא אכלנו? מיד אומר לו רבה "פטרתנו מלומר לומר מה נשתנה" כלומר, בגלל שאביי שאל שאלה טבעית לגבי השינויים בליל הסדר, הוא פטר את המשתתפים בסדר מאמירת ארבע קושיות.

¹ הילד רגיל שעושים קידוש (כוס ראשונה) ורק אחרי שמתחילים לאכול אפשר להמשיך לשתות יין וכאן אנו מחזים כוס ראשונה ועוד לפני תחילת הארוחה מחזים את השנייה.

² למה מפנים את השולחן והרי עוד לא אכלנו?

נראה לומר, שארבעת הקושיות המובאות במשנה³ הן רק תכנית גיבוי למקרה שבו לעורך הסדר אין אף אחד שישאל אותו שאלה. ניתן להוכיח זאת מהברייתא³ בגמרא שמזכירה את ארבעת הקושיות רק לגבי שני חכמים שיודעים את הסיבות לכל הדברים המשוונים שאנו עושים בליל הסדר, במקרה זה הם נאלצים לשאול את ארבעת הקושיות, אך שאר האנשים מלכתחילה אמורים לשאול על הדברים האחרים.

וכך אומר הרשב"ם:

"דתניא לקמן חכם בנו שואלו ואם לאו שואל הוא לעצמו מה נשתנה וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו" (רשב"ם מסכת פסחים דף קטו עמוד ב)
מהרשב"ם ניתן לראות שאין חובה לשאול דווקא את ארבע הקושיות, יש עניין לגרום לילד להבין שליל הסדר אינו לילה ככל הלילות. ואז, כשישאל הילד לגבי ההבדלים בין ליל הסדר לשאר לילות השנה - נתחיל לספר בסיפור יציאת מצרים וכך נראה לו מדוע הלילה זה מיוחד ולמה הוא נמצא כמה דרגות מעל שאר לילות השנה.

וכן כותב הרי"ד, *"מה נשתנה, זה נתקן בעבור מי שאין לו מי שישאל לאומרו... אבל במקום שאין מי שישאל חייבין לשאול זה את זה, ואפילו שני תלמידי חכמים הבקיאם בהלכות הפסח ועל זה נתקנה מה נשתנה" (פרוש הרי"ד על ההגדה ד"ה 'מה נשתנה')*

לעומתם, התוס' מבין שחובה לומר דווקא את הנוסח המוכר לנו של ארבע הקושיות (מה נשתנה הלילה הזה וכו'). לפי גרסת התוספות, שאלתו של אביו הייתה רק תחילת שאלותיו ואחרי שאלה זו שאל גם את הנוסח שאנו מכירים היום. רק לאחר ששאל את ארבע הקושיות אמר לו רבה *"פטרן מלומר מה נשתנה"; "כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה והיה דאביו לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו" (תוספות מסכת פסחים דף קטו עמוד ב)*

- לפי פשט הגמרא, יש קושייה חזקה על בעל התוס'. כיוון אם אביו אמר את ארבע הקושיות המזכרות במשנה, מדוע רבה אמר לו שהוא פטר אותם מלומר את ארבעת הקושיות?! הרי הוא אמר אותן וברור שייצא ידי חובתו!

³ לעיל - דף קט"ז עמוד א'

הרמב"ם פוסק גם הוא כמו הרשב"ם והרי"ד, ואומר שאין עניין דווקא בארבעת הקושיות המחכרות במשנה אלא שכל שאלה שישאל הבן תוציא את יושבי הסדר ידי חובת שאילת השאלות ובעקבותיה אביו יתחיל ללמדו את ספור יציאת מצרים.

"וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה" (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ג)

לעומת זאת, בנוסח ההגדה של הרמב"ם כן מופיעות ארבעת הקושיות שמחכרות במשנה;

"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים, שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות והלילה הזה מרור, שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין והלילה הזה כולנו מסובין." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה)

אם כן, ראינו שיש חיוב לפתוח את אמירת ההגדה וסיפור יציאת מצרים בשאלה, וישנה מחלוקת האם יש חיוב לומר דווקא הנוסח המדויק שמחכר במשנה בפסחים קטז. או שכל שאלה ששואלים לגבי השינויים בליל הסדר מוציאה ידי חובת אמירת מה נשתנה.

ברור לנו ששאילת השאלות היא חובה כיוון שהזכרנו לעיל שרבה אומר לאביו את המילה "פטרנן". נשאלת השאלה: אם שאילת השאלות היא חובה, איך יכול להיות שהילד יוציא אותנו? הרי הילד פטור ממצוות ולכן לא יכול להיות שהוא זה שמקיים מצווה זו!

אלא, יש לומר שלשאלת הבן ישנם שני עניינים:

1. **מעורבות הבן בליל הסדר** – הדרך הפשוטה והרצויה ביותר לגרום לבן להיות מעורב בליל הסדר היא לגרום לו לשאול על ההבדלים בין הלילה הזה לשאר הלילות מעצמו, אולם, אם לא מתעוררת שאלה אצל הבן - אביו שואל אותו שאלה מכווניה; *"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?"* והבן עונה לו: *"שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה"*. בעקבות השאלות המכווניות של האב הבן מבין את שהלילה הזה אינו ככל הלילות ורק אז, האב יכול להתחיל בסיפור יציאת מצרים. כך כותב הרב קוק זצ"ל בפירושו על ההגדה: *"נראה לי לפרש, כי השאלות מיוסדות על בן שאינו יודע לשאול, כי על החכם והשאר אין צריך לסדר שאלות כי הם בעצמם ישאלו, ורק על*

שאינו יודע לשאול, שאתה תפתח לו, נסדרו אלו השאלות. לכן
יתחיל שיפתח לו פתח לשאול מעט מעט. (עולת ראייה על
ההגדה, ד"ה 'מה נשתנה הלילה הזה..')

2. **פתיחת ההגדה בשאלה** – החובה היא על עורך הסדר, וכך
ניתן ליישב את הסתירה ברמב"ם שאומר במקום אחד שצריך
שהבן ישאל ולא משנה מה הוא שואל, ובסדר ההגדה כותב את
ארבעת הקושיות. הוא לא מציין שהבן הוא זה שאומר אותן -
עורך הסדר הוא זה שאומר אותן! כלומר, לא משנה מה - יש
חובה להדגיש גם את השוני בארבעת הדברים המוזכרים
בארבעת הקושיות.
וכן ראינו בברייתא⁴ שאם אין מי שישאל - שואל עורך הסדר
את עצמו, וכך כתבו הראשונים.

יוצא, שאין עניין שדווקא הבן ישאל, צריך שהבן יהיה מעורב ואם ישנה
דרך אחרת לערב את הבן אפשר להשתמש בה. למשל, ניתן לשאול את
הבן "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" – מה אתה רואה ששונה
הלילה מכל הלילות?

נוכיח אמירה זו מהגמרא. הגמרא מביאה סיפור על ר' נחמן ודרו עבדו:
"אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה
לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר
ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה.
פתח ואמר עבדים היינו." (מסכת פסחים דף קט"ז עמוד א)
בסיפור זה רב נחמן שואל את דרו עבדו שאלה: עבד שאדונו מוציאו
לחירות ומביא לו כסף וזהב, מה העבד צריך להגיד לאדונו? דרו משיב לו
שעליו להודות לאדון ולשבחו. ורב נחמן אומר שבזכות תשובתו של דרו
הם פטורים מאמירת מה נשתנה.

סיפור זה שונה מאוד מהסיפור שראינו על אביו ורבה שכן שם השואל
הוא הילד ועל עורך הסדר לענות ולספר את סיפור יציאת מצרים ואילו
בסיפור כאן השואל הוא עורך הסדר והעבד שלצורך ההשוואה הוא כמו
הילד⁵ עונה על השאלה!
מכאן ההוכחה שאין חובה שדווקא הילד ישאל אלא שיש שני חיוכים:
1. מעורבות הילד – במקרה שלנו שדווקא הוא יהיה זה שיענה על
השאלה.
2. פתיחת סיפור יציאת מצרים בשאלה.

⁴ לעיל – דף קט"ז עמוד א'
⁵ בש"ס עבדים ילדים ונשים, בד"כ שווים

עכשיו גם ניתן להסביר את מה שהקשנו על בעל התוס'; באמת, בכל מקרה צריך להגיד את ארבעת הקושיות גם בלי קשר לשאלת הבן, וכן ניתן לומר שתוס' והרמב"ם מסכימים ואומרים שאומנם הילד יכול לשאול מה שהוא רוצה אבל עדיין צריך לומר את ארבע קושיות המחכרות במשנה.

לעומתם, הרשב"ם והרי"ד סוברים שארבע קושיות אלו מיועדות רק למי שאין לו שאלות אחרות, אבל אם יש שאלות אחרות אין צורך לשאול את ארבעת הקושיות המובאות במשנה.

יש להוסיף, שייתכן שהרמב"ם ותוס' יחלקו לגבי מי צריך לומר את ארבע הקושיות המחכרות במשנה, לדעת תוס' מספיק שהבן יאמר אותן, ואילו הרמב"ם יגיד שדווקא עורך הסדר. ונראה שמחלוקת זו תלויה בשאלה ששאלנו - איך ילד יכול להוציא ידי חובה?

לפי הרמב"ם - הילד לא יכול להוציא את שאר יושבי הסדר ידי חובה ולכן צריך עורך הסדר לומר את ארבע הקושיות. לעומת זאת, לדעת תוס' הילד יכול להוציא אותנו ידי חובה מפני שכל המצווה היא סביבו - *"והגדת לבנך"*.

פתיחת ההגדה דווקא בשאלה:

אחרי מה שראינו עד כה, נותר לנו לשאול - מדוע יש עניין לפתוח את אמירת ההגדה דווקא בשאלה?

ניתן לענות בפשיטות, שכאשר אדם שואל שאלה, התשובה שיקבל תיקלט טוב יותר, כיוון שהוא חיפש את התשובה ועבד כדי להגיע אליה. ובעקבות זאת הוא גם יזכור ויבין אותה בצורה מחודדת ועמוקה יותר.

כך אומר המהר"ל בהגדה שלו:

"הטעם למה מתחיל מה נשתנה הלילה וכו', ולא מתחיל ביצירת מצרים לומר עברים היינו לפרעה במצריים בלא שאילת מה נשתנה, כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל והמצות הן כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלמה. ולכך יש לו להתחיל מין המורגש מה נשתנה וכן עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו וכו'." (הגדה של פסח למהר"ל, גבורות ה' ד"ה 'כבר')

כלומר, המהר"ל מסביר שכדי שלאדם תהיה ידיעה אמיתית (הבנה והפנמה) של משהו, הוא צריך ללמוד אותו בעזרת שני תחומים מרכזיים של הנפש; הרגש והשכל. אדם צריך להרגיש בחושיו שיש משהו שונה, לשאול עליו שאלות בטבעיות ואז לעבור לשלב השכלי. והיות והמצוות אמורות להביא אותנו לידיעה השלמה, הן בנויות בצורה כזו שנרגיש אותן ונחשוב עליהן. לכן קודם מרגישים ושואלים ורק אחר כך עונים בעזרת השכל - רק בצורה הזו ניתן להגיע לשלמות ההבנה והידיעה.

ונראה שכך גם אומר הגרי"ד:

"והיסוד לדין זה נראה דלדעת הרמב"ם הדין לשאול בליל הסדר, אינו רק מדיני והגדת לבנך והמצווה להודיע לבנים, אלא זהו גם מחובת הסיפור של יציאת מצרים, דהמטבע של סיפור להרמב"ם הוא בדרך של שאלה ותשובה, חה שאומר הקורא מה נשתנה כל זה הוא מעיקר חובת ההגדה" (הרי קדם סימן פ"ו)

כלומר, כאשר אדם מספר סיפור ורוצה שהוא ייקלט ושהמסר שלו יעבור לעומק - הוא צריך לספר את הסיפור בצורה של שאלה ותשובה.

יש לומר, שזו גם הסיבה שבגללה כל כך חשוב לנו לערב גם את הבן במה שקורה, מפני שברגע שהערב נהיה גם שלו והוא נכנס לעניינים, ייעשה הבן סקרן יותר לשמוע את התשובה. ולפיכך, כשיקבל אותה סביר מאוד שיזכור ויפנים אותה כראוי. בנוסף, באופן זה בטוח שלא "נאבד אותו" במהלך הלילה הארוך כיוון שברגע שהוא שואל שאלה, יש לו אינטרס להישאר ער ולשמוע את התשובה.

אפשר לומר שעניין השאלה הוא מאוד מהותי בהקשר של כל יציאת מצרים. הרי לא מצאנו חיוב דומה של העברת מסר דווקא על ידי שאלה. נענה על ידי שאלה - איך מודים על יציאת מצרים אם הקב"ה הוא זה שהכניס אותנו לשם מלכתחילה? ועוד - ה' מבטיח זאת לאברהם בברית בין הבתרים וההקשר שם אינו של עונש וקפיידא? אלא שחייבים לומר שהגלות עצמה היא תנאי לגאולה. בלי השעבוד במצרים והחנק הנוראי שסבלנו שם - לא היינו יוצאים להיגאל, ההיעדר הוא ההכנה האמיתית להוויה. אולי לפי זה - השאלה היא ההכנה האמתית לקבלת התשובה. היכולת לקבל מסר ולהפנים אותו תהיה רק אחרי שחוות את החלל הריק של השאלה - אחרי שהבנו מה זה חיים בלי תורה - אנו צועדים למתן תורה.

ארבע קושיות:

נשאלת השאלה; למה בחרה המשנה דווקא בארבע קושיות אלו והרי ישנם גם דברים שונים אחרים בליל הסדר? מה עוד שהמשנה אומרת ששואל הבן אחרי מזיגת הכוס השנייה ומסבירים הפרשנים⁶ ששואל

⁶ "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו: מה נשתנה עכשיו שמחגין כוס שני קודם אכילה?" (רש"י מסכת פסחים דף קט"ז עמוד א) וכן כותב הרשב"ם (שם)

דווקא על זה, אם כך, למה מביאה המשנה ארבע קושיות על דברים שונים לגמרי?

עונה על כך המהר"ל בפירושו להגדה של פסח, ואומר שארבע קושיות אלו הן על מצוות דאורייתא, והיות וארבע כוסות הן מצוות דרבנן, לא תקנו שישאל עליהן. עולה השאלה; והרי הכרפס הוא מצוות דרבנן ובכל זאת שואלים גם עליו - למה מטבילים פעמיים? עונה המהר"ל - שכיוון שהטיבול הראשון הוא גזרת חכמים, על מנת שידעו שהטיבול השני הוא מדאורייתא ולא יחשבו שטבילת המרור היא סתם, נחשבת גם הטבילה הראשונה כמצווה מדאורייתא. (הגדה של פסח למהר"ל, גבורות ה' ד"ה 'ומחגי')
(הגדה של פסח למהר"ל, גבורות ה' ד"ה 'ומחגי')

הרב קוק זצ"ל בעולת הראי"ה בפרושו על ההגדה אומר שהיות ושאלות אלו נועדו לבן שאינו יודע לשאול צריך לשאול אותן דברים שבאמת ייראו לו מוזר, ושהיות היין לא תראה לו מוזר מפני שהוא רגיל ששותים יין לפני האוכל. "ולפי דברינו אלה נחא מדוע ולמה אינו שואלו גם כן על ארבע כוסות. כי דרכם היה לשתות יין גם קודם הסעודה ולאחר הסעודה ובתוך הסעודה" (עולת ראי"ה על ההגדה ד"ה 'מה נשנה' פסקה אחרונה)

הרב מלמד כותב: "על ידי השאלה הלב והמוח נפתחים לקבלת התשובה, וכיוון שהמסר שאנו צריכים להעביר בליל הסדר חשוב ויסודי, נצטוונו לעשות זאת בצורה הטובה ביותר - על ידי שאלה ותשובה"

אחרי שהבנו את דעת הגדולים ממנו נסיף ונאמר, שלעניות דעתנו אפשר לומר שארבע הקושיות שמובאות במשנה הן עיקרו של ליל הסדר.

1. "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה?"

2. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור?

3. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי?

4. שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים?"

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קט"ז עמוד א)

קל לראות כי שלושת השאלות הראשונות מדברות על עיקרו של ליל הסדר, כמו שאנחנו אומרים בהגדה: "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור." (תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קטז עמוד א/ב)

לגבי השאלה הרביעית - היא בעצם ליל הסדר, לקיחת המרור וטבילתו במתוק. לקחת את המרור שהיה לנו במצרים ולא להתכחש או לשכוח אותו, אלא להטביל אותו במתוק ולהבין שמעז יצא מתוק.

להלכה:

אחרי שראינו שישנם שני עניינים בשאלת השאלות בפתיחת ההגדה, ושיש שני סוגי שאלות.⁷

נותר לבדוק מספר דברים,

- מה שואל הבן?
- אם הבן שואל שאלה האם צריך לחזור עורך הסדר ולומר את נוסח המשנה (מה נשתנה) או לא? – כלומר האם צריך שנאמר את ארבע הקושיות בכל מקרה?
- אם הבן שואל את ארבע הקושיות (כמנהגנו היום) האם צריך עורך הסדר לחזור?
- אם אין מי שישאל האם אמירת ארבע הקושיות במשנה מספיקות?

אומר הרמב"ם: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך היה." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ג).

מהרמב"ם נראה כי הבן שואל את ארבע הקושיות שמזכרות במשנה שכן הוא "וישאלו ויאמרו מה נשתנה" חזר הלשון שבה המשנה מגדירה את השאלות: "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו:

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" (תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קטז עמוד א)

וכן יוצא, שזה מספיק כיוון שעל פי לשונו האב מיד עונה לבן ומספר את סיפור האגדה מבלי לחזור על ארבע הקושיות, ולכן ברור שארבע קושיות אלו מספיקות.

אולם, בפרק ח' אומר הרמב"ם משהו אחר,

"ומחזין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי, שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות והלילה הזה מרורים, שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין והלילה הזה כולנו מסובין" (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ב)

⁷ 1. שאלה טבעית של הבן. 2. ארבע הקושיות במשנה

מרמב"ם זה יוצא בבירור שהבן אינו שואל דווקא את ארבעת הקושיות של המשנה, ויותר מזה, הרמב"ם אומר במפורש שעורך הסדר הוא שאומר את ארבע הקושיות של המשנה, "ואומר הקורא". כלומר, לדעת הרמב"ם שואל הבן כל שאלה שהיא, על כל דבר שנראה לו משונה בליל הסדר, עורך הסדר אומר את ארבע הקושיות שכבר הזכרנו את חשיבותן ומהותן ורק אז יכול להתחיל בסיפור ההגדה.

בשולחן ערוך כתוב:

"מחזיגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. ואם אין חכמה בבן, אביו מלמדו. אם אין לו בן, אשתו שואלתו; ואם לאו, הוא שואל את עצמו. ואפילו תלמידי חכמים שואלים זה לזה: מה נשתנה וכו' (וכשהבן או האשה שואלת, אין צריך לומר: מה נשתנה, אלא מתחיל עבדים) (מהרי"ל)" (שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תעג סעיף ז)

לפי השולחן ערוך הבן לא שואל את ארבע הקושיות המוזכרות במשנה אלא שואל שאלה שלו, שבאה לו בצורה טבעית, ארבעת הקושיות במשנה נועדו רק לתלמידי חכמים שיודעים כבר את התשובות לשאלה למה עושים שינויים בליל הסדר, וכדי שבכל זאת יפתחו את אמירת ההגדה בשאלה מכתיבה להם המשנה מה לשאול על פי דברים עיקריים בלילה הסדר.

ועל פי המהרי"ל על אתר רואים שבניגוד לרמב"ם אין צריך עורך הסדר לחזור ולומר את ארבע הקושיות אלא שאלת הבן מספיקה.

הרב מלמד בספרו 'פניני הלכה' כותב על עניין זה: "מצווה לספר ביציאת מצרים בדרך של שאלה ותשובה"

שימור מצה

- א. שיטת רבא בגמרא
- ב. גדר מצוות השמירה
- ג. עיון בשיטת הרמב"ם
- ד. מאימתי צריך לשמור
- ה. דין עכ"ום
- ו. שמירה על ידי מכונה
- ז. דיון ומסקנות

שיטת רבא בגמרא:

ישנה מחלוקת בגמרא בעניין לתיתה של שעורים וחיטים האם מותר ללתות או לא, חז"ל מפני שהלתיתה גורמת להחמצה מהירה יותר ולכן יש בעיה בלתיתה. אך בסוף הסוגיה רבא מביא דעה קיצונית, ואומר:

"מצווה ללתות, שנאמר 'ושמרתם את המצות' אי לא דבעי לתיתה שימור למאי?!" (גמרא פסחים מ ע"א)

כלומר הוא דורש מהציווי "ושמרתם.." שיש צורך בשמירה מעשית כדי שזו תהיה מצה שמורה, ולכן כדי שיהיה צורך בשמירה יש ללתות את החיטים ואז יהיה חשש שיחמיצו ולכן זה יגרום לצורך בשמירה. בהמשך הגמרא הוא מוכיח זאת על דרך השלילה ואומר שלא הגיוני שהכוונה של הפסוק הוא שצריך לשמור משעת לישא מפני שרב הונא אומר שבצקות של נוכרים מותרים לאכילה בפסח אם לא החמיצו, אבל הן לא נחשבות מצה לשם מצוות האכילה בפסח (אין עליהם שם מצה) וזאת מכיוון שלא שימר אותם משעת לישא.

יש לציין על פי רש"י (רש"י, פסחים מ ע"א ד"ה "שיאכל כזית מצה באחרונה"). שהגמרא אומרת שמשום שכתוב "ושמרתם את המצות" משמע שמצה היא רק מצה שנשמרה ולכן כל מה שלא שמרו עליו אין לו שם מצה (אבל כמובן מותר לאוכלו כי הוא לא חמץ) ולכן לא יכול לצאת בו במצה של מצווה.

וכן משמע גם כן מהרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ט' ששם הוא אומר:

"מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותה כזית ואינו טועם אחריו כלום." (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה י"ג). ולכן משמע שמה שאכל עד עכשיו לא נחשב מצה ולכן לא יוצא בו וגם לא יברך עליו על אכילת מצה מפני שזה לא מצה.

ושואלת הגמרא בהמשך, אולי גדר שימור מצה הוא משעת אפייה? ועונה הגמרא שמכיוון שרוב הונא אסר מצה זאת למצת מצווה גם שימור זה לא מספיק.

ומכאן שיש צורך בשמירה כבר לפני הלישה. מקשה הגמרא בסוגייתנו (פסחים מ.): יכול להיות שרוב הונא אסר את מצת הנכרים בגלל שלא שמרו עליה משעת לישה ולכן היא אסורה, וזה לא מפני שצריך שימור מעיקרא, ואפילו שימור משעת לישה מספיק.

ולמרות שלרבא אין תשובה לקושיית הגמרא הוא לא חזר בו מדעתו (יש מבארים זאת משום שברור שמשעת לישת צריך שימור שהרי צריך שהמצה לא תהיה חמץ וזה לא יכול להיות בלי שימור, ולכן בציווי "ושמרתם" היא מחייבת לשמור גם מלפני הלישה- רמב"ן חידושי הר"ן), והגמרא לומדת שרבא לא חזר בו מכך שהוא אמר לקושרי העומרים:

"כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן." (פסחים מ ע"א)

ומכאן הגמרא מבינה שהוא לא שב מדעתו למרות הדחייה. יש לשאול מניין שיש מצווה לליתות מאמירה זו של רבא לקושרי העומרים הרי הוא רק אומר להם לעשות זאת לשם מצווה, אבל מניין שצריך לליתות, אולי יש רק מצווה לשמור עליהם ממים אבל אין צורך לליתות?

התוספות שואל שאלה זו ועונה:

"יש לומר דעיקר שימור הוא כדי שלא תחמיץ, וסבר רבא אי לאו שיש שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה, לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון." (תוספות פסחים מ ע"א ד"ה "כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה").

כלומר התוספות עונה שהשמירה בשעת היפוך החיטים נצרך בדרך אגב לשמירה העיקרית של הדגן שהיא הליתתה, וכיון שיש מצווה לשמור כשהוא עדיין דגן (בליתתה) יש מצווה על כל זמן זה. ורבא לומד מהציווי של "ושמרתם" שיש מצווה לליתות (כי אם השמירה הייתה רק ביבש לא היה צורך בציווי לשמור כי אין צורך בשמירה כאשר אין מים בחיטים) ובגלל שיש צורך בשמירה כשהדגן עדיין בצורתו המקורית הוא מרחיב את השמירה לכל זמן שהדגן בצורתו זו, ולכן הוא אומר למהפכי החיטים לשמור עליהם כבר משעה זו עד שעת הליתתה. ותשובה זו מתאימה יותר לגרסת הרי"ף שיובא בהמשך שאומר שרבא אמר למהפכים לעשות זאת לשם מצה (ולא לשם מצוה), כלומר שיזהרו כבר משעה זו שלא יגעו במים, ולכן היות ויש שימור כבר משעת הגורן, יליתות וכך יהיה שימור גם בשלב זה,

ולכן כנראה התוספות משנה את לשון הגמרא ואומר כגרסת הריף ובמקום לשום מצוה הוא אומר לשום מצה.
המהר"ם חלאווה נותן תשובה אחרת ואומר:
"אלא דסבירא ליה, דכיוון קרא סתמא כתיב "ושמרתם את המצות", כל מה דמפיש בשמירה טפי עדיף, וכל דבעיא שמור מעליא הוי מצווה מן המובחר, והכי קאמר אי לאו לתיתא שימור מעליא למאי".
(מהר"ם חלאווה על הגמרא בפסחים מ ע"א.)
כלומר, היות יש מצווה לשמור אז גם מצווה מן המובחר להביא לידי שימור רב ככל האפשר ע"י הבאתם במים מפני שהתורה כתבה ציווי כללי "ושמרתם..." ולכן אתה צריך לגרום לשמירה מעשית במשך כל השלבים שנוגעים למצה. וכמה שיותר להביא לידי צורך בשמירה. והוא סובר שבכל שלב מההתחלה עד הסוף צריך שתהיה לך שמירה מעשית ולכן בשעת הגורן אתה צריך שמירה בכוונה (לשם מצוה) וכשיש לך אפשרות לעוד שמירה מעשית כגון לתיתה אתה צריך ללתות כדי שתהיה לך סיבה לשמור. ובעצם מהציווי לשמור כבר משעת הגורן משמע שיש לך גם ציווי לשמור משלב זה והלאה, והדרך לעשות זאת זה ע"י לתיתה.
לסיכום: המהר"ם חלאווה אומר: שמהציווי "ושמרתם" אנו למדים שיש מצווה להוסיף שמירה כמה שיותר.
לפי תוספות: מהציווי "ושמרתם" לומדים על הלתיתה ומכיוון שיש מצווה ללתות בשעה שהוא עדיין דגן בשביל שתהיה שמירה, יש מצווה לשמור כל זמן שהוא עדיין דגן.
נפק"מ: אם יש אפשרות להביא לידי שמירה בנוסף על הלתיתה, למהר"ם חלאווה צריך להוסיף, ולפי התוספות נראה שלא צריך להביא לידי שמירה נוספת.
התוס' ראש (תוס' רא"ש על פסחים מ ע"א) נותן תשובה בכיוון אחר ואומר שברור שהשימור הטוב ביותר הוא לא ללתות ולכן הסברא במצווה ללתות היא כדי שהמצה תהיה פת נקייה, והטענה של רבא היא שמתוך שצריך שימור בעוד החיטים בגרעינים ברור שרצון התורה הוא שגם ילתתו כדי שתהיה פת נקייה.
גדר מצוות השמירה:
בפשט הגמרא לשיטת רבא שהובאה לעיל יש שני חידושים:
1. בפשט התורה השמירה היא רק שמירה מעשית ורבא מוסיף גם שמירה בכוונה (מכך שהוא אומר לקושרי העומרים לעשות זאת לשם מצווה).
2. הציווי של התורה לעניין מצה הוא רק בלילה הראשון (כי המצווה של אכילת מצה היא רק בלילה הראשון) ולכן לפי רבא כל שאר הימים אין צורך במצה שמורה.
אך גרסת הרי"ף כאן היא שונה:

"ומבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דאמר קרא "ושמרתם את המצות". ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי, כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה, כלומר היזהרו בהם שלא יבוא עילהם מים... (רי"ף פסחים יב ע"א) ולכן לשיטתו ישנם שני חידושים אחרים:

1. אין בעשיית המצה מצווה לכוון לשם מצה (בגלל שאינו אומר לקושרים לעשות זאת לשם מצוות מצה אלא לשם מצה) אלא יש רק לשמור על המצה מפני החמצה.
2. הציווי בתורה הוא על כל שבעת הימים ולכן כל שבעת הימים יש צורך במצה שמורה (מפני שהוא לא מדבר רק על מצת מצווה).

ניתן לראות שלכל אחת מהגרסאות ישנה חומרא וקולא.

לגמרא:

חומרא: ביום הראשון צריך גם מצה עם שמירה אקטיבית וגם כוונה. קולא: בשאר הימים אפילו שמירה לא צריך, ומספיקה מצה שאתה יודע שהיא לא חמץ.

לרי"ף:

קולא: אין דין של כוונה במצות.

חומרא: בשאר הימים גם כן צריך שמירה ולא מספיק שתדע שהמצה היא בלי חמץ.

המגיד משנה סובר (בניגוד לערוך השולחן שיובא לקמן) שגם הרי"ף אומר שהשימור נצרך רק במצת מצווה, והוא מוכיח זאת מכך שהריף אומר:

"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". (רי"ף דף כ"ז ע"א)

ומכאן רואים שגם לדעת הריף יש חילוק בין מצת מצווה לשאר המצות ולכן רואים שגם לדעתו השימור מעכב רק במצת מצווה. כך גם סובר הנודע ביהודה (הלכות תנינא אורח חיים סימן ע"ט), והוא מביא ראיה נוספת מכך שהרי"ף (בפסחים בדף יב ע"ב) פוסק את דעת רבא שאסור למכור לנוכרי חיטים שטבעו בנהר אלא רק מעט, זה בגלל החשש שמא יחזור וימכור אותם לישראל, ואם הריף סובר באמת שאסור חיטים שלא נשמרו משעת קצירה הרי אין בעיה למכור, שהרי אין חשש שישראל יבוא לקנות חיטים שאינו שמורות מן הגוי, ולמה יש איסור למכור אם כך לגוי הרי לא יבואו לקנות ממנו, ומכך שהריף אוסר זאת משמע שמותר לקנות מן הגוי חיטים שאינם שמורות ולכן יש חשש שיחזור וימכור לישראל, ומכאן שרק מצת מצווה צריכה להיות שמורה.

רש"י סובר כשיטת הגמרא ואומר "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ, התכוון לשם מצה" (רש"י פסחים לח ע"ב ד"ה "ושמרתם את המצות, עביד ליה שמירה לשם מצה"), כלומר יש גם שימור שלא תחמיץ וגם כוונה לשם מצה.

וכן נובע מדבריו בגיטין (גיטין י ע"א ד"ה "ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח"), ששם הוא כותב שמצת כותי מותרת בפסח ויוצא בה ידי חובתו בפסח אפילו ידי מצת מצווה, מפני ש "כותים בקיאים הן שצריכה להשתמר לשמה, ועושין לה שימור".¹

גם רב אחאי גאון סובר שיש במצה דין בכוונה מפני שהוא אומר שאם לשו את הבצק חרש, שוטה וקטן (שאינם חייבים במצוות), למרות שאפה אותה ישראל שחייב במצוות לא יוצא בה ידי חובה, מפני שאינם יכולים לעשות אותה לשמה וכך הוא כותב:

"והיכא דאמטינהו לחיטי גוי או חרש שוטה וקטן דלאו בני שימור נינהו, אינ' לשה לעיסה גוי חרש שוטה וקטן אף על גב דאפינהו ישראל בר דיעה ועביד לה שימור בשעת אפייה, לא נפיק ידי חובתיה". (בשאלות לרב אחאי גאון פרשת צו סימן ע"ו).

הרמב"ם סובר כשיטת הרי"ף מפני שהוא לא מזכיר בדבריו שיש מצווה בכוונה והוא אומר:

"משום שנאמר 'ושמרתם את המצות', כלומר היזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם להזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו חימוץ". (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה' הלכה ט').

ומכאן שלפי הרמב"ם השמירה היא רק שמירה מעשית ולא שמירה בכוונה.

הר"ן על הרי"ף חולק על הרי"ף ונותן את הדעה הכי מקלה ואומר:

"ומיהו הני מילי במצת מצווה. אבל שאר הלחם שאוכל אדם בפסח לא בעי שימור לשם מצה כלל, אלא שיהא יודע בברור שלא בא לידו חימוץ, דתניא בגמרא הקמחים והבצקות של נוכרים אדם ממלא כירסו מהם". (ר"ן על הרי"ף פסחים יב ע"ב)

הר"ן בעצם לוקח את הקולא של הרי"ף ואומר שאין צורך בכוונה, וגם לוקח את הקולא של הגמרא ואומר שהציווי הוא רק על הלילה

¹ יש להדגיש שהגמרא (גיטין י ע"א) מדברת על כותים ולכן דינם שונה מהנוכרים כמו שהזכרנו בגמרא בפסחים שמצתם אסורה, ובעניין כותים יש שתי דעות בגמרא, לפי רשב"ג מצתם מותרת מפני שמקובל ש"כל מצווה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל" ולכן אין חשש שהמצה החמיצה, אך ר"א אוסר מפני שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות.

הראשון וכל שאר ימי הפסח מספיקה מצה שאתה יודע שאין בה חמץ.
 ערוך השולחן פוסק להלכה כשיטת הרי"ף ואומר:
 "ובדרך הזה הלכו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ולפי זה אין שום ענין לאכילת שמורה כל ימי הפסח דשימור אינו אלא ללילה הראשון כמו שאמר אחד מגדולי האחרונים [פר"ח בסי' תצ"ו הביאו בש"ת סק"ח ח"ל: אותן הנוהגין לאכול מצה כל הפסח משעת קצירה לא מקרי סייג אלא מילתא יתירתא הוא דעביד, ואם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה כל ימי הפסח חוץ מלילה הראשונה א"צ התרה עכ"ל. ויש שכתבו שצריך התרה". (ערוך השולחן אורח חיים סימן תנג סעיף י"ט- כ').
 כאן הוא נותן את דעת רוב הפוסקים שהובאו לעיל ואומר שבאמת לפי פסיקותיהם יש לשמור את המצות רק ללילה הראשון, אך לכל שאר הלילות מספיק שידע שאין בהם חמץ ומי שרוצה להחמיר יאכל שמורה כל הפסח. אך הוא אינו סובר כך ואומר:
 "ולעניות דעתי אינו כן, דהן אמת דזהו שיטת רש"י ותוס' והרא"ש ועוד קדמונים, אבל שיטת הרי"ף והרמב"ם אינו כן ולדידהו החיוב לאכול מצה שמורה בכל ימי הפסח, שהם אינם מפרשים שימור לשם מצוה אלא שמירה מחמץ ואינם גורסים בגמ' דאמר להו רבא הפיכו לשם מצוה אלא לשם מצה דכן הוא הגירסא ברי"ף... הרי לא הזכיר לילה הראשונה וגרס לשום מצה ולא לשום מצוה וביאר מפורש כלומר וכו' שלא תטעה שיש כאן איזה לשמה, אלא השמירה היא ממין מחימוץ זה שייך לכל ימי הפסח." (ערוך השולחן אורח חיים סימן תנג סעיף י"ט- כ')
 הוא פוסק בסופו של דבר כשיטת הריף שיש צורך לשמור כל ימי הפסח, וכן הוא מביא את החילוק שהבאנו לעיל שלפי רוב הפוסקים (כדעת הגמרא) יש צורך בכוונה בגלל שצריך שעשות את המצה לשם מצווה לפי רבא, אך הרמב"ם והריף לא גורסים כך ואומרים שצריך לשמור לשם מצה ואין כל צורך בכוונה.

עיון בשיטת הרמב"ם:

דין לשמה במצה

הרמב"ם כמו שהובא בפרק הקודם כותב:
 "משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' כלומר היזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם להזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו חימוץ". (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ה' הלכה ט').
 המגיד משנה כותב על הרמב"ם שהוא לא הזכיר כלל חילוק בין הלילה הראשון לשאר הלילות ורק בדרך אגב בסוף פרק ח' הוא

כותב שאם אין לו מצה משומרת אלא כזית יאכל אותה באחרונה וכו', (ומכאן המגיד משנה מדייק שאכן גם לפי הרמב"ם יש הבדל בין הלילה הראשון לשאר הלילות ורק בלילה הראשון יהיה צורך במצה שמורה "שמשמרין המצה מעת קצירה למצה של מצוה ושאר הימים אוכלים מפת שמשמרין אותו מחימוץ משעת הלישה") (מגיד משנה על הרמב"ם פרק ה' הלכה ט').

אבל יש להקשות שהרי הרמב"ם לא מזכיר כאן כלל מצוות עשייה לשמה ורק בדרך אגב ניתן להבין זאת משני דינים שלו שבהם הוא כותב "חלות תודה ורקיקי נזיר שעשו אותן שעצמן אין יוצאין בהן שנאמר ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לעניין מצה בלבד הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לעניין הזבח" וכן בפרק ו' הלכה ה' "עיסת הכלבים וכו' אין הרועים אוכלין ממנה, אינו יוצא בה שאין זן משומרת לשם מצה", אבל בדין עשיית המצה הוא לא מזכיר שימור של עשייה לשמה כלל.

הגאון רבי משה סלובייצ'יק אומר שאכן לרמב"ם אין דין של עשייה לשמה מפני שהדין של ושמרתם את המצות זה רק שימור מחימוץ, והבעיה בחלות תודה ורקיקי נזיר ועיסת כלבים היא שהייתה לו מחשבה אחרת ולא לשם מצה, ואפילו אם חשב לעשות את העיסה גם למצה וגם לדבר אחר זה מפקיע את שם המצה ממנה מפני שמצה צריכה להשתמר לשם מצה בלבד ולא לשם דבר אחר, אבל בעקרון אין דין שימור לשם מצה ממש.

אבל הגאון ר' רבי יוסף בער סלובייצ'יק אומר שלפי הרמב"ם בפשט אין הכוונה כאן בפסול מחשבה כמו הגר"מ או שאין עשייה לשמה, אלא מפני שיש לעיסה שם של עיסת כלבים או זבח או רקיקי נזיר זה מפקיע שם מצה ממנה. וכן הרלב"ג בפירושו על התורה אומר: "שורש חמישי הוא שיהיו מצוות בלתי מצטרפות לדבר אחר כמו חלות תודה ורקיקי נזיר, שנא' בערב תאכלו מצות שתהיינה מצות בלי שם לווי, ונאמר ושמרתם את המצות שתהיינה שמורות לשם מצה ואלו אינן שמורות לשם מצה אלא לשם זבח שהם באות עימו..." (רלב"ג בפירושו על התורה שמות יב תועלת יג) כלומר הוא אומר שכאשר יש לך דבר שאיתו אתה עושה מצווה מסוימת, אי אפשר לעשות עם אותו דבר מצווה אחרת, ולכן כאן בגלל שהמצה באה לשם זבח היא אינה יכולה לבוא גם לצורך מצת מצווה.

ולפי פירושים אלו יוצא בעצם שאין לרמב"ם צורך בכוונה כלל במצות וגם במצת מצווה, והצורך הוא רק שלא יהיה שם אחר על המצה זהו השימור לשם מצה הנצרך בכל הפסח, אבל אין צורך בכוונה לשם מצה כמו רוב הפוסקים.

מאימתי צריך לשמור

בגמרא שלנו ראינו שיש כמה דעות בנוגע לזמן השמירה, לפי רבא "אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן" (פסחים מ ע"א), כלומר כבר משעת הקצירה יש לשמור, וכן אח"כ מוסיפה הגמרא ש"מר ברי דרבינא מנקטא ליה אימיה בארבי" כלומר הוא לקח "חיטין מתחילת הקציר לצורך הפסח ועבדא להו שימור מעיקרא".

אך גם ראינו שהטעם של רבא הוא לא בהכרח אלא יכול להיות שהשימור הוא משעת הלישה או האפייה (עיין בתחילת העבודה), ולכן אין בגמרא כאן הכרעה, אלא רק יש את דעת רבא ומר ברי דרבינא שאומרים מתחילת הקצירה, אך אין הכרעה לעוד דעות.

הירושלמי שואל על עניין ברירה וטחינה ביום טוב ואומר: "מניין שאין בוררין ולא טוחנין ולא מרקידין? ר' אחא בשם [שמות יב טז] כל מלאכה לא יעשה בהם עד ושמרתם את המצות. ר' יוסי בעי כלום למדו לתבשיל? אלא מיכן ר' יוסה לא אמר כן אלא ר' יוסי בשם רבי שמעון בן ל קיש [שמות יב טז] אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם עד ושמרתם את המצות." (ירושלמי מסכת ביצה פרק א' הלכה י')

כלומר ר' יוסי בשם רשב"ל דורש שהתורה התירה לצורך אוכל נפש את כל המלאכות שהן מאחרי "ושמרתם את המצות", כלומר אחרי הלישה, ולכן טחינה וברירה אסורים, ומכאן ניתן לראות בברור שהדין לשמור מתחיל משעת הלישה ואילך".

הריף אומר שיש לשמור משעת הלישה ואומר: "ומבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דאמר קרא "ושמרתם את המצות". ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה, כלומר היזהרו בהם שלא יבוא עליהם מים..." (רי"ף פסחים יב ע"א)

כלומר הוא דורש מהפסוק שיש לשמור את הקמח של המצות משעת הקצירה ומביא את דעת רבא שסובר גם כך.

והר"ן על הרי"ף נותן כמה פירושים ובאחד מהם הוא אומר: "ובגמרא אמרין דשימור דלישה לא הוי שימור, כלומר מקמי לישא הוא דבעי שימור אבל כל ששמר את החטים קודם לישא יצא". (הר"ן על הריף יב ע"א ד"ה "ומבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה")

כלומר הוא אומר שבגמרא אומרים ששימור משעת לישא אינו שימור, ומשמע שאם שמר רק משעת לישא ואילך לא יצא ידי חובתו.

וכן הסמ"ק (סימן ר"ט) מחייב לשמור לשם מצה "לכל הפחות משעת טחינה ואילך", ומכאן משמע שאם שמר רק משעת לישה זה לא נחשב שימור.

הר"ן נותן פסיקת ביניים ואומר:

"ודאי דלמצוה מן המובחר הכי עדיף שפיר, ומיהו אפשר שאף על פי שלא עשה כן אלא שלקח חטים מן השוק ושמרה לשם מצה יצא י"ח... דגאון אחד ז"ל אמר שהלוקח קמח מן השוק בשעת הדחק מותר דלא מחזקינן איסורא ויצא ידי חובתו בה, אבל לכתחלה בעי שימור, ומשמע דס"ל ז"ל הכי דכי אמרינן בגמרא דשימור דלישה לא הוי שימור היינו לכתחלה". (רי"ף פסחים יב ע"א) כלומר, לכתחילה יש לשמור משעת קצירה, אך בדיעבד גם אפשר לצאת במצה שנשמרה משעת לישה.

חזו דעת רוב הפוסקים, וניתן לדייק זאת מכך שבגמרא כתוב ש"מר ברי דרבינא מנקטא ליה אימיה בארבי" (פסחים מ ע"א-ב), כלומר אימו של מר ברי דרבינא לקחה לו חיטים כדי לשומרם משעת קצירה, ומכאן משמע שהרוב לא היו עושים כך, ולכן יש לשמור מצד הדין משעת קצירה, אך אפשר לצאת בדיעבד גם משעת לישה ואילך, וכן בעל שבלי הלקט (סימן ר"י), כותב ששמירה משעת קצירה זו מידת חסידות, והמאירי כותב שהמשמר משעת קצירה "הפליג בדבר וראוי לעשות כן הואיל ויצא הדבר מפי אחרוני התלמוד... אלא שמכל מקום אין בזו סרך חובה".

רבינו מנוח נותן את הדעה הכי מחמירה ואומר שלפי הריף צריך לשמור עוד מלפני שעת הקצירה מפני שיכולים כבר אז לרדת מים על החיטה ולהחמיצה, והוא מדייק זאת מכך שהריף כתב שיש לשמור על החיטים "מעידן קצירה" ולא לאחר קצירה, אלא בזמן שהגיע הזמן לקצור גם אם לא קצר. ובניגוד לפירושו על הרי"ף הוא מבאר את דברי הרמבם (שלכאורה סובר כמו הרי"ף) שאומר שיש לשמור "אחר שנקצר", שלמרות שהרמב"ם סובר שיש חימוץ בחיטים גם לפני הקצירה כמו הרי"ף, היות ודבר זה אינו שכיח אין להקפיד בזה ויש לשמור רק משעת הקצירה ואילך.

בעניין זה המשנה ברורה (משנ"ב סימן תנ"ג סעיף קטן ד') פוסק להלכה שאם לפני הקצירה ירדו עליהם גשמים זה לא גורם להם להחמיץ, אך אם הם התייבשו כבר לגמרי והגיע זמן קצירתם גם אם לא קצרו אותם הם מקבלים חימוץ, ולכן הוא אומר שהמנהג הוא לקצור את החיטים בעודם לחים (לפני שהם יבשים לגמרי) כדי להימנע מחימוצם בעודם מחוברים.

ישנה עוד דעה והיא שימור משעת הטחינה והמקור הראשון בו רואים עניין של שימור בזמן זה הוא במסכת חולין (חולין ז ע"א) שם מסופר על אדם שהלך עם ר' פנחס בן יאיר ולקח איתו חיטים לצורך

פסח, כאשר הגיעו לנהר אמר רבי פנחס בן יאיר לנהר להחצות כדי שיוכל לעבור מפני שהוא עוסק במצווה, וחלק הנהר את מימיו ועבר. ורש"י (חולין ז ע"א ד"ה "דבמצווה עסיק") מפרש שהנהר חלק את מימיו מפני שיש צורך לשמור את החיטים משעת טחינה, ולכן כדי שהחיטים לא יחמיצו לאיש זה שהוביל אותם כדי לטווחם הנהר היה צריך להחצות. ומכאן רואים שיש צורך בשמירה משעת טחינה. הרא"ש כותב:

"ונהגו באשכנז וצרפת לשומרן משעת טחינה לפי שאז מקריבין אותן אל המים שטוחנן ברחים של מים". (רא"ש מסכת פסחים פרק ב סימן כו).

וערוך השולחן מקשה:

"ויש לתמוה שהרי בגמ' לא נזכר אלא לרבא משעת קצירה ולהחולקים על רבא הוא משעת לישה שאומר שם מפורש דשימור דלישה הוי שימור, ואם כן מנה ליה להרא"ש והטור דמשעת טחינה צריך שימור והרי שימור זה לא נזכר בגמ' כלל!?!..." (ערוך השולחן אורח חיים סימן תנ"ג)

כלומר הוא מקשה, שהרי בגמרא ראינו רק 2 זמנים שיש עליהם מחלוקת לשמירה בהם והם קצירה ולישה, וא"כ מאיפה נכנסה גם שעת הטחינה, הרי עד עכשיו לא עסקו בה כלל.

"ובהכרח צריך לומר דפסיקא להו לרבתינו דודאי השימור הוא משעת הטחינה כיון שהם סמוכים למים. והש"ס שאומר משעת לישה, משום דבימיהם רובם היו טוחנים בריחיים של יד או ריחיים ההולך ע"י בהמה או של רוח דבכמה מקומות בש"ס משמע שלא היה מצוי אצלם ריחים של מים אלא דיד כמבואר מסוף פרק ה' דגיטין וריש חולין וכן משמע ממכשירין [פ"ג מ"ה]. וממילא דהתקרבות המים הוא משעת לישה ואז צריך השימור, מה שאין כן כשטוחנין בריחים של מים צריך השימור משעת הטחינה". (ערוך השולחן אורח חיים סימן תנג)

ולכן ערוך השולחן עונה שבזמן כתיבת הגמרא הטחינה הייתה רק ביד, ברחיים שפעלו בעזרת בהמה או על ידי רוח, ואין להם בזמן זה שום מגע עם מים ולכן אין צורך בשמירה משעת הטחינה אלא רק משעת הלישה. אך כיום כשיש טחינה בעזרת מים יש צורך בשמירה כבר מזמן זה ולכן נכנסה גם שמירה זו למרות שאינה מזכרת. לסיכום ראינו 4 דעות ממתי צריך לשמור:

א. רבינו מנוח כותב שאפילו לפני הקצירה יש לשמור ממתי

שהחיטים התייבשו. וכן פסק המשנ"ב שיש לכתחילה לקצור את החיטים בעודם לחות ולא הגיעו לשיא בישולם כדי להימנע מחימוצם בעודם בקרקע וגם אם זו לא חובה זוהי בהחלט מידת חסידות שיש לנהוג בה.

- ב. הרבה פוסקים כתבו שלכתחילה יש לשמור את החיטים לצורך מצת מצוה כבר משעת הקצירה.
- ג. הרבה פוסקים כתבו שבדיעבד אם לא שמר משעת הקצירה יש לשמור לפחות משעת הטחינה מפני שיש חשש שיחמיצו החיטים מהרחיים של המים.
- ד. ורק בדיעבד אם אין לו שום מצה אחרת ישמור רק משעת הלישה, אבל עדיף שימנע מכך.
- והשולחן ערוך פסק:
- "החיטים שעושים מהם מצת מצווה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק". (שו"ע אורח חיים סימן תנ"ג).²

דין עכ"ו:

שמירה ע"י עכו"ם

כמו שראינו בגמרא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם בפסח ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. ומכאן ניתן לראות שבעצם בבצקם אין חשש לחמץ, אך אין עליהם שם מצה שמורה ולכן אי אפשר לצאת בה בפסח.

אך יש לשאול מה הדין כאשר החיטים היו אצלם אבל ישראל לש אותם.

הטור מביא בשם רב אחאי גאון:

"וכ"כ בשאלות לא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטרא מחימוץ מן כד נפל מיא עליוה. ואי אמטינהו לחטי עכו"ם חרש שוטה וקטן לא נפיק ביה ידי חובתיה". (טור אורח חיים הלכות פסח סימן תנ"ג) ומכאן שאם מסר חטים ביד עכו"ם כדי שיקח אותם לטחינה לא יוצא בהם ידי חובתו.

הבאור הלכה מביא את תוס' ירושלים בעניין השאלה:

"אם מותר לשלוח קמח שמורה על הבאהן בלי שומר ישראל עיין בספר תוספות ירושלים שמסתפק בזה, דאף דלא נחוש לאיחלופי ולירידת הגשמים מ"מ שמירה להדיא לא הוי ורחמנא אמרה ושמרתם וא"כ אפשר דאין כדאי לשלוח בלי שומר". (בה"ל סימן תנ"ג ס"ד ד"ה "ולפחות")

התוספות ירושלים שמסתפק האם מותר לשלוח קמח שנועד למצה שמורה ללא שומר ישראל, שלמרות שאין חשש לירידת גשמים או שהגוי יחליף את הקמח בקמח לא שמור, בכל מקרה אין כאן "ושמרתם" בגלל שאין שמירה בגוי ולכן לא כדאי לשלוח קמח שנועד למצה שמורה בלי שומר ישראל.

² שעת הדחק במצב זה היא כשאין לו קמח שמור משעת טחינה, והשו"ע מתיר במצב זה לקחת קמח מן השוק

השדי חמד (שדי חמד מערכת חמץ ומצה סימן י"א אות ו') כותב שמותר לשלוח את הקמח למצה מצוה ע"י נכרי רק כאשר הוא חתום חותם בתוך חותם, כלומר שיהיה שמור מאוד וכך אין בעיה בכך שהיה אצל נכרי כי הקמח נשמר בוודאות. ובשו"ת תשובה מאהבה כתב שאם הקמח היה אצל נוכרי הוא מותר רק בדיעבד למצת מצווה אבל לכתחילה צריך שהוא יהיה בשמירה אצל ישראל מקצירתו עד האפיה.

כוונה אצל עכו"ם וחש"ו

השולחן ערוך פוסק:
"אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה לא על ידי אינו יהודי ולא על ידי חרש שוטה וקטן". (שו"ע סימן ת"ס סעיף א')
והמשנ"ב על אתר אומר שהטעם הוא "דכתיב" ושמרתם את המצות" ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה ונכרי וחש"ו לאו בני שימור נינהו", והוא מוסיף "והסכימו הרבה פוסקים דאפילו ישראל עומד על גביהם ומזהין שיכונו לשם מצוות מצה, גם כן לא מהני ואינו יוצא ידי חובתו".
וכך סובר גם האבודרהם:
"לשה אותה נוכרית, אפילו ישראלית עומדת על גבה אינו יוצא בה ידי חובתו, שכל דבר שצריך לשמו אינה נעשית ע"י נוכרי". (אבודרהם דיני הפסח ומהצה עמוד רי"ז)
וכן הריטבא פוסק:
"אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי, דכל היכא דבעינן לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו... גוי שאין לו חלק במצוה, אפילו בשעת לישא לא עביד לשם מצוה, וכן נראה מדברי בעל הלכות ז"ל שכתב זה לשונו: לישת גוי, חרש, שוטה וקטן לא נפיק ידי חובתיה, ועבד ושפחה דלא טבלי אסירי למילש מצה בלילה הראשון, אבל שאר יומי שרי." (חידושי הריטב"א מסכת פסחים דף מ עמוד א)
מכאן רואים שלפי הריטב"א גם אם ישראל היה עומד על גביהם זה לא מספיק למצת מצווה, אבל כדי לאכול בפסח סתם ולא למצת מצווה אפילו אין צורך שישראל יהיה על גביהם, ורק צריך לראות שהמצה לא החמיצה.
אך ישנם פוסקים המקלים כאשר ישראל עומד על גביהם, וכך הריטב"א אומר בשם רבו הרא"ה:
"אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעינן עשיה לשם מצה, רק שימור לשם מצה דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך היה דן מורי הרא"ה ז"ל להלכה ולא למעשה, ע"כ לרי"ט ז"ל." (חידושי הריטב"א מסכת פסחים דף מ עמוד א).

כלומר הוא סובר שכאשר ישראל משגיח על הגוי זה מספיק בגלל שהדין של "ושמרתם" הוא לא בשביל עשייה לשם מצה אלא שמירה לשם מצה (כמו הרי"ף שהובא בהתחלה) ולכן די בזה שישראל משגיח ושומר על המצות.

המהר"ח או"ז גם כן מקל בדין זה אבל בגלל סיבה אחרת והיא שמצרפים את מחשבת העומד ולכן זה נחשב כאילו ישראל עשה את המצה לשם מצוה.

והשער ציון (הלכות פסח סימן ת"ס סק"ה) מוסיף ואומר שאפילו אין צורך כלל במחשבתו של הגוי ומספיק שרק ישראל יכוון. המגן אברהם פוסק:

"ולכן נראה לומר כמו שכתב הבית חדש, דאם אי אפשר בעם הארץ מותר על ידי גוי שישראל יעמוד על גביו ויאמר לו לעשות לשם פסח. וטוב שיסייע קצת ומכל מקום מוטב לעשות על ידי קטן מעל ידי גוי". (מ"א אורח חיים הלכות פסח סימן ת"ס סעיף א')

כלומר המ"א פוסק שאפשר לסמוך על כך רק כשאין ברירה אחרת ועדיף שישראל יסייע לו מעט וכך תהיה במצה גם כוונת ישראל.

שמירה על ידי מכונה:

ישנו דיון הלכתי רחב סביב סוגיית אפיית מצה ע"י מכונה ומספר טענות נשמעו בעד ונגד ומן המצאתה ועד היום נשברו הרבה קולמוסין סביב סוגייה זו. כיום המכונה עושה את כל תהליך הלישה והאפייה מנתינת המים בבצק ועד אפיית המצה ומכיון שכך יש לעיין האם נעשה שימור בשעת הלישה או לא וכיצד הכוונה באה לידי ביטוי במצה הנעשית במכונה.

טענה אחת: חלקי המכונה הינם קטנים וקשים לניקוי ולכן יש חשש כבד שמא ידבק חלק מהבצק בשעת האפייה ויישאר שם למעלה מ-18 רגעים ויחמיץ, ובאפייה הבאה יידבק חזרה חלק זה לבצק שממנו אופים כעת מצה ויחמיץ את העיסה.

לעומתם טוענים המתירים: חלקי המכונה הינם חלקים ללא חריץ וסדק וקל לנקותם בכל רבע שעה ע"י מטלית.

טענה שנייה: האוסרים טוענים שלמצת מצווה צריך כוונה לשמה של אדם גדול ובר דעת ומצות המכונה דינן כמצות הנעשות ע"י חש"ו שאולי הן כשרות רק לשאר ימי החג, אך ודאי שאינן כשרות למצת מצווה, ויש שאסרו משום כך גם למצות לשאר ימי החג משום שהמון העם אינם יודעים להבחין ולחלק בין מצות המצוה לשאר המצות (עיין לעיל בפרק הקודם).

והשיבו המתירים לטענה זו: מספיק בכך שהפעלת המכונה נעשית ע"י אדם גדול ובר דעת המכוון בעת הפעלת המכונה שעושה כן

לשם מצת מצווה והרי הכח הראשון של עשיית המצה נעשה כראוי וממילא חשוב הכל כנעשה בידי אדם.

עוד טענו האוסרים: במצות יד חשים העוסקים במלאכה אם נשאר בבצק או בקמח גרגיר חיטה העלול להחמיץ ולאסור את העיסה משא"כ במצות המכונה.

והשיבו המתירים: שחשש זה רחוק הוא ואין לחוש לו כלל. ועוד השיבו שגם במצות מכונה ניתן להרגיש זאת כאשר נותנים לנקרה ונראה דקאי על מכונה שלא עושה את כל הפעולות במצה ובמכונות שלנו אין הדבר נכון.

טענה רביעית: אמרין במכילתא גבי שימור מצה: "תפח תלטוש בצונן". (מכילתא שמות י"ב פס' י"ז)

כלומר: שאם הבצק תפח תרטיבהו במים קרים וכך התפיחה תיעצר. לכן ישנם האומרים שיש בעיה במצת מכונה משום שבמכונה הגלגלים יכולים להתחמם והאדם לא ירגיש בכך ויבוא להחמיץ את העיסה.

והשיבו המתירים שאין הדבר נכון ואין המכונה וגלגליה מתחממים כלל. ואדרבה יש מי שטען שהחום ברקיק מצה הנעשה ע"י המכונה המתכתית קטן בהרבה מהחום הנעשה ע"י העריכה המגלגלת ע"י עץ.

יוצא מכאן שיש דעות לכאן ולכאן האם מצת מכונה כשרה או לא, אך כיום רוב האנשים לוקחים מצת יד למצת מצווה בגלל שבמצת מצווה יש צורך בכוונה, והכוונה במצה עבודת יד יותר טובה.

דיון ומסקנות:

מתוך העבודה עולה כי ישנם שני פירושים לציווי "ושמרתם את המצות":

1. לפי רוב המפרשים הציווי הוא לשמור את המצות מפני חמץ ובנוסף לכך יש חובה לעשות את המצה לשמה, והציווי הוא רק ללילה הראשון ובשאר הלילות מספיקה מצה שאתה יודע שהיא לא חמץ וכך נפסק כמובן להלכה לפי רוב הדעות, אך ישנם רבים שמחמירים לאכול מצה שמורה כל הפסח.
2. לפי הריף והרמב"ם בפשט הציווי הוא רק שמירה מחמץ, אבל הציווי הוא לכל הימים של פסח ולפי דעה זו צריך לאכול מצה שמורה כל פסח (אך יש מפרשים שמנסים לדייק מדבריהם במקומות אחרים שגם הם סוברים שיש לחלק בין הלילה הראשון לשאר הימים).

כמו כן דנו בשאלה ממתי צריך להתחיל את השמירה למצת מצווה וכאן היו 4 דעות:

1. לפני הקצירה- הדעה הכי מחמירה היא של רבינו מנוח שסובר שצריך לשמור את החיטה כבר מזמן שהיא ראויה לקצירה והיא התייבשה ואפילו אם עדיין לא קצרו אותה והיא מחוברת לקרקע.
 2. משעת קצירה-לפי הרבה דעות השמירה צריכה להיות משעת הקצירה, חזו גם דעת רבא ומר ברי דרבינא בגמרא.
 3. משעת טחינה- ישנם הרבה פוסקים על סמך הגמרא בחולין שיש לשמור כיום משעת טחינה זאת מפני שזהו הזמן הראשון שבו החיטים באים במגע עם מים ולכן מזמן זה יש לדאוג לכך שלא יחמיצו.
 4. משעת לישה- לפי הדעה הכי מקלה יש לשמור משעת הלישה שזהו הזמן שממנו ברור כבר שיש חובה לשמור כדי שלא תחמיץ מפני שעכשיו היא במגע ישיר עם מים, ואם יעבור זמן בלי שמירה המצה בטוח תחמיץ.
- להלכה ראינו שלפי המשנ"ב יש ללכת לכתחילה לפי הדעה הכי מחמירה ולכן יש לקצור את החיטה בעודה לחה כדי למנוע את האפשרות שתחמיץ בעודה בקרקע, אך השו"ע לא חושש לכך ופוסק שלכתחילה יש לשמור משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה, ורק בשעת הדחק מותר לשמור משעת לישה.
- בנוסף דנו בשאלה מה דין עכו"ם בשמירה וכוונה, וראינו שלהלכה לפי רוב הפוסקים אסור להביא לגוי קמח שנועד למצת מצווה, ובעניין כוונה היו חילוקי דעות בין הפוסקים האם מספיק שישראל יעמוד על גביהם או לא, אך ברור שעדין שעדיף שישראל יעשה זאת או לפחות יעזור חלק מהזמן וכך תהיה עשייה לשמה במצה.
- לבסוף, הבאנו מחלוקת בעניין מצת מכוונה אם כשרה לאכילה בפסח או לא וראינו דין ודברים בין טענות האוסרים למענות המתירים, כיום רוב ישראל נהגו לאכול מצת יד למצת מצווה ומצת מכוונה לשאר ימי הפסח.

שיעור כזית

- א. רקע
- ב. היחס בין כזית לכביצה
- ג. השיטות השונות ביחס לשיעורים
- ד. שיעור כזית הלכה למעשה

רקע:

הגמרא במסכת ברכות כותבת

"ארץ זית שמן אמר ר' יוסי ברבי חנינא ארץ שכל

שיעוריה כזיתים"

שיעור כזית הינו מושג שכיח מאוד בעולם ההלכה היהודי ומופיע בדינים שונים כגון: אכילה ביום כיפר, ברכה אחרונה וכמובן אכילת מצה בליל הסדר שעל כך כותב הרמב"ם שחובה לאכול כזית מצה בליל הסדר.

שיעור כזית בהלכה היהודית מהווה את הכמות המינימלית הנחשבת כאכילה. במאמר נחקר מהו שיעור כזית החל מהגמרות בנושא וכלה בהלכה למעשה.

היחס בין כזית לכביצה :

הגמ' במסכת פסחים כותבת שכדי לצאת ידי חובה יש לאכול כזית מצה :

"ובלבד שיאכל כזית מצה." (פסחים דף קיט ע"ב)

כלומר אומרת הגמרא שהכמות המינימלית לאכילת מצה בליל הסדר היא כזית מצה וכן גם נפסק להלכה ברמב"ם:

"אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה ומשאכל כזית יצא ידי חובתו." (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה א)

באשר לשיעור הזית ביחס לשיעור הביצה ישנם כמה גמרות: הגמ' ביומא דף פ ע"א כותבת:

"ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת

תרנגולת." (יומא דף פ ע"א)

והגמרא בכריתות כותבת בדף י"ד ע"א:

"ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני

זיתים." (כריתות דף י"ד ע"א)

כלומר מהגמרא הנראית לעיל יוצא כי שיעור כביצה הוא שני זיתים.

לעומת זאת הגמ' בעירובין בעניין עירוב חצרות כותבת ששיעור שני סעודות הינו שמונה עשרה גרוגרות. ובמקום אחר כותבת שמדובר בחמש ושליש ביצה כלומר ששיעור כביצה הוא שלוש ושלוש שמיניות גרוגרת, ומהגמרא בשבת רואים כי שיעור הזית קטן מהגרוגרת כלומר ששיעור כביצה הינו יותר משלוש ושלוש שמיניות כזית.

התוספות ביומא דף פ ע"א מעלה את הסתירה שהבאנו ומביא תירוץ של ר"ת:

"ור"ת תירץ בע"א זה לשונו: לגרוגרות בלא גרעינין קאמר הכא, ונמעכות ונלעסות טפי ונותים להשימן בבית הבליעה, חיתים יש בהם גרעינין וקשין הן ועגולין ואינן נדבקין בבית הבליעה, ולכך הוי שיעור ב' זיתים קשין כשיעור ג' גרוגרות, ועול ררטן ונותין לאכול וכותבת הגסה עדיפא מכזית וגרוגרו' ובצירא מכביצה." (יומא דף פ ע"א) כלומר מתרץ ר"ת כי אכן שיעור כביצה הוא שני זיתים והגמרא בעירובין מדברת על גרוגרות רכות ולכן הן כ"כ קטנות ולעומת זאת הגמרא בשבת מדברת על גרוגרות גדולות ולא כגרוגרות בעירובין.

וכך פסק מרן המחבר:

"שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה." (אורח חיים סימן תפ"ו)

כלומר לדעת מרן המחבר שיעור כזית הוא חצי ביצה כלומר שביצה היא שיעור שני זיתים.

לעומת דעת התוספות יש שפירשו שכביצה הינו כשלושה זיתים זאת מכיוון שהגמרא בכריתות לא התכוונה לומר כי בית הבליעה אינו מחזיק שנים אלא התכוונה לומר שאינו מחזיק יותר משלוש, ולכן כאשר הזיתים לעוסים הרי שהוא מחזיק שלוש זיתים. ודעה זאת מביא המאירי (עירובין ד"פ ע"ב)

"פירשו הגאונים ששמונה עשר גרוגרות הם כשש ביצים ואין נראה כן שהרי במסכת שבת אמרו שגרוגרת הוא יותר מכזית ובכריתות אמרו שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. אלמא שלש מיהא לא מחזיק. ובאחרון של יומא אמרו אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת אלמא שלש זיתים יותר מכביצה הם ואם כן כל שכן בשלש גרוגרות שהם יותר מכביצה ולחשבון זה נמצאו

שמנה עשר גרוגרות יותר מששה ביצים כמה שיהיה...
 ומכל מקום אפשר לפרש את שתיהן. " (עירובין ד"פ ע"ב)
 כלומר המאירי מביא את הדעה ששמונה עשר גרוגרות הן כשש
 ביצים, ומקשה על כך מן הגמרא ואומר שלפי דעה זאת הרי שביצה
 היא יותר משלושה זיתים, דבר זה סותר את הגמרא שאומרת שאין
 בית הבליעה מחזיק יותר משתים. למרות זאת משמע מדבריו שמה
 שכתב שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים רצה לומר שלא
 יותר משלוש.
 וכך מוכח מהמרדכי:

"כורכן בבת אחת ואוכלן, פירוש: היה נוטל כזית מצה
 וכזית מרור וכזית פסח ואוכלן. ואם תאמר הא אין מחזיק
 בית הבליעה כל כך דהא אמרין דשיערו חכמים דאין בית
 הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו כביצה. יש לומר הני
 מילי כשהאוכל שלם אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי
 וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי
 האי." (סוף פסחים)
 כלומר המרדכי מביא ראייה מהגמרא בפסחים שהלל היה כורך
 פסח מצה ומרור ואוכלן בבת אחת ומכאן יוצא שכאשר הכזית לעוס
 הרי שבית הבליעה יכול להחזיק שלוש זיתים.
 מהרמב"ם בהלכות ערוב משמע כדעה זו שכזית הינו שליש מצה.

השו"ע בהלכות עירוב כותב אף הוא כדעה הזו:
 "שיעור שתי סעודות הוי שש ביצים שהן שמונה עשרה
 גרוגרות." (אורח חיים סימן ת"ט סעיף ז')
 כלומר כזית הינו שליש ביצה, דבר שלכאורה סותר את פסיקתו
 לעניין פסח שבה כתב שהכוונה לחצי ביצה.
 המגן אברהם על הלכות פסח סימן תפ"ו מיישב את הסתירה:
 "אלא לא דק ולחומרא לא דק, אבל עניין שאר מילי צריך
 לדקדק בדבר." (מגן אברהם אורח חיים סימן תפ"ו)
 כותב המגן אברהם שלעניין פסח החמיר המחבר כדעת האומרים
 חצי ביצה ואילו בדרבנן הקל המחבר כדעת הרמב"ם שאומר שליש
 ביצה.

לסיכום:

ישנה סתירה בין הגמרא בכריתות ויומא שלפיהן שיעור כביצה הוא
 שני זיתים, לבין הגמרא בשבת ועירובין שלפיהן שיעור כביצה הינו
 יותר משלוש ושלוש שמיניות הזית.

התוספות ביומא מתרץ את הקושיא בכך שהגמרות העיקריות הן כריתות ויומא ואכן שיעור כביצה הינו שני זיתים ואילו הגמרות בשבת ועירובין מדברות בשיעורים שונים. לעומתו הרמב"ם פוסק שכביצה הינה פחות משלוש זיתים שלמים אבל כשהם מרוסקים היא מכילה שלושה זיתים. וכך גם מוכח מהמרדכי. השולחן ערוך בהלכות פסח פוסק כדעת התוספות ששיעור כביצה הינו כחצי זית ולעומת זאת בהלכות עירוב פוסק השולחן ערוך כדעת הרמב"ם. המגן אברהם על הלכות פסח מיישב את הסתירה בכך שבהלכות פסח כיוון שמדובר בדין דאורייתא החמיר השולחן ערוך ואילו בהלכות עירוב כיוון שמדובר בדרבנן, פסק השולחן ערוך לקולא.

השיטות השונות ביחס לשיעורים:

בפרק זה נחקור האם שיעור בנפח או במשקל וכן נבדוק שיעור כביצה לדעת הראשונים. המשנה במסכת כלים דנה בעניין שיעור כביצה: "הביצה לא קטנה ולא גדולה אלא בינונית ר' יהודה אומר מביא הגדולה שבגדולות והקטנה שבקטנות [ונותן לתוך המים] וחולק את המים. אמר רבי יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה שבגדולות ואיזוהי קטנה... אלא הכל לפי דעתו של רואה " (כלים פרק יז משנה ו) מהמשנה הזו ניתן לראות כי שיעור כביצה נמדד בנפח. וכן גם משמע מהירושלמי שמודדים על פי נפח: "אמר רבי יוסה זאת אומרת שצריך למעך את חללו דל כן ניתני כמוה וכגלעינתה ומחללה. תני רבי שמעון בן אלעזר בכותבת נמרית תני מלא לוגמיו מה ופליג מלוא לוגמיו שהוא ניתן ללוגמא אחת תני משם בית שמאי מלוא לוגמיו ברביעית ר' חייה בר אדא בעי קומי ר' מנא ולמה לא תנינתה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל אמר ליה מפני לוגמו של בן אבטיח שהיה מחזיק יותר מרביעית". (יומא פרק ח' הלכה ב')

כותב הירושלמי שככותבת נמדדת בנפח ומכאן יוצא שכל שאר השיעורים של המידות הם גם בנפח. הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה כותב: "וכמה שיעור חלה כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה כגוף הביצה הבינונית לא כמשקלה" (הלכות חמץ ומצה פרק ה' הלכה י"ב)

כלומר לדעת הרמב"ם שיעור כביצה נמדד על פי הנפח שלה (גוף הביצה) ולא על פי משקלה.

לדעת הפוסקים הספרדים

המידות הן דווקא לפי המשקל המקור הראשון שבו מופיע שיעור כביצה במשקל הוא בספר "חמדת ימים" ובעקבות פסיקת ה"חמדת ימים" רבים מהפוסקים הספרדים החלו לפסוק כדעתו לשער את הביצה כמשקל. הבן איש חי פוסק אף הוא כשיטת ה"חמדת ימים": "בכל כזית הוא תשעה ¹דרהם" (בן איש חי"י פרשת מסעי) גם שו"ת בית דוד כותב ששיעור המידות הוא דווקא במשקל: "לשער על ידי משקל כגון שנאמר כיוון שכתב הרמב"ם ז"ל שיעור מ"ג ביצים וחמש הוא תק"ך דרהם בקרוב ואם כן על פי זה נשער בפת אם ל"ו דרהם או מ"ח חדא דאותו שיעור הוא בקמח שהוא קל לא בפת דפת ימצא משקל זה בכמות מועט ועוד אם נאמר דבל"ו דרהם קמח או מ"ח דרהם הוי שיעור אם כן כשילוש הקמח במים ויאפנו יהיה כמות גדול אלא נראה לשער פת גופיה בשיעור ג' ביצים או ד' ובמשקל הם נ"ד דרמאש למ"ד ג ביצים וע"ב דרמאש למ"ד ד' ביצים". (שו"ת בית דוד סימן פ"ב) שו"ת בית דוד כותב ששיעור המידות הוא דווקא במשקל ולא בנפח שהרי נפח הוא משתנה באפיה ואילו המשקל לא. ואכן בדורות האחרונים פוסקים ספרדים רבים נמשכו לפרש כדעת הבית דוד

כף החיים פוסק אף הוא כדעת הבית דוד "ומה שכתב הבית דוד דמשערין שיעור ביצה במשקל כל ביצה י"ח דראהם הוא ממה שכתב הרמב"ם במסכת עדויות והבאנו דבריו לעיל וכן כתב הרב דבשיעור כזית הוא במשקל ולא בכמות." (כף החיים סימן קס"ח סעיף קטן מ"ה ומ"ו) כף החיים פוסק כדעת הבית דוד ומביא לכך ראייה מהרמב"ם עדויות פרק א' משנה ב'. "ואני עשיתי מידה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן היין קרוב

¹ דרהם - שם ערבי של מטבע כסף המזוהה עם המעה. למרות הזהות הנראת לכאורה ברורה ביניהם, משני מקורות משמע כי דרהם הוא שתי מעות י"א שהוא 3.205 גר' י"א 3.2 י"א 3.12 וי"א פחות מ3.1.

כ"ו כספים הנקראים דרה"ם בערבי. ומן המים קרוב לכ"ז דרה"ם." (פירוש המשניות לרמב"ם עדויות פרק א' משנה ב').

כלומר ניתן להבין לדעת הרמב"ם שהשיעורים הינם במשקל ולא בנפח

הרב מרדכי אליהו מפקפק בסברת ה"חמדת ימים" שכן לדבריו מדובר בספר טומאה של נתן העזתי שם רשעים ירקב. לדבריו מעיקר הדין אזלינן בתר הנפח במדידת שיעורי האוכלין, אלא שבדורות אלה החלו למדוד על פי משקל מפני שי אפשר לעמוד על נפח כל דבר ויותר קל לשקול הדבר. לעומתם הרב משא"ש בספרו מזרח שמש כותב כדעת האשכנזים ששיעור כביצה נמדד על ידי נפח ולא על ידי משקל "ומזה אני תמה תמיהה רבתי על מה שנתפשט המנהג לשער תמיד ע"י משקל ואין משגיחין בכמות כלל י והוא היפך הסברא הגדולה וכל הפוס' ראשונים ואחרונים והרב ב"י דקי"ל כוותיה שכולם סוברים לשער רק בכמות י ונראה שעיקר הטעוה נמשך ממה שהיו משמרין במשקל במינים שווים לגמרי י כגון מים במים או חלב בשומן, דבזה ודאי אין שום הפרש בין אם ישער בכמות או במשקל י והכל הולך אל מקום א' י ושני השימורין שוין בין בכמות בין במשקל י ובזה ודאי דהמשער במשקל הוא יותר משובח דע"כ יעלה" (מזרח שמש סימן צ"ח סעיף א')

הרב משא"ש כותב לגבי דין ביטול בשישים שפשוט מצד השכל ששיעורו בנפח ולא במשקל, וכיצד יתכן לומר שדב כבד ייקח יותר מהאיסור מפאת כובדו. בנוסף כותב הרב משא"ש ש"הבית דוד" ו"הפרי חדש" טועים הם ושכן כתב בתשובת הר"ש בן הרשב"ץ. ולכן תמה הגר"ש משא"ש זצ"ל על מה שנתפשט המנהג. והוא היפך הסברה והיפך כל הפוסקים. וכתב שנראה שעיקר הטעות נמשך ממה שהיו משערים במשקל במינים שווים לגמרי, כגון מים במים או חלב בשומן. ובזה אין נפקא מינה בין נפח למשקל ומזה נמשל בין נפח למשקל גם כשאינו מינו. והוסיף:

"באמת ראוי לכל מורה הוראה שיזהרו הרבה בזה להחזיר הדבר לעיקר הדין הגמור." (מזרח שמש סימן צ"ח סעיף א')

כמו הרב משא"ש גם הרב בן ציון אבא שאול סובר שיש לשער בנפח ולא במשקל.
כמוהו גם הגאון רבי יצחק חזן זצ"ל פסק שיש לשער בנפח ולא במשקל.

לדעת הפוסקים האשכנזים

רובם ככולם פוסקים שהשיעור הוא בנפח הרמ"א בסימן תפ"ו כותב:
שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה. הגה: ויאכלנו ביחד ולא מעט מעט ובירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם (אורח חיים סימן תפ"ו)
הרמ"א כותב שצריך למעך את הירקות כדי שלא ישאר אויר בין הירקות, מדבריו נראה בפשטות שיש לשער על פי נפח ולא על פי המשקל.
וכן פסקו שאר הפוסקים האשכנזים כדעת הרמ"א כמו הגר"א, המשנה ברורה, רבי עקיבא איגר.
כמו כן גם האחרונים פוסקי דורנו פסקו כדעת הרמ"א כמו הגרש"ז אויירבך, הרב יוסף שלום אלישיב ולהבדיל בין החיים למתים הגר"ד ליאור שליט"א.

הגרא"ח נאה בספרו שיעורי תורה כותב:

"ידוע ומפורסם בספרי הפוסקים הראשונים והאחרונים שכל שיעורי התורה כגון: שיעור חלה, רביעית, ביצה, כזית וכו', אינם נחשבים במשקל רק על פי מידת הגודל בכמות כמפורש ברמב"ם ואין איתנו יודע לשער גודל השיעורים בכמותם במידה מצומצמת בכדי שנוכל אחר כך לעמוד על משקל כל דבר ודבר. אבל כבר האיר עינינו רבנו הרמב"ם ז"ל, והודיע לנו כמה שיעורם בערך משקלם על פי מה ששקל ובחן בעצמו ודבריו הקדושים הם לנו יסוד לדון מהם על יתר השיעורים." (שיעורי תורה עמ' קצ)

מדברי הגרא"ח נאה יוצא שיש למדוד את השיעורים בנפח ולא במשקל.

אף על פי כן שיער הגרא"ח נאה את שיעור כזית במשקל ולא בנפח, ותירץ הגרש"ז אויירבך שבאמת מעקר הדין צריך למדוד על פי נפח, והגרא"ח נאה רק תרגם זאת למשקל על מנת להקל על האנשים. וכך הורה הגר"ש ישראלי זצ"ל שיש ללכת בעניין השיעורים כדעת הגרא"ח נאה כלומר על פי המשקל ששיער.

לעומת זאת הגרי"ש אלישיב זצ"ל ולהבדיל בין החיים למתים גם הגר"א נבנצל שליט"א הורו שבכל ענייני השיעורים יש ללכת מעיקר הדין לפי מידות נפח (ולא לפי המשקלים אותם שיער הגרא"ח נאה)

שיעור הביצה

בדעות הראשונים והגאונים ישנם דעות רבות מהו שיעור כביצה: רב שרירא גאון בשם רב הילאי גאון כותב שמשקל ביצה הינו ששה עשר כספים ושני שלישי כסף של בבל, וכתבו המפרשים שלשיטה זו ביצה הינה ששה עשר דרהם ושני שלישי הדרהם. בעל השאלות כותב שהלוג הוא ריטל בן י"ב אונקיות. ומכאן למדו רש"י ורובנו גרשום מאור הגולה ששיעור ביצה הוא כעשרים דרהם. בתשובות הגאונים "גנזי ירושלים" כתבו שהקב משקלו קמ"ד דרהם. ולדבריו משקל ביצה הינו כ"ד דרהם, וכך גם כתב הר"ח וכן דעת רב האי גאון. הרמב"ם בפירוש המשניות כתב:

"ואני עשיתי מידה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן היין קרוב כ"ו כספים הנקראים דרה"ם בערבי. ומן המים קרוב לכ"ז דרה"ם." (פירוש המשניות לרמב"ם) הרמב"ם כותב כי על פי המדידה שאותה הוא ביצע רביעית יין הינה כ"ו דרה"ם ורביעית מים הינה כ"ז דרה"ם. וביד החזקה

"והרביעית מחזקת מן המים או מן היין משקל י"ז דינר וחצי בקרוב" (פ"א מהל' עירובין הי"ב) כלומר לדעת הרמב"ם שיעור רביעית היא כ"ז דרה"ם ולכן כביצה היא י"ח דרהם.

לסיכום

ישנה מח' בין הפוסקים האשכנזים והספרדים בשאלה כיצד לשער את השיעורים בנפח או במשקל דעת האשכנזים שיש לשער את המדות בנפח שכן משמע מהרמב"ם ומהמשנה בכלים דעת הספרדים שיש לשער את המדות במשקל מכיוון שכך יותר קל לציבור לשער אבל במקומות שבהם הנפח גדול מהמשקל משערים בנפח כמו כן ראינו מח' בין הגאונים והראשונים בעניין שיעור כביצה בפועל (כאשר כולם נעים סביב אותו שיעור פחות או יותר).

שיעור כזית הלכה למעשה:

הנודע ביהודה (בעל הצ"ח) מדד את שיעורי החלה על פי אגודליו. וראה שמידת הדורות הקודמים שמדדו לפי שיעור הביצים, היא כפולה מהמידה שיש בידו היום, ולכן הסיק שהביצים קטנו כיום לכדי מחצית מאשר היו בעבר, וכתב:

"ולכן אני מזהיר, שעל פינט קמח יקח החלה בלי ברכה... אבל הברכה לא יברכו עד שיהיה שני פינט מחוקים ומעט יותר" (פסחים דף קט"ז)

כלומר כותב הנודע ביהודה, שלעניין הפרשת חלה לא יברך עד שיהיה לו שיעור כפול מהשיעור כיום, כיוון שהשיעורים קטנו וכל שיעור כיום ירד למחצית ממה שהיה בעבר. וכך גם דעת החתם סופר

המשנה ברורה להלכה כתב:

"דע דמה שכתב המחבר כזית כחצי ביצה לאו מילתא פסיקתא היא בזמננו, דיש מהאחרונים שהוכיחו דביצים המצויים בזמננו נתקטנו הרבה עד למחצה וכפי היו בימים הקדמונים שבהם שיערו חכמים, ולפי זה בכל מקום שהשיעור הוא כחצי ביצה צריך לשער בכביצה בזמננו." (אורח חיים סימן תפ"ו סעיף קטן א')

כתב המשנה ברורה שמה שכתב השולחן ערוך שכזית הוי חצי ביצה לאו מילתא פסיקתא היא דיש מאחרונים (הצ"ח והחת"ס סופר) שהוכיחו שהביצים התקטנו הרבה עד למחצה למה שהיו בימי חז"ל. ויש לחלק בין דבר שחיובו מדאורייתא לבין דבר שחיובו מדרבנן, כגון מרור בזמן הזה, ואפיקומן וארבע כוסות. ולכן בזמן הזה יש לאכול כזית מצה בשיעור מצה בזמננו, ומרור יצא בדיעבד אף אם אכל כשליש ביצה.

כף החיים כתב שלהלכה יש להחמיר שכזית הוי כחצי ביצה, והוא ט' דרה"ם חו לשונו

"ושיעור כזית היא כחצי ביצה כמ"ש בש"ע סי' תפ"ו. ושיעור הביצה הוא כלי שמחזיק י"ח דרה"ם" (כף החיים סי' פ"א סק"ג)

כלומר לשיטת כף החיים שיעור כזית הוא מעט פחות משלושים גרם

עוד הוסף כף החיים משמו של הגר"ז מלאדי, שכדי שלא להכנס לספק ברכה אחרונה, יש לאכול הרבה פחות מכשליש ביצה במקום שאינו חייב לאכול כזית, או שיאכל יותר מחצי ביצה.

כלומר שלדעת כף החיים, אין הלכה כנודע ביהודה, ובכל מקום הולכים לחומרא בין שליש לחצי ביצה.

הגרא"ח נאה בספרו שיעורי תורה כתב "שיעור כזית י"א שהוא כחצי ביצה בלא קליפתה, וי"א שהוא פחות מעט משליש ביצה בקליפתה ולכן לכל דבר שהוא מן התורה כגון אכילת כזית מצה, ואכילת כזית בסוכה, וכן לשיעור ברכה אחרונה [דספק ברכות להקל] אזלינן לחומרא דכזית הוא כחצי ביצה בלא הקליפה, ושיעורו במים משקל 25.6 גרם " (שיעורי תורה עמוד קצ) כלומר כותב הגרא"ח נאה, שבכל דבר דאורייתא, כגון אכילת כזית מצה ואכילת כזית בסוכה. פוסקים לחומרה ומוודים כזית כחצי ביצה ושיעורו במים במשקל 25.6 גרם (25.6 סמ"ק). עוד הוסיף הגרא"ח נאה שמכל מקום יש להוסיף קצת כנגד מה שנשאר דבוק בין השיניים, שכן המזון הדבוק לא מצטרף לשיעור כזית, ולכן טוב לקחת לכזית מצה 28.8 גרם (28.8 סמ"ק).

החזון אי"ש כתב:

"שיעור המצה צריך לקבוע ע"פ אמד העין, אכל קשה לקבוע משקל, שהמשקל משתנה בין יבש גמור ללח קצת וכין ספוג לעב, וגם אי אפשר לשער כמים שהוא מפיל, שאין להם מפיל כל כך מים כמו ביצה שהכילה אינה בולעת והלחם בולע מים ואינו מפיל כל כן, ואם המצה מפילה כ' שלישי ביצה יהי' הכזית גדול כיותר, ומ"מ אפשר לקבוע ע"פ משקל שיעור שלא יהי' בו ספק שיהי' כזית ודאי, אלא שיהי' בזה חומרא שיהי' ע"כ יותר מכזית מצומצם." (קונטרס שיעורים אורח חיים סימן ל"ט סעיף קטן י"ז)

כלומר לדעת החזון אי"ש יש למדוד את שיעור המצה על פי אומד העין, אך קשה לקבוע משקל, כיוון שהמשקל משתנה גמור ללח קצת, ובין ספוג לעב. כמו כן אי אפשר לשער במים שהוא מפיל (מהכלי בהכנסתו לתוכו), שאין לחם מפיל כל כך מים כמו ביצה משום שהוא בולע יותר מים מביצה, ואם המצה מפילה שתי שלישי ביצה יהיה הכזית גדול יותר. ומכל מקום כותב החזון אי"ש שאפשר לקבוע על פי משקל עישור שלא יהיה בו ספק שיהיה כזית ודאי, אלא שיהיה בזה חומרא שיהיה יותר מכזית מצומצם. כלומר שלדעת החזון אי"ש יש לסמוך על דעת הרמב"ם שכזית הינו שליש ביצה

לסיכום, ישנם ארבע שיטות עיקריות לעניין שיעור כזית:

שיטת הגרא"ח נאה

(משקל חצי ביצה שלנו כיום): עשרים ושבעה גרם. וראה במוש"ת שכתב שהוא 28.8 סמ"ק, והיינו 13.5-15 גרם. ואין דברים נראים, שהרי מסתמא הגרא"ח נאה ידע את מה שהקשה ובכל זאת שיער 27 גרם. וכן הוא מנהג הספרדים. והוסיף, שלעניין השיעור הקטן של כזית יש למדוד 17.3 סמ"ק. ודעת הגר"מ אליהו זצ"ל והגר"ע יוסף זצ"ל ראה לקמן בחלק ו'.

שיטת החזון אי"ש

(נפח ביצה שלימה שלנו בל"ק): כחמישים סמ"ק. ויש אומרים שהם חמישה עשר עד שישה עשר גרם, שכן התברר במדידה שעשה עם החזון אי"ש עצמו. והשיעור הקטן של כזית, כתב שהוא 33 סמ"ק לדעת החזון אי"ש.

שיטת המשנה ברורה:

כתבו האחרונים שהוא בערך עשרים גרם.

השיטה	גרא"ח נאה	חזון אי"ש	המשנה ברורה	שיעורי הגרא"ח בנפח
שיעור כזית:	27 גרם	33 סמ"ק	20 גרם	11 גרם

שיטת הסוברים את שיעורי הגרא"ח נאה בנפח (היינו חצי ביצה שלנו):

תשעה גרם מצת מכונה, או אחד עשר גרם ממצת יד. והוסיף שאין הבדל משמעותי בין מצת יד למכונה.

הלכה למעשה:

הקהילות השונות בישראל נהגו על פי הפוסקים השונים, נסכם מעט מהמנהגים כיום למעשה:

מנהג הספרדים:

המנהג הספרדי הרווח כיום הוא כשיטת הגרא"ח נאה, בין להקל בין להחמיר. שכן כתב הגר"ע יוסף ביחווה דעת: "וצריך לאכול כזית של מצה בליל פסח כשיעור חצי ביצה ... נמצא ששיעור כזית שהוא תשעה דרהם שווה לעשרים ותשעה גרם" (חלק א' סי' ט"ז)

כלומר לדעת הרב עובדיה יוסף שיעור כזית הוא עשרים ותשע גרם ,
כשיטת הגרא"ח נאה.

מנהג האשכנזים:

הגר"ש ישראלי זצ"ל אמר שבעניין השיעורים פוסקים כשיטת
הגרא"ח נאה ולא כצ"ח כיוון שכך היה המנהג בירושלים. וכן
פסקו הרב דב ליאור שליט"א והרב אביגדור נבנצל שליט"א.
לעומתו הגר"ש מן ההר אמר שצריכים האשכנזים תמיד ללכת על
פי המשנה ברורה, כיוון שהוא התקבל כרוב בניין ורוב מניין. וכך גם
פסק הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל.
ואמנם לדעת פוסקים אשכנזים בדורנו יש ללכת על פי שיטת החזון
אי"ש , וכך פסק הרב שמחה קוק.