

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 47 | פסח | תשפ"א

## דבר הגליון

"לדוד מזמור - מלמד ששרתה עליו שכניה ואח"כ אמר שירה. מזמור לדוד - מלמד שאמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכניה" (פסחים ק"ז). לפעמים מתחיל האדם ברובד המופשט והגבוה (-שכינה) וממנה הוא מגיע לשמחה והתפעלות המשתלטים על הנפש (-שירה). ולפעמים האדם מתחיל ממקום יותר נמוך וממלא את לבו בשירה ומתוך כך הוא מטפס ועולה אל ההשראה העליונה.

ניתן על דרך זו לומר, כי ישנם שני אופנים כיצד להתקשר לשמחת החג. הרי אין המכוון במצות שמחה אלא לשמחה שיש בה תוכן רוחני (וכפי שידוע לחלק בין יו"ט לפורים). א"כ מדובר על שילוב בין שני חלקים. וגם כאן, ישנן שתי דרכים כיצד להגיע לאותו שילוב. הדרך האחת היא להתבונן במעלות החג ובתוכן הרוחני ועי"ז תשרה השמחה בלב. הדרך האחרת היא לשמח את לבו בבשר ויין ומתוך רחבות הנפש יקבל אחיזה במהות היום.

אמנם ישנה גם דרך שלישית, בה מקבל האדם בבת אחת את השמחה של הגוף ואת השראת השכינה שבנשמה, הוא מה שנצטוונו בזמן שבהמ"ק היה קיים "אין שמחה אלא בבשר שלמים".

וכמה נפלא שמדובר מצד אחד ב"אכילה" של בשר, ומצד שני ב"אכילת קדשים לפני השם", והכל בבת אחת. "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם". זו המדרגה המתקנת, ששני חלקי האדם פוסעים זה לצד זה ואין מקדים האחד את רעהו. הגוף והרוח עושים שלום ביניהם. שלמים.

ונוכל להציע בכך הסבר למה שלמדנו בפסחים דף עא. דלילה ראשון של החגים נתמעטו משמחה כיון שאין שמחה לפניהם, וביארו החזו"א ועוד דהני מילי לענין שמחת אכילת שלמים, אבל לענין שאר שמחות בבשר ויין, גם לילה הראשון בכלל (וכדוהיכו מדף קח: דבביל הסדר יש מצות שמחה ב"ן). ולכאן מאי שנא.

ולאמור מוסבר הדבר היטב. שמחת בשר שלמים היא סוג מיוחד מאד של שמחה, המחברת בין הנשמה והגוף ושמה את שניהם בבת אחת 'לפני השם', וא"א להגיע לכך כבר בלילה הראשון, אלא צריך הכנה. לעומת זאת שאר שמחות אין צריך להם הכנה, דהרי הם עצמם מהווים הכנה שמתוך שמחת הגוף יגיע לשמחת הנפש.

\*\*\*

בהוצאת גליון זה אנו חשים שמחה מיוחדת, כאשר לעומת גליון פסח בשנה הקודמת שהגליון יצא במהדורה דיגיטלית בלבד, עקב סגירת בתי המדרשות וההתכנסות אל "חדרים אימה", השנה זכינו ועשה הש"ת עם יושבי א"י נס ופלא והשיב את שבותנו בבתי כנסיות ומדרשות שוקקים ובמשפחות מורחבות ומאוחדות.

יה"ר שההשגחה העליונה תמשיך להאיר לנו פנים, ולהגיה את חשבנו, עד כי יבא יום אשר הוא לא יום ולא לילה... תאיר כאור יום חשכת לילה...

## אתרא דמר - רבני השכונה

מורנו הגאון ר' שלמה ניימן שליט"א

### דין אכילה בסעודה שלישית בשבת שחל להיות ער"פ

תנן ריש פרק ערבי פסחים (צט): ער"פ סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, ופירש"י ורשב"ם כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום "הידור מצוה".

ובתוס' שם ד"ה לא יאכל אדם, הקשו דמאי קמ"ל מתני' דלא יאכל, אי לאסור אכילת מצה אפילו קודם נמי אסור, דהא אכילת מצה אסורה כל היום, כדאמרין בירושלמי (שם ה"א) כל האוכל מצה בער"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי לאסור מיני תרגימא, הא אמר בגמ' (דף קז:): אבל מטביל הוא במיני תרגימא, ות' וי"ל דאיידי במצה עשירה, דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת, עכ"ל. כלומר דהאיסור הוא אכילת מצה עשירה והיינו מצה שנילושה במי פירות ולא במים שאין יוצאין בה יד"ח בליל פסח, וכל היום מותר לאכול את המצה עד סמוך למנחה שיש לאוסרו כדי שיאכל בלילה לתיאבון. ומש"כ התוס', וכן היה נוהג ר"ת, ביאר הרא"ש (סי' ט"ו) שכן היה נוהג ר"ת בערב הפסח שחל להיות בשבת שהיה עושה סעודה שלישית במצה עשירה. וכן נפסק בשו"ע (סי' תמ"ד ס"א).

אמנם הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ב) כתב וז"ל, אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאווה, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן, וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאווה והיו מצוות חביבין עליו וכו'.

והנה מל' הרמב"ם בריש דבריו משמע דלא כר"ת, דכתב בסתמא דאסורו חכמים לאכול מצה בערב הפסח, וזה קאי על האיסור של הירושלמי לאכול מצה כל יום י"ד משום דהוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, ועי"ז נקט הרמב"ם לאכול מצה משמע כל מצה אפילו מצה עשירה הנילושה במי פירות נמי אסור. וא"כ יקשה קושיית התוס' לעיל על הרמב"ם דאם כל מצה אסורה ביום ער"פ, ומיני פירות וירקות מותרין עד השקיעה א"כ מה נאסר מן המנחה ולמעלה.

והמדקדק בדברי הרמב"ם יחזה דהשיב עי"ז הרמב"ם בדבריו ז"ל, דכתב להלן שם, "אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן", הרי שביאר דמה שהתירו מיני תרגימא עד השקיעה היינו רק מעט, ומה שאמרו ער"פ סמוך למנחה לא יאכל היינו מיני ירקות שלא יאכל הרבה אלא מעט.

איברא דהגר"א בהגה' השו"ע (ריש תמ"ד) ציין לרמב"ם בפיה"מ שלו ריש ערבי פסחים, דכתב וז"ל, וזה שמנענו אותו מן האכילה, אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותה שעה, ואסור לנו לאכול מצה ביום י"ד עד שיאכלנה בשעת המצוה, "אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים", עכ"ל.

ולהדיא מבואר דמצה אסורה לאכול כל היום ומשמע אפילו מצה עשירה, ומה שאסרו לאכול סמוך למנחה היינו ירקות ושאר מאכלים שימעט באכילתן.

נמצינו למדים מחלוקת ר"ת והרמב"ם ז"ל, דשיטת ר"ת דמצה עשירה מותרת כל היום ומה שאסרו מן המנחה ולמעלה הוא מצה עשירה, אבל מיני פירות וירקות אוכל כדרכו, ואילו הרמב"ם ס"ל דמצה עשירה אסורה כל היום, דהירושלמי קאסר כל מצה אפילו מצה שאין יוצא בה יד"ח בליל פסח, ומה שאסרו מן המנחה ולמעלה היינו מיני פירות וירקות שימעט באכילתו, והמחבר פסק כר"ת והרמ"א (ריש סי' תמ"ד) פסק כהרמב"ם. וצ"ת יסוד פלוגתתם.

והנה בעיקר דברי התוס' דכתבו דשרי לאכול מצה עשירה כל היום, וזה גופא אסרו מן המנחה ולמעלה דאין לאכול מצה עשירה, הק' המהרש"א דאמאי נקטו דוקא מצה עשירה, הא ה"נ מצינו לאוקמי בבציקות של נכרים דאין אדם יוצא בהם יד"ח בפסח, כדאמרינן לעיל (דף מ.) דאי"ז מצה שמורה, דאף דאי"ז חמץ מ"מ לכזית מצה של מצוה בעינן שימור לשמה.

וכתב ליישב חידוש גדול דכל מה שמותר לאכול מצה עשירה כל היום זה דוקא מצה עשירה שאין בה טעם מצה, אבל בבציקות של נכרים אף שאין יוצא בהם יד"ח בלילה, מ"מ אין לאכול אותו כל היום משום שיש בו טעם מצה, עכ"ל.

והיטת לשון התוס' אינו מורה כן דכתבו "דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו", משמע דמצה שאין יוצא בה יד"ח שרי לאכול ואפילו שיש בה טעם מצה.

איברא, דנראה דנחלקו בזה קמאי, דהנה המאירי בסוגיין כתב, דלא אמרו כבא על ארוסתו אלא במצה הראויה לצאת בה יד"ח, הא מצה עשירה או בציקות של נכרים לא וכו', א"כ להדיא דלא כהמהרש"א, אלא שרי אף בציקות של נכרים, וכ"כ רבנו מנוח ברמב"ם (שם) וז"ל, ודוקא מצה דמינטרא משום חובה הוא דאסור אבל בציקות של גוים ומצה עשירה מותר לכ, עכ"ל. ולהדיא כהמאירי ודלא כהמהרש"א דאסר בציקות של נכרים. אבל המשנה למלך שם הביא לריב"ש בתשו' (סי' ת"ב) דכתב להדיא דלא התירו אלא מצה עשירה, ולא שאר מצות, וכדברי המהרש"א.

והנה בריש פרק תמיד נשחט (דף נח.) איתא פלוגתא ר"ר ור"ע, בענין סדר הקרבת הקרבנות בער"פ שחל להיות בשבת, ומבואר שם ברש"י (ד"ה בזיכין וכו'), וכן בתוס' שם (ד"ה וקעבדינן וכו'), דבשעה השביעית היה חילוק לחם הפנים לכהנים.

ובמשך חכמה פר' אמור עה"פ ביום השבת וכו', הק' בזה היאך שרי לכהנים לאכול מחלת לחם הפנים בשבת שחל להיות בערב הפסח, נהי דאינו חמץ מ"מ הא איתא בירושלמי דהאכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמיו.

ותירץ בזה, דכיון דקדשים אינם משתמרים לשם מצה אלא לשם בזיכין, וא"כ אינו יוצא בזה יד"ח כזית בלילה הראשון דהא בעיא שימור לשמה, וגם דדמי לביכורים דאמרינן בפרק כל שעה (דף לו.) דאין אדם יוצא יד"ח בביכורים ואפילו כהן בירושלים, שנאמר בכל מושבותיכם תאכלו מצות, מצה הנאכלת בכל מושבותיכם, יצאו ביכורים שאין נאכלים בכל מושבותיכם אלא בירושלים, וה"נ לחם הפנים שאין נאכלין בכל מקום אין יוצא בהן יד"ח מצת מצוה, וכל מצה שאין יוצא בה יד"ח שרי לאכול בער"פ עד שעה עשירית, וכמו מצה עשירה דמותרת באכילה בער"פ עד שעה עשירית.

אלא שעדיין יקשה לדעת המהרש"א, דכתב דלא התירו אלא מצה עשירה, משום שאין בה טעם מצה ואיכא שינוי בגוף המצה, אבל בבציקות של נכרים, אף שאין יוצא בהם יד"ח בליל פסח משום דאינו שמור לשמה, אפ"ה אסור באכילה כל יום י"ד, כיון שיש בו טעם מצה ואין שינוי בגוף המצה, וא"כ הדרא קושיין לדוכתא היאך שרי לכהנים לאכול לחם הפנים בער"פ, והא כל מצה אסורה אם יש בה טעם מצה. וביותר יקשה לדעת הר"מ דכל מצה אסורה ואפילו מצה עשירה, א"כ היאך שרי לכהנים לאכול מלחם הפנים בער"פ.

ותי' המש"ח דחביבה מצוה בשעתה, וכמו שהתירו הקטרת אימורים בשבת, ה"נ אף שיש לאכול בלילה מצה לתיאבון, מ"מ אכתי עביד מצוה באכילת לחם הפנים, אבל מאחר וכעת האדם מקיים מצוה אינו חייב לדאוג להמצוה שתגיע לאחר מכן.

ואולי יש ליישב, באופן נוסף קושייתו היאך שרי לכהנים לאכול בער"פ שחל להיות בשבת מלחם הפנים, והרי כל יום י"ד אסור, דהוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, דהנה מן המפורסמות מש"כ בתשו' בית הלוי (ח"א ס"ב אות ז') דנראה פשוט דמצות אכילת קדשים לא בעינן דוקא כזית, והביא ראיה מפ"ק דפסחים (דף ג:) דגבי חילוק לחם הפנים היה מגיע להם כפול ומוכח דאכילת קדשים לא בעינן כזית.

וגדר החילוק בין מצות אכילת קדשים דלא בעינן כזית, לבין מצות אכילת קרבן פסח ומצה דבעינן כזית, משום דבפסח ומצה יש חיוב על הגברא לאכול פסח ומצה ואכילה פחות מכזית לא שמיא אכילה והוי כלא אכל, אבל מצות אכילת קדשים אין זה חיובא אקרקפתא דברא שיאכל, אלא המצוה היא שבשר הקדשים

יאכל, ומי שיש בידו בשר קדשים הרשות בידו ליתנו לאחר שיאכלנו וגם בזה מתקיים המצוה, דאין מצוה לאכול אלא מצוה שיאכלו, וא"כ גם בפחות מכזית עכ"פ הקדשים נאכלו, עכ"ל. ויש לדבריו סמך מדברי התו"י ביומא ריש פרק טרף בקלפי (דף לט.), ואכה"מ.

ומעתה יש ליישב קושיית המש"ח דאפש"ל דכל מה שאסרו לאכול מצה ביום י"ד בניסן בער"פ, משום דהוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, היינו דוקא באוכל כזית, אבל אכילה פחותה מכזית לאו שמיא אכילה, ואולי מותר לאכול מצה ביום י"ד פחות מכזית, וא"כ לק"מ, דכיון דבלחם הפנים שאכלו הכהנים אכלו כפול ופחות מכזית, א"כ לענין אכילת לחם הפנים א"ש, אבל לגבי איסור אכילת י"ד לאו שמיא אכילה, ומשו"ה שפיר היתה חלוקת לחם הפנים בער"פ שחל להיות בשבת דהיינו בשעה השביעית, ואיירי שקבלו פחות מכזית דלאו שמיא אכילה לענין איסור אכילת י"ד, אבל שמיא אכילה לענין לחם הפנים, וכמשנ"ת.

אלא דיל"ד דאפשר דכל פחות מכזית לאו שמיא אכילה היינו לענין ליתובי דעתיה דמשו"ה בצום שרי לאכול פחות מכזית, או לענין חיוב אכילה בפסח ומצה דפחות מכזית לאו שמיא אכילה ולא יצא יד"ח, אבל לענין איסור אכילה בער"פ אפשר דאסור אף בפחות מכזית דעכ"פ טעם טעם מצה והפסיד את ההידור והחיוב של הלילה, וא"כ יהא אסור גם בפחות מכזית, ויש לדון בזה.

ובעיקר הענין יש תמיהה גדולה לכאורה, דהנה בפרק כל שעה (דף מ.) איתא, אמר ר"ה בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, כלומר בליל הסדר יכול אדם לאכול בציקות של נכרים שמכיר בהן שלא החמיצו, ומ"מ אינו יוצא יד"ח מצה משום דאינו שמור לשם מצה, ואף שאין זה חמץ מ"מ למצה של מצוה בעינן שימור לשמה, ולכן באחרונה יש עליו לאכול כזית מצה שמורה, כדי שיצא יד"ח. ובתוס' בריש ער"פ (שם צט:) בד"ה סמוך למנחה וכו', הקשו בזה דהכא אמרינן דסמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, ואילו התם אמרינן דבליל הסדר עצמו יכול לאכול בציקות של נכרים כמה שירצה אלא שלבסוף יאכל כזית מצה שמורה כדי לצאת יד"ח, ותירץ בזה, דדוקא מבעוד יום אסור משום שאין אדם נוהג ואוכל כל שובעו וסובר שעד הלילה יחזור לו תאוותו, ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו, אבל בסעודת הלילה אדם נוהג ואינו אוכל כדי שובעו כדי שיאכל מצת מצוה לתאבון, ומשו"ה שרי ליה לאכול בלילה בציקות של נכרים.

ומעתה יש לתמוה דכל קושיית התוס' היתה משום איסור אכילה בער"פ כדי שיאכל לתאבון, וע"ז תירצו התוס', דדוקא מבע"י יש איסור אכילה משום שיאכל כל שובעו, משא"כ בלילה מותר לאכול משום דנוהג מלאכול כדי שובעו, אך תמוה מאד, דעדיין יקשה נהי דמשום אכילה לתאבון לא חיישינן, והא איכא טעמא דהירושלמי דכל האוכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמיו, וא"כ היאך שרי לאכול בלילה בציקות של נכרים קודם אכילת מצה של מצוה והרי יש בהם טעם מצה.

ובשלמא אי נקטינן דלא כהמהרש"א, דכשם דמצה עשירה מותרת דאין בזה כבועל ארוסתו בבית חמיו, משום שאין יוצא בזה יד"ח מצה בלילה, ה"נ מותר בציקות של נכרים דאין יוצא בהם יד"ח וכדעת המאירי ורבנו מנוח א"ש, אבל כבר הבאנו לעיל את דברי המהרש"א והריב"ש דבציקות של נכרים אסור משום שיש בו טעם מצה ואין שינוי בגוף המצה, וא"כ היאך שרי לאכול בלילה קודם הכזית של מצה של מצוה, וצ"ע.

וביותר להרמב"ם דס"ל דכל מצה אסורה בער"פ ואפילו מצה עשירה מטעמא דהירושלמי א"כ היאך אמרינן בגמ' דמותר לאכול בציקות של נכרים בלילה קודם אכילת מצה, וצ"ע.

והנראה לומר בזה ובהקדם יש לדון בעיקר הדין דבועל ארוסתו בבית חמיו דמכין אותו מכת מרדות, מהו גדר האיסור, ולפ"ו היה נראה דיסוד האיסור הוא כביאת זנות וכאיסור פנויה, דלא הותרה ביאת אישות אלא לאחר הנישואין, דאף דלאחר אירוסין של תורה אשת איש גמורה היא, מ"מ התורה אמרה דביאת אישות תהיה רק לאחר נישואין ולא לאחר אירוסין.

ואם זה גדר האיסור, א"כ צ"ת רב, מאי שייטא ענין זה לאכילת מצה בער"פ, דודאי אין איסור אכילה בעצם בער"פ, דבשלמא גבי ביאה איכא למימר דחשיב כביאת איסור וכבועל פנויה, אבל גבי מצה אטו נאמר דהוי נמי שאוכל מאכל אסור, ודאי דא"א לומר כן.

אמנם מצינו בגדולי האחרונים ז"ל, דכתבו גדר אחר בזה, דהנה החק יעקב (סי' תע"א) הביא דברי הלבוש, דכתב דהאכל מצה בערב הפסח ואינו ממתיך עד הלילה הרי זה מורה על תוקף רעבתנותו שאינו ממתיך עד הלילה, והרי"ז כבועל ארוסתו בבית חמיו ואינו ממתיך עד שתנשא, ע"כ. למדנו מדבריו גדר חדש באיסור בועל ארוסתו בבית חמיו, דאינו מדין בעילת זנות ובעילת פנויה, משום דודאי אין דעתו לכך, שאינו רוצה בבעילת זנות והיא אינה פנויה שהרי ארוסתו

## אִיסוּר אֲכִילָה בְּעֶרֶב פֶּסַח הָאֵם נוֹהַג גַּם בְּלֵילָה קוֹדֶם שֶׁאֵכֵל הַמִּצֵּה

הנה בשנה זו דערב פסח חל בשבת הוה מענינא דיומא הסוגיא קמייתא דפרק ערבי פסחים "סמוך למנחה לא יאכל" מחמת סעודות השבת.

וזה שעת הכושר להעמיד קמיה הלומדים שליט"א שאלה שנשאלתי למעשה בסוגיא זו ולא נתבארה דיה בספרי הזמן.

נשאלתי ע"י רופא בבית חולים, שהתורנות שלו מסתיימת בליל פסח בשעה עשר בלילה, ואז פונה לביתו לעריכת הסדר עם בני משפחתו ושאלתו בפיו האם יכול לעשות קידוש בתחילת הלילה (ויכין לכוס ראשון מארבע כוסות) ולטעום מעט אוכל, כדי שלא יצטרך לעבוד אליבא ריקנא.

וכמו"כ מצוי הנידון בעובדים בבתי אבות או מלונות שמתקוקף תפקידם מתאחרים בעריכת הסדר עם בני ביתם ורצונם לקדש ולטעום בזמן.

עצם הקידוש ודאי שרי, אך צ"ע מה בידו לטעום, דהנה לדין קידוש במקום סעודה בעינן פת או פת הבאה בכיסנין כמב' בס' רעג ס"ק כה, ובפסח לא משכחת לה אלא מצה או עוגה מקמח מצה, וכן מהני מיני תריגמא מחמשת המינים כגון בפסח כדורים מקמח מצה {קיינדלך} או מצה מבושלת וכדומה, והרי כל זה אסור לאכול בערב פסח קודם קיום המצוה מדינא דהירושלמי דהאכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמי, והוא ברמ"א תעא, ב.

ולאכול עוגה מקמח מצה ג"כ אסור, דאף שנשחן דין מצה עליו ויכול לצאת בה ידי חובה כמ"ש בבה"ל תסא, ד, והא דמוסיף ביצים יין ושמן וכו', כיון שהוסיף אותם אחרי שכבר נאפתה המצה בתחילה, לא פקע שם מצה ממנה.

ומיני תריגמא אסור לאכול משעה עשירית מדינא דמתניתין דסמוך למנחה לא יאכל, וכדפירש ר"ת דאזיל על מצה עשירה וכדומה כדי שיאכל המצה לתאבון, ורק פירות וירקות בשר ודגים הותר וכל זה לא מהני (עכ"פ לכתחילה) לדין קידוש במקום סעודה וצ"ע.

ויש לדון חידוש דשרי לקדש ולטעום אף על מצה (ולא לצאת בה המצוה) או עוגה מקמח מצה כדלהלן.

דהנה יש לעיין בהני איסורי אכילה דערב פסח, דהיינו איסורא דירושלמי באכילת מצה שיוצאים בה, ואיסורא דמתניתין דסמוך למנחה לא יאכל, האם נאמרו גם בלילה טרם אכל הכזית מצה או דווקא בערב פסח עד הלילה.

ובפשוטו מסברא ליכא נפק"מ, דהאיסור אכילה הוא עבור קיום המצוה של המצה וכל עוד שלא אכל המצה אסור. אמנם בעינן בסוגיא נראה לכאורה לא כן, אלא דחז"ל אסרו רק בערב פסח ולא בלילה, ולפיכך יש לדון ולהתיר לקדש אף על עוגה מקמח מצה.

דהנה באיסור דמתניתין דסמוך למנחה לא יאכל הקשו התוס' צט ע"ב, וז"ל, וא"ת והא אמר בפרק כל שעה בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום, ותיצו, וי"ל דבאותה הסעודה אדם נוהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל מבעוד יום אין אדם נוהר ואוכל כל שובעו, וסבר שעד הלילה יתאוה, ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו וכו'.

וצ"ע בפירוש דבריהם מה יסוד ההיתר, האם דאכילת הבציקות של נכרי הוה "באותה סעודה" עם המצה דאוכל באחרונה ובוהר נזהר שלא לשובע כדי לאכול המצה לתאבון כמשמעות ריש דבריהם, או דעיקר ההתר הוא כהמשך לשונם דדוקא מבעוד יום אין נוהר ולכן נאסר האכילה, אך בלילה אף שלא באותה סעודה שרי לאכול דנוהר שלא יהיה שבע כיון שהגיע זמן קיום המצוה, ורק מבעוד יום איכא חשש דאומר בדעתו שעד הלילה יתאוה (יעוין בתוס' שאנץ דכתבו ב' תרוצים, ובספר המנהיג הלכות פסח נ"א מפורש דתליא בלילה בלבד יעו"ש).

אם כלישנא בתרא בפירוש התוס', זכינו לדין דנפק"מ לנדון דידן דאיסורא דמתניתין סמוך למנחה לא יאכל לא נאמר משתחשך, ולקדש במיני תריגמא ודאי שרי, וכן נקט בפירוש התוס' בהגהות רא"מ הורביץ יעו"ש.

אך לענין עוגה מקמח מצה דנאסר מדינא דהירושלמי דאסור לאכול מצה בערב פסח כבועל ארוסתו בבית חמי, לכאורה יש ללמוד מדברי התוס' דגם לא נאסר משתחשך אף קודם שאכל המצה.

דהנה ידועים דברי המהרש"א דנקט בדעת התוס' דבצקות של נכרים (ר"ל מצה שלא לשמה) הוה בכלל איסורא דירושלמי דאסור לאכול בערב פסח דהאיסור

היא, אלא הא גופא גדר האיסור, כיון דאינו ממתין עד שתנשא לו ותכנס לחופה, והרי הוא מורה היתר לעצמו דהרי היא אשתו, ומשום חשש תקלה זו שלא יורה כל אדם היתר לעצמו, גזרו איסור שלא יעשה את המעשה קודם זמנו.

והן הן הדברים דכתב הלבוש דתוקף רעבתנותו מביאתו לידי תקלה וטעות להקדים את המצוה קודם זמנה, ה"נ יש לאסור אכילת מצה בער"פ דגזרו שלא יורה היתר לעצמו לעשות המצוה קודם הזמן ולכן לא יאכל מצה בער"פ.

ועפ"י יבואר היטב שיטת המאירי ורבנו מנוח דס"ל דשרי גם בציקות של נכרים לאכול בער"פ, דלא אסרו אלא מצה הראויה לצאת בה ידי חובתו, וכשם שמצה עשירה מותרת, ה"נ מצה גמורה שאינה שמורה לשמה נמי שרי, והטעם דכיון דמצה זו אינה ראויה למצוה ל"ש בזה הקדמת המצוה, דהא נתבאר כבר דכל גדר האיסור הוא משום שמורה היתר לעצמו להקדים המצוה קודם זמנה, והכא הא אין זה מצת מצוה וא"כ אינו בכלל האיסור, ודו"ק.

אלא דעדיין צ"ת שיטת המהרש"א וכ"נ מהריב"ש, דלא התירו אלא מצה עשירה בלבד דאין בה טעם מצה ויש שינוי בגוף המצה, אבל בציקות של נכרים אף שאין יוצא בהן יד"ח מ,מ אסור לאוכלן, וזה תמוה, דאם גדר האיסור הוא כמשנ"ת אי משום דהוי כביאת איסור ואכילת איסור, אי משום דבהול להקדים את המצוה הרי זה ל"ש בבציקות של נכרים דאין זה המצוה והרי, ודומה לבעול אשתו אחרת הנשואה לו דודאי שרי, וצ"ע.

והנראה לומר בזה יסוד חדש בגדר איסור אכילת מצה בער"פ משום דהוי כבועל ארוסתו בבית חמי, דהנה יש לדקדק בתרתי, חדא אמאי נקטו כבועל ארוסתו בבית חמי דייקא דמאי נפק"מ היכן הבעילה, הו"ל לומר כבועל ארוסתו גרידא, דהא כל זמן שבוועל ארוסתו קודם חופה ונישואין היא שלא כדן, ועוד מ"ש דוקא יום י"ד בניסן דאסרו כן אבל ב"ג וקודם לזה שרי אף דמר"ח ניסן או ל' יום קודם כבר שייך ענינא דפסח, וצ"ת.

והנה המהר"ל בגבורות ה' (פמ"ח) בתוה"ד שם האיר את עינינו בגדר האיסור, וז"ל שם, והא דאמרין כאן שאסור לאכול משעה ט' היינו שאסור לאכול מצה עשירה, אבל מצה גמורה אסור מחצות וכדאמרין בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) האוכל מצה ב"ד כאילו בועל ארוסתו בבית חמי ע"כ, והטעם הוא מפני שמחצות נאסר בחמץ, ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב, ודמאי לארוסה שנתארסה לאיש אחד ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נישואין, לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוי כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם, אבל בער"פ דנאסר בחמץ ולא הגיע הזמן למצה, וזה כבועל ארוסתו בבית חמי, ומכין מכת מרדות, עכ"ל.

ומבואר בדבריו דכל האיסור הוא דוקא בער"פ מחצות ואילך, משום דכבר שייך ביה אכילת מצה, אבל קודם לכן שרי, וה"נ מותר בערב סוכות משום דאין שם סוכה קודם ליל ט"ו בתשרי, וכמו דשרי לאכול מצה ביום י"ג בניסן ואפילו ב"ד עד חצות.

למדנו מדברי המהר"ל יסוד חדש בהאי ענינא, דגדר האיסור הוא דכל דשייך כבר ענין המצוה לפנינו ככה"ג יש לחלק בזמנים שלא יעשה אותו קודם הזמן, ומשור"ה גבי סוכה אין זה שייך דאין שם סוכה קודם ליל ט"ו בתשרי, משא"כ לגבי מצה דכבר מחצות ואילך נאסר חמץ ומישרן שייך ביה ענינא דמצה.

ופוק חזי דקדוק גדול בדברי הרמב"ם ז"ל דכתב וז"ל, אסרו חכמים לאכול מצה בער"פ "כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב", ולהדיא דאין האיסור משום כאכילת איסור וכבעילת איסור של פנויה, ואין הגדר כמו"ש הלבוש דהרי זה כבהול להקדים את המצוה, אלא שיש להבדיל בין ביאה בעלמא שאין בה מצוה לבין בעילה של מצוה, ה"נ יש להבדיל בין אכילת מצה בעלמא לבין אכילה של מצוה.

וכל זה שייך דוקא ביום י"ד, דשייכא כבר ענין המצוה, וא"כ אם יאכל קודם לכן אין היכר וחילוק בין אכילה בעלמא לאכילה דמצוה, וה"נ דוקא נקט "בבית חמי" דכיון שכבר בא לבית חמי להכניסה לחופה ולנישואין אם יבא עליה קודם לכן אין היכר בין בעילה דעלמא לבעילת מצוה.

ועפ"י א"ש דבציקות של נכרים יש לאסור, דאף שאין יוצא בזה יד"ח בליל פסח, מ"מ הרי נראה כמצה גמורה שיש בה טעם מצה ואין שינוי בגוף המצה, וא"כ ליכא היכר בין אכילת מצה דעלמא לב כילה דמצוה, אבל מצה עשירה שאין בה טעם מצה ויש שינוי בגוף המצה שרי משום דבלא"ה ניכר החילוק בין מצה זו למצת המצוה.

ואם נכנס הדברים, אולי יש ליישב את הקושיא אלימתא דהקשינו לעיל האין שרי לאכול בציקות של נכרים בליל ט"ו עצמו, נהי דמשום תאבון ליכא למיחש כמו"ש התוס' דנוהר שלא לאכול כדי שבעו, אבל עדיין הא מקדים אכילתו קודם המצוה והוי כבועל ארוסתו בבית חמי, ולהנתבאר י"ל דכיון דהוי בליל פסח עצמו כבר יצא מבית חמי ובא לביתו שלו, וכיון דנוהר לא למלאות תאוותו, ואוכל כזית דמצוה באחרונה שפיר דמי, ודו"ק היטב.



קיים בכל דבר שיש בו טעם מזה, ויש להקשות לדבריו א"כ אמאי תוס' לא הקשו מהגמ' דבציקות של נכרי על איסורא דירושלמי איך אוכלם קודם המצה, ותירוצם לא יעלה ארוכה לקושיא זו דכל סברתם הוה באיסור אכילה דמתניתין דאסור מחשש שביעה, אך איסור הירושלמי נאסר אף בכל שהוא מצה וכ"כ בפמ"ג (תעא מ"ז א) דאף פחות מכזית מצה אסור לאכול בערב פסח, דטעם האיסור כדלהלן דמגרע בחביבות המצוה, וזה שייך בכל מצה שאוכל קודם המצת חובה, ובזה ליכא נפק"מ אם אוכלו מבעוד יום או משתחשך או באותה סעודה אם לאו.

וע"כ צ"ל דנקטו התוס' בפשיטות מסברא חיצונה דאיסור הירושלמי הוה רק בערב פסח אך בליל ט"ו משתחשך אין איסור לאכול מצה שיוצאים בה בלילה, וניחא דהקשו רק על דין המשנה בלבד.

וכן מצדד הפמ"ג (תעא מ"ז א) דאיסור הירושלמי ליתא בלילה אף קודם אכילת מצה יעו"ש, ומונח בזה דליתא אף לאיסור דסמוך למנחה דהרי שרי לו לאכול מצה קודם קיום המצוה ועי'.

ואף שמסברא צ"ב טובא דהרי נימקו הראשונים בטעם איסור הירושלמי כמה טעמים: י"א דע"י שאוכל מצה קודם המצת חובה מחסר בחביבות המצה דומיא דבא על ארוסתו דפוגם בזה חיבת ביאה ראשונה (רש"י בס' הפרדס קכ"ט, ר"י צ"ג גיאות, שבה"ל ר"ג ועוד), וי"מ דהוה כגרגרן (או"ז רנ"ו תוס' הרשב"א ועוד), או כדכתב הרמב"ם שיהיה היכר למצת מצוה ולכל הטעמים אמאי יהא מותר בלילה טרם קיום המצוה.

וע"כ צ"ל דהוה גדר באיסור חז"ל, דלא אסרו רק שלא בזמן קיום המצוה, אך בהגיע זמן קיום המצוה לא אסרו וצ"ב. אך עכ"פ לפ"ז שרי בנדון דידן לקדש אף על עוגה מקמח מצה.

ומקור נאמן לאשר צידדנו דליתא לאיסורי אכילה דע"י משחשיכה, מדברי המ"ב בסימן תפ"ד, דהנידון שם הוא לענין מי שרוצה לעשות הסדר בהרבה בתים להוציא את האינם בקיאים בקידוש והגדה, הנהגתו דעושה הסדר בביתו ומברך בהמ"ז ואח"כ הולך לאחרים.

וכתב השו"ע וז"ל, ואי בעי לאקדומי להנך בתי ברישא בריך להו ולא אכיל ולא טעים מידי והדר אזיל לביתא ומקדש, וכתב המ"ב ס"ק ט' על דברי הש"ע "ולא אכיל" - ואסור לטעום קודם קידוש כמו שכתוב סימן רע"א, ואם יכוין לצאת גם כן בהקידוש שאומר לפניהם יצטרך לאכול שם כזית ולברך ברכת המזון גם כן עכ"ל, כוונתו דאסור לעקור ממקומו קודם בהמ"ז כדכתב שם ס"ק ג' ולכן אם יוצא בקידוש בעי לברך שם.

הרי סתם המ"ב כדבר פשוט (והוא מהמג"א) דשרי לו לאכול כזית מצה בלילה טרם קיום המצוה דאכילת מצה בביתו, ולא זכר כלל דאיכא איסור לאכול מצה בע"פ מדינא דירושלמי, והאיסור דסמוך למנחה לא יאכל, וע"כ כנ"ל דמשתחשך בזמן קיום המצוה, חז"ל לא אסרו.

נמצא בשאלה דפתחנו בה לכאורה שרי לו לעשות קידוש בזמן בכניסת הלילה אף על עוגה העשויה מקמח מצה.

## עניני חמץ

### בדין בדיקת הכיסים מחמץ

#### הרב אליסף פרלמן

א] כתב הרמ"א סי' תלג' סעיף יא' וז"ל והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ, צריכין בדיקה (מהרי"ו) עכ"ל. וכתב המשנ"ב ס"ק מז' וז"ל ואפילו הוא אומר ברי לי שלא ניתן בהם חמץ דמילתא דלא רמיא עליה הוא ולא אדעתיה ולכן צריך בדיקה והעולם נוהגין רק לנער הכיסים בשעת הביעור ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר הבדיקה [אחרונים]. עכ"ל.

והנה לא נתבאר באיזה בגדים מיירי הרמ"א והמשנ"ב האם בבגדים שלובשם או בבגדים המונחים בארון בביתו, ונראה פשוט דכל הענין אינו מדבר אלא בבגדים שהוא לבוש בהם, דאילו בבגדים שהם מונחים בארון הלא החמץ המונח בהם הרי הוא כמונח בבית וטעון בדיקה מעיקר דין בדיקה של הבית ומהו הלשון שכתב המשנ"ב 'ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה' הרי חיוב גמור הוא לבדוקם כדין בדיקת הבית שמחויב לבדוק בכל מקום, אלא על כרחך דמיירי בבגדים שהוא לבוש בהם שטעונין נמי בדיקה.

והחידוש שטעונים בדיקה ונכון לבדוקם בשעת בדיקה, נראה בב' אופנים, האחד דמיירי באופן שהוא יוצא מביתו וא"כ אין בזה את חיובי הבדיקה שיש בביתו, ומכל מקום צריך הוא לבדוקם מחשש חמץ, אך יתכן דגם כאשר הוא בביתו הרי כיון שהוא לובשם אינם בטלים כלל להבית ועל כן אינם כלולים בחיוב הבדיקה המוטל על הבית, ומצד הבית הוא סיים בדיקתו במה שבדק את הבית ואת הכלים והבגדים המונחים בו, ואי"צ לבדוק גופו ובגדיו הבטלים אליו שאינם שייכים לחיובי הבית.

ובביאור דברי המשנ"ב נכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה נראה דהנה כל עיקר הבדיקה שבהם יש לבאר דאע"ג דאינו מעיקר הדין בדיקה של בדיקת הבית אבל עכ"פ הרי הוא מחויב מחמת חשש חמץ דלא גרע מבדיקת תולעים שאינו מתקנת בדיקה או מחיוב שבה אלא מחמת עצם הספק שלא יבא לעבור על איסור אכילת התולעים על כן צריך לבדוק המאכל מקודם לכן והכי נמי טעון בדיקה שלא יעבור בבל יראה וחידוש המשנ"ב דנכון שיעשה כן בשעת חיוב הבדיקה שחייבו חכמים בבדיקת הבית.

ב] והנה כתב השו"ע סי' תלו' ס"ג ישראל היוצא מבית א"י תוך שלשים יום ונכנס בבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער בית הא"י שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך ל' יום, וצריך לבער בית הא"י שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור, (אף על פי שהא"י יכנס לבית בפסח; וי"א שאינו צריך כשנכנס בו הא"י) (טור) עכ"ל.

ובבאר היטב אות י' כתב וז"ל לפי מה שפסק הרב לעיל ס"ס תלג' דהכיסים ובתי ידים של הבגדים צריכים לבדוק א"כ אף יוצא בשיירא ומפרש ג"כ אפשר לו לקיים מצות ביעור ובדיקה, ואפשר לומר כיון דכתיב תשביתו שאור מבתיכם עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש. ח"י. עכ"ל. ומבואר דהוקשה לו שהרי גם ביוצא מביתו נשאר לו קיום מצות בדיקה וביעור, וכיצד יתקיים דין הראב"י [הוא השיטה הראשונה בשו"ע] שצריך לבדוק את הבית שיוצא ממנו אפי' שמניחו ביד העכו"ם, ועל זה תי' דאינו עיקר המצוה, ומדבריו נראה נמי דהרמ"א בס' תלג' מיירי בבגדים שהוא לבוש בהם ולא בבגדים המונחים בבית.

אמנם נראה להנ"ל דיש לחלק דכל מה שהגביל הראב"י דסגי שיקיים את המצוה למחר בבית אחר, זהו כאשר יהא לו בית ויהא חייב בבדיקת הבית וביעורו כעיקר תיקון חכמים, אבל אותם הכיסים ובגדים שהוא לבוש בהם אע"פ שהוא חייב לבדוקם בבדיקת תולעים אין זה כלל דין הבדיקה וביעור שתקנו חז"ל בחיוב הבית, וכאן חידש הראב"י שבתוך שלושים יום מוטל עליו חיוב הבית בבדיקה, וזה לא יקיים בבדיקת הכיסים, ושפיר מיושב שיטה זו דאין שייך לדברי הרמ"א בבדיקת הכיסים, ועל דרך זה נראה דאותו המפרש בשיירא אינו מברך על בדיקת כיסיו, וכן אם לא בירך על בדיקת חמץ שבבית וסיים בדיקתו אלא שלא בדק את הכיסים לא יוכל לברך שהרי אין בזה דין בדיקה שתקנו חז"ל על הבתים ולית בזה דין ברכה כלל.

## הערה בנוסח ביטול חמץ בשנה זו

#### הרב בניהו בורה

כתב השו"ע בסימן תל"ד ס"ב "אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא", והמשנ"ב (סק"ח) כתב "ונכון שיאמר ולהוי הפקר כעפרא דארעא" וכן מנהג בני אשכנז, וגם מבני ספרד יש מדקדקין באמירת נוסח הביטול בפעם השלישית להוסיף לשון הפקר.

וביאור הנידון בזה דהנה נחלקו הראשונים במהות הביטול ששיטת ר"ת שביטול מטעם הפקר אך שיטת רש"י וסיעתו שאינה מטעם הפקר אלא מעשה השבתה לעשותו כעפר, והב"י הביא מהגה' מימוני' שהמנהג לומר שיהא כעפר, אך הב"ח כתב שהואיל ודעת ר"ת וכמה ראשונים שהוא מטעם הפקר יש לדקדק להזכיר נוסח הפקר יעו"ש.

ומטו משמיה דהגרא"ל שטיינמן שאמר שכשערב פסח חל בשבת כמו בשנה זו לכו"ע אין לומר בנוסח הביטול לשון הפקר, וטעם הדבר דהנה הרמב"ן בריש פסחים הקשה על הסוברים שביטול מטעם הפקר דאם כן היאך עושים ביטול חמץ בשבת והרי אסור להפקיר בשבת, ואם כן נמצא שאם אומר להדיא לשון הפקר הרי הוא עושה איסור לשיטת הרמב"ן ולכן עדיף טפי שלא להזכיר הפקר שאז עושה הפקר לכו"ע, אלא לומר לשון ביטול בסתמא ויתפרש כביטול או כהפקר לפי מה שהוא באמת (שהרי להסוברים שהוא הפקר ע"כ התיירו להפקיר בשבת), עכ"ד.

אכן יל"ד בזה לפי"מ ששמעתי (מהגר"מ פלאי) בשם הגר"ד לנדו שטען שהאדנא מה שצריך להזכיר בנוסח הביטול לשון הפקר הוא מעיקר הדין, שהנה

מאחר שנחלקו הראשונים אם ביטול מטעם הפקר או לא נמצא שמי שביטל חמיצו ובא אדם אחר לזכות בחמץ אינו יכול להוציאו ממנו ב"ד שיכול המבטל לומר דלמא העיקר כהראשונים שביטול אינו הפקר והמטעם נמצא שלא יצא החמץ מרשותו גם אם כלפי שמיא ענין ביטול הוא הפקר, עכ"ד. - ולפי"ז ע"כ צריך להזכיר בנוסח הביטול לשון הפקר וא"א לסמוך ע"ז שיתפרש הלשון לפי מה שהוא שלהסוברים שביטול מטעם הפקר לא יצא מרשותו.

שוב ראיתי בחוט שני (פט"ו סק"ב) שחידש בעיקר הדבר שאין חשש באמירת "ולחיו הפקר" בשבת שלהסוברים שאסור להפקיר בשבת אי"ז מתפרש בתורת מעשה הפקר אלא בתורת ביטול!

ולפי ב' הדרכים יש להזכיר לשון הפקר גם בשבת וכמדומה שכן המנהג.

ב. אך לכאורה נראה שאין צורך לכל זה שהנה משמע שהגדולים הנ"ל נקטו שלשון ביטול יכול להתפרש גם כהפקר ומה שמזכירים לשון הפקר בפירוש הוא לרווחא דמילתא ולשופרא דלישנא ולכן דנו שבשבת אין לעשות כן והואל יש בזה חשש איסור לשיטת הרמב"ן, אכן בלשונות הפוסקים משמע שלשון "ביטול" אינו מועיל כלל להפקר - דיעו"י בב"ח שכתב ש"מאחר שהסמ"ג והגה"מיימוני בשם ר"י כתבו כר"ת יש להזכיר לשון הפקר" עכ"ל בערך, וכן החק יעקב (תל"ד סק"ח) כתב "וא"כ נוסחא שלנו שאין אומרים הפקר סומכין על דעת רש"י וסיעתו" יעו"ש וכ"ה רהיטת לשון המקור" והגר"ז שלשון ביטול אינו מועיל להפקר ומנהג השו"ע שלא להזכיר ביטול מועיל הוא משום שהעיקר כרש"י וסיעתו שביטול אינו מטעם הפקר.

ונמצא לפי"ז שלדין שאנו חוששים לשיטת ר"ת וסיעתו שביטול מטעם הפקר ע"כ צריך להזכיר לשון הפקר ובלא"ה אין הביטול מועיל כלל וא"כ ע"כ צריך להזכיר כן גם בשבת כדי שלא יעבור באיסור בל יראה (אא"כ נימא דמה שחוששין לשיטת ר"ת הוא בתורת חומרא בעלמא ולכן כל שיש צד איסור בדבר היה עדיף שלא להחמירה אך ל"מ כן), וצ"ע.

## בדין משהה חמץ ע"מ לבערו

### הרב ישעי' ברנד

בגמ' פסחים דף ו'. איתא, אר"י א"ר המוצא חמץ בביתו ביו"ט, כופה עליו את הכלי, ומפרש"י שם וז"ל, דהא לא חזי לטלטולי ואפוקיה, ומיהו בב"ז לא עבר, דהא בטליה בליביה מאתמול, כדאמרינן לקמן, הבודק צריך שיבטל בליבו, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו, צריך כפיית כלי, ומבואר מד' רש"י דלא מהני משהה חמץ ע"מ לבערו ביו"ט, לאחר זמן איסורו, ודלא כדברי התוס' להלן סוף ד' כ"ט: דכתב וז"ל, ולכן אינו עובר כשמבערו לבסוף, ומבואר מדברי התוס' דמהני משהה ע"מ לבערו ביו"ט לאחר זמן איסורו, ועיין גם בתוס' שאנץ דף י"ב: בדברי רש"י שם, דבאין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו, וישביתנו בכל דבר, דס"ל גם לרש"י דמהני משהה ע"מ לבערו, לא לעבור בב"ז, ב"ד לאחר ו' שעות, דכבר אסור בהנאה.

ועיין עוד ברש"י להלן דף י': ע"ד מתני' שם, דאם לא בדק בתוך המועד, יבדוק לאחר המועד, משש שעות ולמעלה עד שתחשך, וכתב במהרש"א שם דלרש"י אינו עובר בב"ז בשש שעות ולמעלה, ומשו"ה יכול לבדוק עד שתחשך, אלא דצ"ע בזה, כמוש"כ רש"י בב"ק דף כ"ט: ע"ד הגמ' שם, דאמר ר"א משום ר"י שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואלו הן, בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה, דפירש"י שם וז"ל, משש שעות ולמעלה, אין חמץ ברשותו, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, ומבואר מדברי רש"י דיש ל"ת של ב"י וב"ז ב"ד ניסן אחר ו' שעות, וכ"כ גם במשנ"ב סימן תמ"ג בשעה"צ סק"ב שם, בד' רש"י בב"ק שם, וכמוש"כ רש"י לעיל דף ד'. וז"ל, חמץ אינו אסור מה"ת בב"ז ובאכילה אלא משש שעות, משעברו שש שעות.

ויסוד לזה עיין בהגמ' להלן דף צ"ה. ת"ר ככל חוקת הפסח יעשו אותו, יכול כשם שהראשון אסור בכל יראה ובל ימצא, כך שני אסור בב"ז וב"י וכו', ומבואר מדברי הגמ' דקס"ד דכמו שבקרבן פסח הראשון ב"ד ניסן, בחצות היום, דעובר בל"ת דב"י, אם יש אצלו חמץ, דיהא ה"ה גם בקר"פ שני, ב"ד אייר, עכ"פ הרי"ז נשאר גם למסקנא, דב"ד ניסן, לאחר ו' שעות יש ב"ז, וכדברי רש"י דף ד'. הנ"ל, וכ"כ גם בס' העיטור הל' ביעור חמץ, דכתב וז"ל, ומסתברא לר"י כשם דבאכילתו של החמץ אסור מד"ת, כך השבתתו של החמץ מד"ת, ועובר על ל"ת ועשה, יעניין בזה נמי בס' המכתם פסחים דף מ"ט. במה דתנן התם במתני', דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ונזכר שיש לו חמץ, דכתב שם המכתם, דקודם יבער את החמץ, ואח"כ ימול את בנו, כי ב"ד ניסן אחר ו' שעות, יש ל"ת דב"י וב"י, וגם מ"ע דתשבייתו, ואין עשה דמילה, דחי ל"ת ועשה דחמץ אחר ו' שעות, ועיין גם בתרגום יונתן ב"ע פר' ראה פרק ט"ז עה"פ ולא יראה לך חמץ וז"ל, ותודהרון מקמי פסחא, דלא יתחמי לכון חמיר, ע"כ. ומבואר מיניה, דיש אזהרת ב"י קודם

ליו"ט דפסח, וכד' הרמב"ם פ"ג מה' חמץ ומצה ה"ח, דיש ל"ת דב"י, ב"ד ניסן, לאחר ו' שעות, וכמוש"כ בהירושלמי פסחים פ"ה ה"ד, דלר"י שחמץ אסור מה"ת ב"ד ניסן, לאחר ו' שעות, דה"ה עובר בב"י אחר ו' שעות, (ועיין בשו"ת מהרי"ק שורש ק', דדרכו של הרמב"ם לפסוק כהירושלמי, ודלא כהרי"ף סוף מס' עירובין דכתב דדרכו של הרי"ף לפסוק כהבבלי, ועיין גם בהשגות הראב"ד על הרמב"ם פ"ג מהל' קר"ש ה"ז דכתב וז"ל, זה הרב, דרכו להיות סומך על הירושלמי).

ודאתינן להכי, צ"ב בשיטת רש"י, דאם ס"ל דיש ל"ת דב"י ב"ד ניסן אחר ו' שעות, כמוש"כ רש"י בב"ק דף כ"ט: ורש"י בפסחים דף ד', וגם אם ס"ל לרש"י דלא מהני משהה חמץ ביו"ט ע"מ לבערו, למונעו מב"י, וכמוש"כ רש"י פסחים דף ו'. דאירי בבטליה בליביה מאתמול, א"כ צ"ע איך כתב רש"י לעיל דף י': דבודק חמץ משש שעות עד שתחשך, והרי יעבור בב"י, וגם איך כתב רש"י בדף י"ב: שם, דימתין עד שעת ביעורו, וישביתנו בכל דבר, והרי יעבור בב"י.

ואפש"ל בזה, דיש ב' דיני ב"י וב"י, א. ב"י וב"י ב"ד ניסן אחר ו' שעות ולמעלה, דעובר בב"י, אבל יש לו היתר לא לעבור בב"י, אם יהיה משהה חמץ ע"מ לבערו, דזה מהני בב"י וב"י ד"ד ניסן אחר ו' שעות, דהגדר בב"י וב"י ב"ד ניסן, זה אזהרה וגם זירוז, למהר את השבתת החמץ, וזמש"כ רש"י להלן דף י': דיכול לבדוק את החמץ, בשש שעות ולמעלה עד שתחשך, דזהו ממש משהה ע"מ לבערו, ואין עובר בב"י, וכדברי תור"פ בפסחים דף ד': דהחזיר על החמץ כדי לבערו הרי"ז כמבוער, וה"ה א"ש גם רש"י להלן דף י"ב: דבאין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו להשבית בכל דבר, דזהו ממש משהה חמץ ע"מ לבערו, למונעו מל"ת דב"י. ב. ב"י וב"י ב"ד ניסן, דהגדר בזה שעובר בל"ת דב"י וב"י, על היותו עכשיו ביו"ט בעלים על החמץ, דאין לו בזה את ההיתר של משהה חמץ ע"מ לבערו ביו"ט, וזמש"כ רש"י בסוגיין דאירי בבטליה בליביה מאתמול, כדי שלא יהיה ל"ת דב"י. ודו"ק.

## בדין בדיקה וביעור בעוקר מביתו ואינו עובר לדור בבית אחר

### הרב אליסף פרלמן

א] כתב השו"ע סי' תלו' ס"ג ישראל היוצא מבית א"י תוך שלשים יום ונכנס בבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער בית הא"י שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך ל' יום, וצריך לבער בית הא"י שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור, (אף על פי שהוא"י יכנס לבית בפסח; וי"א שאינו צריך כשנכנס בו הא"י) (טור)

והנה מקור דינו של השו"ע הוא הראב"ה ומובא כאן בטור, והמרדכי כשהביא את דעת הראב"ה בזה כתב וז"ל דאפי' הוא בית של עכו"ם ויוצא ישראל ממנו צריך לבדוק כו' ונחלקו בביתא דבריו הב"ח והט"ז, דהב"ח פירש לא מיבעי אם נכנס ישראל תחתיו דצריך מעיקרא לבדוק אלא אפי' אם נכנס עכו"ם, אבל הט"ז פליג וכתב וז"ל זה אינו, אלא דר"ל דקאי על דין התלמוד פשיטא אם הוא יוצא מביתו המיוחד לו לשיירה ואינו מניח שם מי לבדוק כלל פשיטא שצריך לבדוק, אלא אפי' אם הוא ביתו של עכו"ם מ"מ צריך לבדוק, וזהו פי' של אפי', וכו' ועל כן כתב שם הט"ז מתחילה וז"ל לדינא נראה דבישראל היוצא מבית עכו"ם לשיירא וישראל אחר נכנס תחתיו לבית זה שא"צ לבדוק בתוך ל' דהא אותו הישראל יבדוק החמץ הנשאר מישראל הראשון עכ"ל

ב] ולכא' נראה לדון בדברי הט"ז ובהקדם דהנה כתב הבית יוסף שם בביאור דינו של הראב"ה וז"ל ומה שחילק אבי העזרי בין נכנס בבית אחר ללא נכנס. נראה שהוא משום דאף על גב דשלשים יום קודם פסח חלה עליו חובת ביעור אין חובת הביעור חלה עליו אלא לענין שזקוק לבער אבל לא לענין שזקוק לבער בית זה הילכך כל שהוא נכנס בבית אחר הרי הוא מקיים בה מצות ביעור ודיו ואם אינו נכנס בבית אחר צריך לבער בית זה כדי לצאת ידי חובת ביעור שחלה עליו, עכ"ל.

המבואר בדברי הבית יוסף דאיכא ב' דינים בחובת הביעור, האחד הוא דין ביעור בכל בית ובית שיש לו, וזה קיים דוקא בזמן הבדיקה כדנין באור ליד' ניסן כאשר זהו הבית שנמצא בו בחג, אבל דין השני בביעור חמץ שחל עליו שלושים יום קודם לחג הוא חובת ביעור חמץ שאינו מתייחס לבית מסוים אלא שצריך לקיים דין הביעור, ועל כן שייך זאת גם אם יוצא לגמרי מהבית ונותנו לנכרי דמ"מ אם אינו עתיד לקיים את דין הביעור שלו במקום אחר צריך הוא לבערו בבית זה.

ומדברי הט"ז עצמו נראה שהכי נמי ביאר את שיטת הראב"ה דכתב הט"ז לבאר את דברי הטור דפליג על הראב"ה וז"ל וז"ל דעת הטור עיקר שמצות בדיקה אינה חובת הגוף אלא אם יש לו בית אז הוא מחויב לקיים מצות הבדיקה משא"כ כאן שאין לו בית למה יהא חייב לבדוק ביתו. וכו'. עכ"ל. ומתבאר בדבריו נמי דלשיטת הראב"ה המובן הוא שיש כאן חובת הגוף שחייבוהו חכמים בביעור

ועל כרחו הוא חייב לקיים דין זה באיזה בית, וזהו המחייבו לבער כשיצא מביתו אע"ג שמשאירו ביד עכו"ם.

והנה לפי"ז קשה טובא בדברי הט"ז שהבאנו בתחילה דביאר דגם לדעת הראב"ה אין לחייב בבדיקה וביעור אלא אם מניח את הבית ביד עכו"ם אבל אם מניחו ביד ישראל אי"צ שהרי ישראל השני יבדוק את הבית, וקשה דהא תינח אם הנידון כאן היה מי יבדוק את הבית והחמץ המונח בו מצד דיני הבית א"כ הכי נמי יש לו לסמוך על ישראל השני, אבל מאחר דעיקר הנידון הוא חובת הגוף המוטלת על ישראל היוצא לעשות בבדיקה וביעור, א"כ מאי אהני לן שהישראל השני יבדוק את הבית סו"ס הישראל הראשון היאך יקיים את חיוב הגוף שלו, ולכא' מוכח כשי' הב"ח דבודאי גם במניחו ביד ישראל אחר צריך הראשון לבדוק כשיצא מהבית, וצ"ב בשי' הט"ז בזה.

ג] והנראה לבאר בשי' הט"ז דגם חובת הגוף המוטלת על ישראל לקיים דין ביעור שחל עליו הוא רק עד כמה שיש דין ביעור בחמץ שבבית וחל עליו דין זה לקיימו ועל כן אין לו להפקיע את דינו ע"י שמוכר הבית לעכו"ם, אבל כאשר מוסרו לישראל אחר שעתיד לקיים את דין הבית עצמו שיהא מוטל עליו א"כ אין שייך לחייב את הישראל הראשון בחיוב זה שהוא יעשה זאת, דאדרבה עיקר הדין בבדיקה מצד הבית הוא לעשות כתקונו ביום יד' ועכ"פ מצד הבית אין מקום להעמיד שתי חיובי בדיקה וכיון דדין הבדיקה מצד הבית עומד להתקיים ביום יד' ע"י הישראל השני אין שייך עוד דין בבדיקה בבית מקודם לכן, ועל כן אין דין הבדיקה שלו משנה את דין הבדיקה כמו שהוא מדיני הבית עצמו לעשותו ביד', וממילא דעל כרחו פוקע חיובו שהרי אין לו לקיים אלא את דין הבית.

ונראה דיש בזה נפק"מ היכא שכבר יצא מהבית והשאירו ביד עכו"ם נזכר שלא בדקו, ורוצה לחזור ולבדוק מצד חובת הגוף שחלה עליו, ולהנ"ל כבר אין שייך זאת ואיבד את דינו, שהרי אין חובת הגוף לכשעצמה אלא בתורת קיום דין הבית, וכיון שהבית כשהוא ביד העכו"ם הוא מופקע מדין בבדיקה א"כ כבר אין שייך כלל שיקיים בו הישראל את חובת הגוף שלו לעשות בבדיקה וביעור, ועל כרחו הוא שעוד קודם שיניח את הבית ביד העכו"ם כאשר יש בבית חובת בבדיקה וביעור יקיים הוא את חיוב הגוף שלו ויעשה בו בבדיקה וביעור.

ד] ונראה לומר דגם הב"ח יודה לדין זה היכא שכבר יצא מן הבית ונכנס העכו"ם דכבר אין שייך בו בבדיקה וביעור, כיון דאין חובת הגוף בלא קיום דין בחובת הבית, אלא דסובר הב"ח דכאשר ישראל אחר נכנס אין זה שייך לחיוב הבית מצד הראשון שהראשון בשעת עקירתו זהו זמן קיום חובת הבית שלו וצריך לקיימו, והישראל שנכנס מחדש דין חדש בבדיקה כאשר יכניס חמץ בבית, ואין זה שייך לחיוב הבית הראשון שמוטל על הראשון לקיימו בשעת יציאתו מן הבית.

ומכל מקום הנפק"מ בכך שזה עדיין נצרך לגדר של חובת הגוף, הוא בכך שאם יש לישראל הראשון עוד בית לקיים בו חובת הגוף שלו, וא"כ חובת הבית הראשון אינה באה אלא רק בכדי לקיים את דיני הבית לכשעצמו, ובזה אין צריכים לדון אלא שלא ישאר הבית במצב של חמץ בפסח, וזה אינו שייך כאשר הוא משאירו ביד ישראל אחר שיבדקו, או כאשר הבית יהא של עכו"ם בפסח ויהא מופקע מדיני חמץ כל עיקר, ועל כן בכה"ג לא יצטרך כלל לבדוק את הבית אפי' לשי' הראב"ה, וכמו שפסק כן הראב"ה והשו"ע שם בסעיף ג' בתחילתו בהדיא.

## בעיקר דין מכירת חמץ

### הרב מרדכי עטייה

מקור הדין שאפשר למכור החמץ לנכרי בער"פ הוא מן התוספתא פסחים (פ"ב הי"ב), ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי הוא מוכר לגוי או נותנו לו במתנה וחוזר ולוקח ממנו אחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה, ורשאי ישראל שיאמר לגוי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמה אצטרך ואקח ממך אחר הפסח ע"כ.

טרם נביא דברי הראשונים בענין יש להאיר כי מלשון הברייתא יש לדקדק דמכירת חמץ אינה נועדה בכדי לעשותה מידי שנה בשנה, אלא רק במקרה של צורך גדול והפסד כגון מי שהיה בספינה ובאופן זה יעצו לו למכור לגוי.

וה"ל הריטב"א ריש פרק כל שעה (כא' ע"א) ומוכר לנכרי - הוא הדין ליתנו אלא דמילתא אגב אורחיה וכו' והכי איתא בתוספתא וכו' אבל אם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח קנסין ליה והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח ואף זה לפקדון התכין אלא שהערים עכ"ל, וחזוין מדבריו שאם אדם עושה מכירת חמץ בכל שנה ושנה זה גופא מקרי הערמה והחמיר בזה הריטב"א עד כדי כך שאסור לו ולכל ישראל.

וכן מצינו ראשונים נוספים העומדים בשיטה זו ומהם המאירי (ו' ע"א ד"ה ובתוספתא) שהביא דברי הברייתא וכתב ומשם כתבו קצת גאונים בישראל

שמכר חמצו לנכרי וכו' ואין ישראל רגיל לעשותם בשאר שנים אלא שאירע לו עכשיו כן מותר לישראל ליקח ממנו אחר הפסח ע"כ, וכן הוא בחידושי מהר"ם חלאווה (ל): בשם רב עמרם גאון ובלבד שיהא מאורע שאין הישראל רגיל לעשות כן בשאר שנים ע"כ.

אתה הראית שרבותינו הראשונים הנ"ל סברו שכל דין המכירה הוא דוקא אם עושה זאת מידי פעם כפי הצורך אבל אם רגיל לעשות כן כל שנה יש בזה הערמה ואסור אף בדיעבד, ועפ"ז יש מקום לפקפק במכירה שנעשית בזמנו שנעשית מידי שנה בשנה.

אך מרן הב"י הביא דברי רבינו ירוחם שאחר ציטוט דברי הברייתא הוסיף ובלבד שלא יערים, והקשה עליו הב"י שהרי הותר לתת לגוי וליקח ממנו חזרה לאחר הפסח ואין לך הערמה גדולה מזו ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי ע"כ, ומושמע לדעת הב"י שסבירא ליה שהותרה הערמה במכירת חמץ ודלא כהראשונים הנ"ל אלא כהרמב"ם ושא"פ שהביאו דין מכירת חמץ ולא הזכירו שאין למכור בכל שנה.

ואף דלפנינו כו"כ ראשונים ומהם האו"ז (רנו') והרשב"א (שו"ת ח"א ס' ע') וכן משמע במאירי דלעיל שגרסו בברייתא עצמה הלשון ובלבד שלא יערים ואם היה כן לפני הב"י שמא לא היה טוען דבריו כנגד הברייתא.

אך נראה דאין לומר כן דאף הב"י סיים שם ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי עכ"ל, הרי שדעתו שכן יש אופן שאסור להערים והוא שלא יתן לו על תנאי ואף היה רואה כן בברייתא בודאי היה מבאר דהיינו הערמה של תנאי (ויש שרצו לומר שלא דוקא הערמה של תנאי ושמה גם למכור בכל שנה יהא אסור ואינו נראה).

עולה דישנה דעה ברבותינו הראשונים דדין מכירת חמץ אינו נאמר כשעושה כן בכל שנה משום דהוי הערמה ואף קנסוהו דאסור לאחר הפסח, אלא שלהלכה נראה דהש"ע לא סבירא ליה כדעה זו אלא שאסור להערים באופן שאינו עושה מכירה גמורה אלא על תנאי וכדו'.

והחת"ס בתשובה (או"ח קיג') כתב נהגו בכל תפוצות ישראל למכור החמץ לנכרי" וסיים שם "וכל המפקפק ראוי לגערה", ומ"מ לפי האמור כאן נראה דאף דחלילה למפקפק על דין מכירת חמץ מ"מ מי שיכול שלא לעשות מכירת חמץ בכל שנה אלא רק בשעת הצורך תע"ב, ודבר זה שייך לקיימו שהרי רבים וטובים מבערים כל חמץ מביתם ועושים מכירה רק "ליתר ביטחון" וכעין סוג של ביעור אך יתכן שיש בזה חסרון כי בכך מראה שאין הוא חושב באמת שהמכירה היא אמיתית שהרי מרשה את הרב למכור חמץ שכלל אין לו.

## בדין דבר שאינו מסוים במכירת חמץ

### הרב יוסף סעד

השו"ע [חו"מ ר"ט ב'] הביא לדברי הרמב"ם שמוכר דבר שאינו מסוים לא קנה, כגון שמוכר לו כל מה שיש בבית זה והקונה אינו יודע האם הוא תבן או זהב לא קנה, דאין זה אלא כמשחק בקוביא, ע"כ. והיינו שלא סמכה דעת הקונה במכירה זו.

וכבר עמדו האחרונים שיש לעורר בכל מכירת חמץ, שהרי הנכרי אינו יודע איזה חמץ נמכר לו, ואמאי מהני המכירה הרי הוא מוכר דבר שאינו מסוים. ובאמת במקור חיים [או"ח תמ"ח ח'] כתב וכשמוכר החמץ צריך לפרש כל מין חמץ שבחדר, אבל אם כותב סתם הוי כמוכר דבר שאין מינו ידוע שהמכר בטל. והביאו החיי אדם [קכ"ד ג']. אמנם בבית"ל [תמ"ח ס"ג ד"ה בדבר מועט] הביא דבריהם וכתב שבדיעבד אף אם לא פירש כל הדברים שמוכר מהני ע"כ. ויש להבין טעם הדבר שמהני בדיעבד.

ומצינו כמה דרכים בדברי האחרונים בזה, בתשובת הגרעק"א [תנינא ז'] כתב דהאומר כל חמצי קנוי לך ודאי דקנה וראיה מהאומר כל נכסי לפלוני דקיי"ל שקנה, ובע"כ דחשיב מיהא דבר מסוים, [וכע"ז מצינו במהריק"ש [ערך לחם] שהאומר כל מטלטלין שלי מכורים לך חשיב דבר מסוים], אמנם העיר דברמב"ם משמע שבעי שיהא המין מסוים אבל כל חמצי לא חשיב מסוים, ע"ש.

ובתשובת באר יצחק [או"ח ו'] הובא בפת"ש [חו"מ ר"ט א'] כתב שא"א למכור כל חמץ שיש לו כיון דהוי דבר שאינו מסוים דלא קנה ולכן צריך לפרט, אמנם כתב שאם יכתבו בשטר שהמכירה היא כפי מה שישמוהו שלשה - וכמו שנהוג במכירת חמץ בזמן הזה, לא שייך לא סמכה דעתו כיון שלא יחייבהו יותר מהשווי, [וע"ש שכתב שאם ימכור בבי"ד חשוב מהני דבי"ד חשוב מבטל אסמכתא], עכ"ד. והנה מבואר בדבריו שהחסרון של סמיכות דעת הקונה הוא אך בשווי המקח, אבל אינו חסרון בעצם הדעת למקח, ועל כן אם שמו את החפץ וסמכה דעתיה בשומתו מהני. ולדבריו זהו עצה שלא יהא במכירת חמץ חסרון של דבר שאינו מסוים כיון שכתוב בשטר המכירה שהוא כפי מה שישמוהו שלשה.



אמנם באגרות משה [א"ח א' ק"נ] הביא דבריו ותמה שהרי בכל מכירת 'דבר מסויים' והיה אונאה, הרי לא אמרין דהוי חסרון בעיקר דעתו, וא"כ מה גרע מה דהוי גם 'דבר שאינו מסויים', והרי הכא אפילו לו יצויר שישב לו את הפרש האונאה סתימת הדברים שלא מהני, וא"כ בע"כ שהחסרון של דבר שאינו מסויים הוא חסרון בעיקר דעת המקח גם בלא האונאה, והטעם לכך מפני דהוי כמשחק בקוביא שהוא דרך שחוק והיתול, ולכן פסק האג"מ שם שגם אם עשו שומת שלשה המקח בטל.

והידש האגרו"מ ליישב הק' במכירת חמץ, שכיון שמוכרים הרבה אנשים ע"י הרב לגוי, וכאשר יש הרבה מוכרים הגוי יודע שיש בכללם הרבה סוגים של חמץ, לכן הגוי גמר בדעתו לקנות את כל הסוגים ומהני, וכמבואר שאם יודע את המין ורק אינו יודע כמות ומשקל המכירה חלה עכ"ד.

ויתכן להציע בזה בס"ד בע"א, דיש לומר דבמכירת חמץ לא שייך החסרון של דבר שאינו מסויים כלל, דהנה בעיקר הדין בדבר שאינו מסויים שלא חל המקח כתבו הרמב"ם והשו"ע הטעם משום דהוי כמשחק בקוביא, והנה במשחק בקוביא מבואר בגמ' סנהדרין הטעם דהוי גזל משום דהוי אסמכתא - ואסמכתא לא קניא, ועי' בבהגר"א דהרמב"ם לשיטתו דמשחק בקוביא פסול לעדות משום דהוי גזל, ובש"ך ביאר שבדבר שאינו מסויים דלא קנה, היינו משום כיון שהיה סבור שיהיה כך וכך כפי אומד דעתו, ע"ש. ורצה לומר דמשום הכי הוי אסמכתא, משום שסמך הקונה בדעתו שיש שם כסף וזהב ולא תבן, ולכן אינו גומר בדעתו לקנות.

ולפ"ז י"ל שכ"ז דוקא היכא שנחית הלוקח למקח מסויים שרוצה לקנות חפץ או שדה פלונית, אך משא"כ במכירת חמץ [עכ"פ בזמנינו], הרי ודאי שאין הגוי קונה את החמץ משום שהיה בדעתו שיש שם מיני חמץ יקרים, ובא להתעשר במקח זה. אלא רק הגיע כדי להציל את בנ"י מאיסור חמץ, [ואם ירצה אח"כ לקנות את כל החמץ ישלם כפי המחיר, וודאי שהמכירה חלה ככל דיני המכר]. וא"כ הכא לא שייך כלל החסרון בדבר שאינו מסויים, - ושוב הראוני שכתב כעין זה בשואל ומשיב [תליתאה ח"ב קמ"ח], וע"ש.

## מכירת חמץ אגב קרקע של השליח

### הרב חנוך העניך מנדלסון

אדם ששלח את חברו לרב למכור את חמצו, והשולח לא ידע שצריך גם להקנות קרקע לצורך קנין אגב, ולא מינהו שליח על זה, האם יכול השליח לכתוב בשטר קרקע שלו לצורך הקנין.

מכירת מטלטלין אגב קרקע של שליח

הגמ' בקידושין כ"ז דנה אם מועיל להקנות קרקע לאחד ומטלטלין לאחר בקנין אגב ולא איפשטא, ולכן נפסק בסי' ר"ב ס"ג דמספק לא קנה (אא"כ תפס, לדעת השו"ע). ויש לדון מה הדין להפך, אם יכול אדם להקנות מטלטלין של אחר אגב קרקע שלו.

וכבר דן בזה רע"א שם וכתב "נ"ב שליח שמכר מטלטלין של המשלח והקנה אותם אגב קרקע שלו, י"ל דמהני". וכך הביא הנתיחה"מ בחי' סק"ז ממה שכתב במקור"ח תמ"ח ססק"ט, ושם למד כן מהדין המבואר בסי' ר"ב ס"ד שאפשר להקנות קרקע לאפוטרופוס ואגבה מטלטלין ליתומים, כיון שידו של אפוטרופוס כיד היתומים, ואינו כאדם זה, וה"ה כאן שיד השליח כיד המשלח.

אלא שכפי שנראה מרע"א הדימוי אינו מוכרח, ויש מקום לומר שרק אפוטרופוס ויתומים או גבאי ועניים חשיבי כחד ממש, כי "יד עניים הוא", אבל בשליח בעלמא יתכן שלא יועיל. ואכן בחת"ס אור"ח קט"ז הביא בשם רע"א שנסתפק בזה.

ובאמרי בינה קניינים ט"ז הביא מקור לדין זה, מהר"ן בריש הזורק שהעמיד הא דתיחוד ותפתח, שהגט היה בחצר השליח, ועי' קנינה בחצר קנתה גם את הגט, ואעפ"כ דן הר"ן שם בדברי רש"י שהקנין היה ע"י אגב, וחלק עליו מטעמים אחרים, ולא מה"ט שלא שייך קנין אגב בקרקע של השליח.

וכבר הביא ראייה זו החת"ס שם בשם רע"א שפשט מכאן דמהני, והחת"ס חלק ודחה ראייה זו, שהר"ן עדיפא מיניה מקשה על רש"י (ועדיף מקושיא זו שהיא רק מכח אוקימתת הר"ן שהיה בחצר השליח והתוס' פליגי על זה).

והחת"ס פשיטא ליה מסברא דלא מהני, כיון שכל דין שליחות מהותו שיד שליח כיד המשלח, "וכאלו נמכר השליח וחצרו לבעה"ב לענין שליחות", והינו שלכן פעולות השליח נחשבות כאילו עשאו המשלח ומועילות לו, אבל להפך שיוכל השליח למכור מטלטלין של משלח אגב קרקעו נצ"ל "שהמטלטלין של בעה"ב כאלו הם של שליח, וה"ל כמקנה מטלטלין של עצמו אגב קרקעו, וזה לא שמענו שיהיה מטלטלין של בעה"ב נקנים לשליח".

והאמ"ב שם חלק עליו בסברא זו, וביאר ש"לכאורה תליא במ"ש במקום אחר לחקור אם השליח נעשה יד המשלח, היינו שמסר כחו וידו להמשלח י"ל דלא מהני מה שהשליח מקנה קרקע שלו, אבל אם כח המשלח נמסר להשליח שפיר מהני" עי"ש (והביא מקור לצד הזה ממה "שמצינו בגט לדעת הפר"ח אה"ע (ס' ק"כ) דהשליח נעשה כמו הבעל ויכול לכתוב על נייר שלו", וצין עוד לדבריו בדיני גב"ח כ"ט בזה).

והוא כעין החקירה הידועה אם בשליחות מעשה השליח מתיחס למשלח, או שהמשלח מוסר כוחו לשליח, אבל בנוסח אחר לא משום מעשה וכן, אלא אם בשליחות יד השליח נמסרה למשלח ופועלת עבורו, או כח המשלח נמסר לשליח כדי שיוכל הוא לפעול במקומו, ודו"ק שזה מה שעומד מאחורי חקירת האחרונים.

והחת"ס הביא ראייה שלא מועיל, מב"ב מד: דאין חשש ששיעבד מטלטלין אגב קרקע, אם ידעינן ביה דלא הוה ליה ארעא מעולם, והרי עדין נחוש שמא שיעבד אגב קרקע של שלוcho. ויל"ע בראיה זו שהרי אין למלוה שום שיעבוד על קרקע השליח, וצ"ל בהכ"ת שגם השליח לוח ממנו, כמו שצייר החת"ס שם, ויל"ע אם שייך צירוף בשיעבוד הזה כשהם שני שיעבודים לשני חובות שונים, ויהיה כעין שני קונים נפרדים, ובפרט למש"כ הרא"ש והתומים ששיעבוד אג"ק אינו מתורת קנין אג"ק אלא כי יש להם קול יחד, או שנתרץ שמועיל לשעבד מטלטלין אגב הקנאות או השכרת קרקע ויל"ע בזה.

ועי' באמ"ב שדחה ראייה זו, וכע"ז הביא בשדי חמד (כללים א' ק"ו ומערכת חמץ ומצה) מי שהוכיח מהא דאיסור גיורא שלא הקנה אגב קרקע של אחר, ועי"ש שדחה גם ראייה זו.

ועכ"פ לדינא הסכימו הנתיחה"מ ורע"א דמהני, וכן נקטו גם האמרי בינה וחי' אדם קכ"ב ד' והשד"ח, וכן הוא בערוה"ש שאם א"א להקנות קרקע של המשלח, אפשר לסמוך על קרקע של הרב המוכר.

ולפי"ז בכל מכירת חמץ אין צורך שכל אדם יקנה קרקע, אלא אפשר להקנות את החמץ של כולם, אגב קרקע של הרב שהוא שליח של כל המוכרים. אלא שלכתחילה כן מקנים במכירת חמץ קרקע של המשלח, ולא קרקע של הרב המוכר כדי לחוש לחולקים. אבל בכהאי גוונא שהמשלח לא נתן קרקע שלו, שפיר אפשר למכור אגב קרקע של שליח.

האם הוא שליח

אלא שבאמת יש לדון טובא האם זה שהלך לרב למלאות שטר הרשאה עבור אדם אחר, הוא שליח למכור את החמץ, והוא ממנה את הרב לשליח, או שהוא רק מודיע לרב שפלוגי ממנה אותו לשליח, ונמצא שהאדם המודיע אינו שליח במכירה כלל, ולא יועיל שיקנה קרקע שלו, אלא רק אם יקנה הרב אגב קרקע שלו עצמו.

ומקום הספק בזה הוא משום שאף שכבר הביא הנתיחה"מ שאפשר למנות שליח לגט ע"י עכו"ם, כיון שממנים אותו שלא בפניו והעכו"ם רק מודיע לו, מ"מ אולי הראשון לא כיון למנות את הרב, אלא לשלוח את השליח שהוא ימכור ויעשה כל מה שצריך.

אלא שא"כ יל"ע בזה בדיני מילי לא מימסרי לשליח ואומר אימרו, עי' אהע"ז ל"ה ס"ו ששליח לקדש לכו"ע אינו עושה שליח אם לא נמסר לו ביד כסף או שטר לקדש בהם, וכע"ז בסי' קמ"א בשליח קבלה שאינו עושה שליח, אא"כ נתנה לו רשות מפורשת, ואז הטעם דמהני כי כאילו מינתה את השני שלא בפניו (עי' בבהגר"א), ולפי"ז שליח למכור חמץ שלא נמסר לו כלום, הוי מילי ואינו יכול למנות שליח אחר, ולא מהני לשלוח אדם אחר למנות את הרב, אלא רק משום שהבעלים ממנה ישר את הרב לשליח.

וגם אם הראשון היה שליח למכור, עדין היה צריך לדון אם כשמינה שליח אחר הרי השני הוא שליח של האמצעי ופועל דרכו, או שכששליח עושה שליח הרי כעת העביר שליחותו לשני שנהיה שלוcho של המשלח, ושוב לא פועל מכח הראשון כלל, עי' בקצוה"ח קפ"ב שנתקשה בזה (באופן שאינו מילי כגון נתינת גט) שמצד אחד חזינן שגם אם מת שליח הראשון לא בטלה שליחות השני, ומאיידך יכול הראשון לבטל את השני, וא"כ גם מה"ט אולי לא יועיל להקנות אג"ק של השליח הראשון.

ונמצא שלהקנות אגב קרקע של השליח הראשון לכאורה אי אפשר, אלא צריך שהרב יקנה אגב קרקע שלו.

ויש להסתפק אם יועיל מה שהרב - השליח מקנה מטלטלין של זה, אגב מטלטלין של אדם אחר, מכח זה שהרב הוא שליח של שניהם ויחשב הכל כמקח אחד, ולכאורה הוא תלוי בטעמי האחרונים הנ"ל בגדרי השליחות, וצ"ע.

## אי אזלינן באיסור אכילת חמץ בתר רובא

### הרב אליהו זלצברג

כתב בשו"ע סי' תל"ט א', ט' ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם נטל חמץ או אם נטל מצה ונכנס לבית בדוק צריך לחזור ולבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה, ואם פירש הכר ממקום קביעותו ונטלו עכבר משם אין צריך לחזור ולבדוק דכל דפריש מרובא פריש.

ובמ"ב שם ס"ק ו' כתב ומ"מ אין ליסמוך על זה רק לענין שאין צריך לחזור ולבדוק הבית אפילו לא ביטל, אבל לא שיהא מותר מחמת זה לאכול בפסח, דלענין אכילה לא אזלינן בתר רובא בחמץ, וכן כתב בחק יעקב, [ובמ"ב כ' וכו' בחק יוסף והוא ט"ס].

ויעוי' בחק יעקב [שם ס"ק ב'], שכתב דאפילו שלפי פירוש ר"י בתו' בסוגיא דט' ציבורין מצה וא' חמץ איירי לגבי אכילה וא"כ מבואר בגמ' שגם לגבי איסור אכילה אזלינן בתר רובא, מ"מ ברמב"ם ושאר מפרשים שלא פירשו לגבי אכילה ע"כ דלא ס"ל דאזלינן בתר רובא לגבי אכילת חמץ.

והנה מלבד שדבר זה לכשעצמו צ"ע דמנ"ל דהראשונים שפי' הסוגיא לגבי בדיקה ס"ל דלא אזלינן לגבי אכילה בתר רובא, אדרבא יעוי' בחי' הר"ן שהביא את שי' הר"י דאיירי לגבי אכילה, והק' דכיון שהמשך סוגיית הגמ' איירי לגבי בדיקה מסתבר דגם הא דט' ציבורין איירי לגבי בדיקה, ומשמע דכל מה שנטה משיטת התו' משום דהיה לו דוחק לפרש הגמ' דאיירי לענין אכילה אבל על עצם הדין דאזלינן בתר רוב לגבי אכילת חמץ לא נחלק.

וביותר יש לתמוה דהנה בגמ' איתא בדף ז' אמר רבה בר רב הונא הפת שעטיפשה כיון שרבתה מצה מותרת, [ופרש"י קס"ד אם נשתמשו בתיבה זו מצה יותר מחמץ אזלינן בתר רובא ומותרת] היכי דמי אילימא ידידע בה דחמץ היא כי רבתה מאי הוי, אלא דלא ידעין בה אי חמץ הוא אי מצה הוא, מאי איריא כי רבתה מצה אפילו כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא, מי לא תנן וכו', וא"כ מבואר להדיא בגמ' דגם לגבי אכילת חמץ אזלינן בתר רובא.

והנה יש לדון אי הא דאיתא בגמ' שהפת מותרת איירי אפילו בפסח או דילמא רק לאחר הפסח, והנה למסקנת הגמ' הביאור בדברי רב שרבתה מצה מותרת הכונה שרבו ימי מצה עילויה, ואזלינן בתר בתרא, ויעוי' בשו"ע סי' תמ"ו ס"ד שפסק להדיא דאיירי אפילו בפסח וא"כ לדעת השו"ע דאיירי אפילו בפסח מוכח להדיא דהסוגיא איירי אפילו בפסח וא"כ מבואר להדיא בגמ' דגם בפסח אזלינן בתר רובא, אמנם יעוי' בביאור הלכה שם שהביא דפ"י הר"ח שם מבואר דאיירי לאחר הפסח, והבין בדבריו שכל ההיתר דאזלינן בתר בתרא הוא רק לגבי איסור אכילת חמץ לאחר הפסח, אבל בפסח לא ניסמוך על זה, וכתב דיש להחמיר בתוך הפסח כהר"ח, וא"כ לפ"ז אפשר דהחק יעקב פירש סוגיית הגמ' כהר"ח דאיירי לאחר הפסח ואה"נ דבפסח לא ניזול בתר רובא.

אמנם מדקדוק לשון הר"ח נראה לכאורה דכל מה שפירש דאיירי אחר הפסח, הוא לפי מה שביארה הגמ' את דברי רב כיון שרבתה מצה מותרת היינו שרבו ימי מצה עילויה, אבל להו"א שהכונה דאזלינן בתר רובא ליכא ראייה האם פי' דאיירי לאחר הפסח, וצ"ע.

ובחזו"א סי' ק"כ ס"ק א' כתב על דברי הביאור הלכה שכתב דאין להקל למעשה לאוכלו בפסח משום דבפ"ח הנדפס כתב דאין דינא דרב אלא לענין להתיר לאחר הפסח, וכתב החזו"א והדברים תמוהים מאד דמימרא שלימה נאמרה דמותרת ואנן ניקום ונימא דמותרת לאחר הפסח, ולמה העלימו הדבר בגמ' והניחו לטעות לכל התלמידים ויעוי' שפי' דברי הר"ח באופ"א.

וא"כ לדברי החזו"א גם לפי הר"ח בסוגיית הגמ' שם איירי בפסח ומוכח להדיא דגם לגבי איסור אכילת חמץ בפסח אזלינן בתר רובא ודלא כהכרעת המ"ב בסי' תל"ט כדברי החק יעקב.

## עניני ליל הסדר

### ערלת הבן אי מעכב את האם מן הפסח

#### הרב דוד מרדכי זילבר

יבמות ע"א. ערלת בנו מעכבתו רק אם היה בר מהילא, ומשכחת לה דהיה בר מהילא בשעת אכילה ולא בשעת עשיה, כגון שבשעת העשיה היו אביו ואמו

חבושין בבית האסורין, ויצאו בשעת האכילה. וברש"י מבואר דמעכב גם את האם מלאכול בפסח. ותמה האו"ז (מילה ק"ז) הא אשה פטורה מלמול. ותיריך ביונת אלם (ל"ג) דכל זכר שלו שחייב למולו מעכבו, והאם גם חייבת מדין כל ישראל.

אף בדגמ' אמרו דדין על הבי"ד, לאו דוקא, וכמ"ש ברא"ש (חולין פ"ו סי' ח') בנתן האב לחבירו למול, ובא אחר וחטפו, ל"ח חוטף מצוה, כיון דמצוה על כל ישראל. אף דבעה"ש (יור"ד שם) כתב דהחוב מוטל יותר על הבי"ד, ובלא מלו בי"ד החוב על כל ישראל, הא דלא חשיב חוטף מצוה מבי"ד, משום דהוא חיוב א', אלא שחייב הציבור הוטל על הבי"ד, ולא דמי לחובת האב והבי"ד דהם ב' חייבים נפרדים, (וע"ע בהמשך דהוא ב' עניני מצוה).

והנה בדין חוטף מצוה בכיסוי הדם, דמי ששפך יכסה ואם לאו בכל ישראל, עי' ט"ז (יור"ד כ"ח סק"ח) דחייב חוטף מצוה הוא לא על מניעת המצוה מהשני, אלא על לקחת המצוה לעצמו, וש"מ דגם בדאיתא לשופך איתא כבר למצוה דכל ישראל עיי"ש, א"כ ה"ה בחובת האב והבי"ד למול, איתא לחיוב הבי"ד גם בדאיתא לאב, ומבואר היונת אלם דחובה זו מעכבתה מהפסח. (ולכאורה ה"ה יבום קטן במקום גדול, חשיב מצוה, ויל"ע בביצה ל"ז דאמרינן דחשיב רשות).

אלא צ"ע הא לשיטה זו בגמ' אפי' אונס דבית האסורין משוי' לאו בר מהילא, כ"ש חיוב שעדיין לא חל בפועל. אלא דיש לקיים דינו במקום דליכא אב. ואף לעה"ש דבי"ד קודמין, אך נתבאר דהוא חובת הציבור שהוטל על הבי"ד, א"כ חשיב שחייבת למולו. (או לשאר אוקמות שם, דבר מהילא תלוי בינוקא, ולא בחייבים למולו).

ג) ובמהר"ח או"ז (י"א) פירש דאותו ולא אותה אינו מיעוט גמור, דהתורה בלשון זכר נאמרה, ונתמעט רק בדאיתא לאב נפטרה האם, ואם היא לא היתה חבושה, היה החיוב עובר אליה, ותו לא היה מעכבו עיי"ש. וביאורו איך נתמעט לחצאין, יל"פ דעיקר הילפותא הוא מאת יצחק בנו, דשם בן גורם, ובוזה שוין האב והאם, אלא מיהא יליף מכאשר צוה אותו, שחובת ההורים הוטל על האב.

והנה לפירושו הא דאמרינן דהאם היתה חבושה, הוא כדי לבאר את עיכוב האב, אך לנתבאר י"ל דלמעשה גם האם מעוכבת מהפסח, כיון דעיקר חובת המילה היה גם עליה, אלא דהוטל על האב לקיים את חיובם, לכן חשיבי תרוייהו בר מהילא, ודומיא דהעה"ש הנ"ל.

ד) והנה עי' חי' הגר"ח דרך מילת ח' דהוא דין מילה על הבן, מעכבת בפסח, ומשא"כ הנימול לא' דהוא רק חיוב על האדון, והנה לשון הר"מ (שם) ובי"ד מצווין למול וכו' ולא יניחו ערל לא בישראל ולא בעבדיהם, משמע דחייב בי"ד אינו לקיים את מצות הבן, אלא שלא יהא ערל בישראל, א"כ הוה מעין נימול לא' שלא מעכב בפסח, ודו"ק. א"כ ליונת אלם דדן מחובת בי"ד, אין מעכב, משא"כ לנתבאר במהר"ח או"ז דהוא חובת ההורים.

## מציאה נפלאה בתיאור הגוי שמביא היעב"ץ בצבע בגדי הכהנים במקדש

### הרב יהודה לנדא

איתא בגמ' פסחים סה: "אמר להן רבי יהודה לחכמים לדבריהם למה פוקקין את העזרה אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם והא קא חייץ לח הוא ואינו חוצץ וכו' והא קמתוסי מאנייהו [ותניא] היו בגדי מטושטשין ועבד עבודתו פסולה, וכי תימא דמדלו להו למאנייהו והתניא מדו בד מדו כמדתו שלא יחסר ולא יותיר בהולכת איברין לכבש דלאו עבודה היא ולא והא מדבעי כהונה עבודה היא דתניא והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש אלא בהולכת עצים למערכה דלאו עבודה היא בהולכת אברים לכבש ובהולכת דם מיהא היכי אזלי דמסגי איצטבי".

היינו מבואר בגמ' שהכהנים היו הולכים על איצטבאות ולכן לא היו מתלכלכים בגדיהם בדם, כי כהן שעבד ובגדו "מטושטש" עבודו פסולה, והיו מגיעים בגדיהם עד הרצפה שנאמר "ולבש כהן מדו בד", היינו כמידתו, ולכן הוצרכו ללכת על איצטבאות.

אמנם יל"ע דהרי שעובדים על כל כך הרבה דם וודאי הבגדים מתלכלכים מהדם שניתז, ויש לידע שהקריבו לפי הספירה פעם אחת מליון ומאתים אלף קרבנות פסח! וזה לבד מקרבנות חגיגה, זה סכום עצום והיו עושים את רובו בפעמיים, דאיתא דצריך ג' פעמים ובשלישית לעולם לא הגיעו לבצאת ישראל, היינו שרובא דרובא היו בפעמים הראשונות, וא"כ לא ימלט שלא ישפך דם, וא"כ העבודה פסולה, ולהגיד שכל הזמן החליפו בגדים הוא ג"כ מילי דתימא.

ובסתמא היה נ"ל שהכהנים זריזים הם ולכן לא נתלכלכו בגדיהם, אמנם המעיין בגמ' ייראה שלר"י היו צריכים לזרוק מהדם על הרצפה כי וודאי נשפך מהדם על הרצפה היינו מזורקים שלמים, ואף רבנן לא חלקו אלא סברו דלא מהני אחר



שנשפך הדם לזורקו שוב, א"כ לכאן' גם וודאי נשפך דם על בגדי הכהנים ושוב צ"ע.

ב. אמנם ראיתי מציאה גדולה מה שמובא בסידור היעב"ץ בשם נציב הרומיים תיאור מה שהיה בביהמ"ק (ויש מפקפקים רבים לענין האמינות של עדותו, אבל מ"מ כן כתוב שם), שהיו הכהנים "שהם מלובשים לבוש אדום קצר" (עיי"ש) שהוסיף שלבושם עד השוק, וודאי לא היה כך, אמנם עיין בגמ' פסחים שם שהיו מרימים את הבגד בכל מילי שהוא לא עבודה דשבח הוא לבני אהרון שיתבוססו בדם, וא"כ שמא אז ראם).

ולפי"ז יש יישוב נפלא, שהיו לובשים אדום ולכן כתמים אדומים לא היו מורגשים כלל על בגדיהם, ולא חשיב מטושטש.

אמנם א"כ אכתי צ"ע דהקשו בגמ' מהא דטבלו בגדיהם בדם על רצפת העזרה, ולזה צ"ל בפשיטות דהיכא דהבגדים ספוגים ממש ונוטפים דם וודאי חשיב מטושטש גם אם הם אותו צבע, אבל כתם וודאי לא חשיב, ולהכי שפיר היו לובשים כן שלא ייחשבו כתמים שעליהם כטושטוש.

וברמב"ם כתב שהבגדים של הכהנים לבנים, ובמנח"ח פרשת תצוה מצוה קא כתב "ובר"מ פ"ח כאן כ' דד' בגדים של כה"ד היו של פשתן לבנים ומ"ש לבנים הכ"מ לא הראה מקומו ולענ"ד אין קפידא לצבוע איזה צבע שיהיה רק יקראו לבנים דאם רוצה היו לבנים לאפוקי בגכה"ג היו צריכים להיות צבועים דהיו תכלת וארגמן ותולעת שני והנהו היו צבועים ובלא"ה לא היו נקראים כן אבל בגכה"ד היו יכולים להיות לבנים אבל אין עיכוב בדבר אם היו רוצים לצבוע איזה צבע לנוי ש"ד כנ"ל. ולא הוצרך הר"מ להוציא מאיזה מקום דפשוט הוא וכה"ג כתב הר"מ בפ"א מה' ציצית דנקר' לכן דוקא דאין מצוה לצבוע ע"ש ה"נ ו"פ".

## באיסור אכילת מצה בער"פ ובאכילת לחם הפנים בער"פ שחל בשבת

### הרב משולם טברסקי

איתא בירושלמי (מובא בתוס' ריש ערבי פסחים) דכל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו. וכתב הקרבן העדה דזה רק דמיון בעלמא דכמו בועל ארוסתו לא כבש יצרו עד מועד הנישואין כמו"כ האוכל מצה לא כבש יצרו עד הערב.

אמנם הבעה"מ סוף פ"ג דפסחים כתב דהאיסור הוא רק משעה שישית שנאסר החמץ, ודיקא נמי דמדמי ליה לארוסה. ומבואר דיש בזה ענין ארוסה דאסורה לעלמא ועדיין לא הותרה לארוס ה"נ מצה דנאסר באכילת חמץ ועדיין לא הותר באכילת מצה. ומשמע דבאמת דמי לארוסה.

וביותר מצינו בראשונים (כל בו, מהר"י ווייל, שיבולי הלקט. מובא בחק יעקב סי' תעא' ס"ק ו') שדנו מה הן הן ברכות על המצה כמו הן ברכות בארוסה, ומדבריהם נראה דאיכא במצה דמיון לאירוסין ונישואין, וצ"ב הענין. ועכ"פ לא נתבאר בדבריהם טעם האיסור לאכול מצה.

אכן איכא בראשונים כמה טעמים לדבר. התוס' ריש ערבי פסחים הק' על הא דתנן במתני' סמוך למנחה לא יאכל במאי איירי הא מצה אסור קודם ואילו מיני תרגימא (בשר ופירות) מותר גם אח"כ ותי' התוס' דע"כ איירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה יד"ח ואוכלה קודם זמנה. ודייק המהרש"א דממה דלא נקטו בציקות של נכרים משמע דאסור לאוכלו אע"פ דאינו יוצא בו יד"ח, והטעם משום דיש לזה טעם מצה. ולכא' הביאור בזה דיסוד האיסור הוא בכדי שיאכל מצה בלילה לתיאבון ואם יאכל מצה אפי' מתחילת היום יחסר לו בתיאבון בלילה אבל מצה עשירה דזה טעם אחר ממצה לא חיישינן אלא רק משעה עשירית. וטעם זה מבואר להדיא במאירי (יג. ש) מי שאוכל מצה מתחילת היום פרח תיאבון ממנו. אבל צ"ע דהמאירי ריש ע"פ הביא דמותר לאכול בער"פ מצה עשירה ובציקות של נכרים, וק' הא בציקות של נכרים אם יאכל יפרח תיאבון.

הרמב"ם פ"ו חו"מ ה"ב כ' אסור חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מכין אותו מכת מרדות. ודייק המ"מ דמשמע שהאיסור הוא כל היום. ומבואר בר"מ דהאיסור הוא מלתא דמצות אכילת מצה. וצ"ב אמאי יהיה חיסרון בהכר, והרי לא מצאנו כן בשאר מצוות, דאין איסור נטילת לולב בערב סוכות וכן אין איסור לתקוע בערב ר"ה דנימא דהתקוע יתחייב מכות מרדות.

עוד יש לעיין דהגר"א בביאורו (ריש ס' תמיד' דב"ה ובמדינות) ביאר שיטת הרמ"א שם דאסור לאכול מצה עשירה, ודלא כתוס' ריש ע"פ, דהתוס' הוכיחו שיטתם

ממה דאסר התנא לאכול משעה עשירית דע"כ איירי במצה עשירה, וא"כ מוכח דמותר לאכול מצה עשירה בער"פ. וכ' הגר"א דהרמב"ם פי' המשנה באופ"א דכ' הר"מ (שם) וכן אסור לאכול ער"פ מקודם המנחה כמעט, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן. והיינו דהתנא אסר אכילה מרובה, ומעתה אין ראיה להתיר מצה עשירה. ובזה יישב הגר"א טענת המהר"ל (מובא במ"א שם) דאפשר לאכול סעודה שלישית קודם שעה עשירית במצה מבושלת דאין יוצא בו יד"ח בלילה ומאידך הרי מותר לאוכלו בפסח, אבל לרמב"ם אסור לאוכלו בער"פ משום הכר. וצ"ב דאמאי ע"י אכילת מצה עשירה יחסר לו בהכר בלילה כשיאכל לחם עוני.

ואפשר לבאר דבאכילת מצה בלילה הוא מראה את הגאולה כדאמרינן מצה זו שאנו אוכלין על שום שנגאלו ולא הספיק בצקם להחמיץ וזה שייך רק אם עד עכשיו אכל חמץ אבל אם כבר אכל מצה שלא החמיצה אפי' היא מצה עשירה יחסר לו בהכר של המצה שיאכל בלילה שהרי אכל כן קודם ליל הגאולה. ובזה מיושב אמאי לא תיקנו כן בלולב ובשופר.

התרומה"ד (סי' קכה) ביאר טעם אחר דהאיסור הוא מדין והגדת לבנך דסיפור יצי"מ, דאמרינן בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמרור ומצה מונחים לפניך ואם ימלא כריסו מן המצות היאך שייך לומר בעבור זה דאין המצה חידוש לו לקטן. ואין זה ביטול המצה אלא רק פגם במצוה, ולכך כ' דאסור להאכיל לקטן משעה שמבין מה שמספרין לו מיצי"מ. אכן אי האיסור הוא מלתא דאכילת מצה מסתבר דאסור להאכיל לקטן אפי' קודם שמבין הסיפור דכ' הרמב"ם פ"ו ה"י קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה [ומסתבר דזה דווקא כשיכול לאכול בכא"פ] וקטן זה עדיין אינו מבין סיפור יצי"מ.

עוד נפק"מ יתכן בנשים לשיטת המנ"ח (מצוה כא) דפטורות מסיפור יצי"מ ולכל היתר חייבות מדרבנן כיון דהיו באותו הנס, אבל במצה ודאי חייבות מדא' ולכך מדין המצה אסור גם לנשים לאכול, אבל אי אסור מדין סיפור יצי"מ לא מיבעיא אי פטורות ודאי יכולות לאכול מצה אלא אפי' אי חייבות רק מדרבנן דהיו באותו הנס הרי מכיון דע"י אכילת מצה בער"פ אין מתבטל המצוה אלא רק איכא פגם במצוה כש"כ התרומה"ד מי יימר דאף בדרבנן חששו לזה.

עוד נפק"מ אי מותר לאכול מרור בער"פ, דהרמ"א סי' תעא' כ' יש נוהגין שלא לאכול חזרת בער"פ כדי לאכול מרור לתיאבון. וכ' העולת תמיד (מובא במשנ"ב) דאין למנהג הזה טעם. ונראה הביאור כיון דכ' דאסור משום תיאבון הרי במרור אין ענין לתיאבון כלל אלא להרגיש המרירות בפה. אכן הגר"א בביאורו כ' כמו במצה, ובמצה פ' האיסור משום והגדת לבנך והיינו דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך בעינן שגם המרור יהיה חידוש אצל הקטן.

ב. בשנת תשס"א בער"פ שחל בשבת נסתפק אאמו"ר זללה"ה אי בזמן המקדש אכלו הכהנים בער"פ את הלחם"פ כיון דהיה נאפה מצות או המתינו מלאוכלו עד הערב וכמו ביוה"כ שחל בשבת. ולאחר התפילה בבקר פגש בהגאון ר' שלמה פיישר שליט"א ושאלו ואמר לו הגר"ש שאלה זו מביאה לידי גיחוך שהרי אין שבות במקדש. ולאח"ז מצא אאמו"ר במשך חכמה סוף פ' אמור שעמד בקו' זו.

ובאמת לא זכיתי להבין טענת הגר"ש דכל הטעם דאין שבות במקדש מבואר בעירובין (קג.) משום דכהנים זריזין הן ולא חיישינן שיבואו לידי המלאכה במקדש, אבל הכא אין האיסור משום חשש מלאכה אחרת אלא או משום המצה שיאכל לתיאבון אי משום שיהיה הכר באכילתה ולהתרומה"ד הוא משום והגדת לבנך ומאי איכפ"ל בזה דכהנים זריזים, וביותר דהרי סיבת האיסור הוא כשהכהן יהיה בלילה בביתו ואז יחסר לו במצה או בהגדת לבנך ואין זה חשיב שבות במקדש.

והמשך חכמה תי' דאין הלחה"פ נשמר לשם מצה אלא לשם בזיכין ואינו יוצא בו בלילה יד"ח מצה, ולכן אי"ז בכלל האיסור. ולמהרש"א דס"ל דאף בציקות של נכרים אסור לאכול צ"ל דההיתר הוא מדין חביבה מצוה בשעתה דמשו"כ אמרינן בפסחים סח: דמותר להקטיר האימורין בשבת ואין ממתנין עד הלילה. ויש לעיין בזה דהא בהקטרה הרי בעיקר דינו הוא דוחה שבת דהרי ביוה"כ ושבת זא"ז הרי ע"כ צריך לחלל השבת בהקטרה וע"כ דקרבן הקרב בשבת ניתן מן הדין להקטירו, אלא דס"ס הרי אפשר להמתין עד הערב ולא נצטרך לחלל שבת ע"ז אמרינן חביבה מצוה בשעתה, אבל באיסור אכילת מצה מהכ"ח דנדחה הוא במקדש בכדי שנאמר חביבה מצוה בשעתה. ואולי כוונתו דע"כ בעיקר האיסור תיקנו חכמים דמותר במקדש כיון דחביבה מצוה בשעתה.

עוד אפשר לפי התרומה"ד כיון דלחה"פ זהו שמו ולא קרינן להו מצה, לכך כשיאכל בלילה מצה עדיין יהיה בזה חידוש לקטן אע"פ שאכל היום לחה"פ.

## הרב חנוך בן אברהם

הנה אין לך יום כליל הסדר שבו מנהג כל ישראל בכל עדותיו וגלויותיו לבוא אצל הזקנים ראשי המשפחה, וגדולים וטובים לא ערכו סדר בעצמם עשרות רבות של שנים אחר נישואיהם כאשר שמענו ונדעם ואבותינו סיפרו לנו.

ולכא' צ"ע בפשר מנהג קבוע זה, ואדרבה, כי ישאלך בנך כתיב, והגדת לבנך, וביותר שבסדרים הגדולים מאד כמו בן א"א ליתן שימת הלב אל הילד די מחסורו אשר יחסר לו.

ולא באתי לדון בפרטי הענין, ורק להראות איזה מקור לזה מן הכתוב, דכתיב בר"פ בא כי אני הכבדתי את ליבו ואת לב עבדיו וגו', ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'. ולכא' תמוה למה יספר הוא באוזני בן בנו, ולמה לא יספר בנו גופא להנכד, וכי ביתם קמייירי. ומשמע כי אכן היותר נרצה הוא שיהיה הסב מספר באוזני בנו ובן בנו.

## מוסיף על הכוסות

### הרב אליהו אוזרין

המשנה אומרת שאסור לשתות בין כוס ג' לרביעי ויש בזה ב' ביאורים למה נאסר, או מפני שנראה כמוסיף על הכוסות או כדברי הירושלמי שהוא מחשש שכרות. ומבואר בדברי הפלפולא חריפתו (וכן כתב בספרו על השו"ע) שהרא"ש סובר ששתי הטעמים נכונים וצריכים שניהם, שמטעם שכרות יש היתר למי שיש ספק האם קיים מצוותו (כגון שלא הסב בכוס שלישי) שלכן מותר לשתות כוס נוסף ורק מטעם מוסיף על הכוסות יש לאוסרו. ויש נ"מ הפוכה למי ששותה בלי הסיבה שאין חשש מוסיף על הכוסות מאחר שחייב להסב בכל ארבע כוסות אבל יש איסור מחמת שכרות. עכ"ד. ולכ' יצא מדבריו דמי ששותה מיץ עמבים שלא בהסיבה שאין בזה שום חשש איסור.

אבל באמת דבריו קשים להולמם במה שאמר שאין איסור מוסיף על הכוסות אם שותה בלי הסיבה שהרי הגמ' מסתפקת איזה מד' הכוסות צריכים הסיבה וא"כ בכולם יש צד שאולי אין צריך הסיבה ולפי אותו צד אם שותה בלע הסיבה בודאי הוי מוסיף על הכוסות וא"כ אין מותר לשתות בלי הסיבה ואינו אסור מספק וצ"ב.

ויש לבאר בב' אופנים. יש לומר שמכיון שהאיסור הוי נראה כמוסיף על הכוסות (שרק שותה לתיאבון) א"כ זה תלוי על האופן הנהוג בפועל בשתית הכוסות ומכיון שהנהגה בפועל הוא להסב בכל הכוסות שוב אין כאן נראה כמוסיף על הכוסות. ויש לבאר באופן מחודש יותר שמכיון שנקבע ההלכה להסב, אע"פ שרק נאמר כן מספק, א"כ כל מה שאינו עושה כן הוי כמיסב שלא כהלכה ואינו מוגדר כהוספה על הכוסות.

ויש בזה נ"מ שהרי הב"ח האריך שמעיקר הדין קי"ל כהראב"ה שבזמנינו אין חיוב להסב כלל אלא שאנו מחמירים לכתחילה להסב כמו שאר ראשונים. וא"כ לפי הביאור הראשון לעיל לכ' גם בימינו מי ששותה בלי הסיבה אין זה מוסיף על הכוסות שאין זה כפי הנהוג בפועל. אבל לפי הביאור השני מכיון שמעיקר הדין קי"ל כמו הראב"ה א"כ גם בלי הסיבה נחשב מוסיף על הכוסות. ולפ"ז היתרו של הפלפולא חריפתא אינו נוגע בזמנינו כלל.

## בגדר השיעור של 'כדי שתיית

### רביעית'

### הרב יצחק לנדא

ידוע שבאוכלין השיעור להתחייב בברכה אחרונה הוא כזית, ומשך הזמן שיכול לאכול הכזית בכדי שיחשב הדבר לאכילה אחת הוא כדי אכילת פרס שהוא ג' או ד' ביצים שהוא כשש או שמונה כזיתים (ולהשיטות שכזית הוא שליש ביצה הרי שיעור הזמן גדול עוד יותר).

ובנוגע לשתיה דעת הרמב"ם שמשך הזמן הוא כדי שתיית רביעית, והראב"ד פליג וס"ל דגם במשקין המשך הוא כדי אכילת פרס. ובשו"ע (או"ח תריב סעיף י') כ' בסתם כדעת הרמב"ם ובשם יש אומרים כדעת הראב"ד. והגר"א פסק כדעת הראב"ד דגם במשקין כל שלא שהה כאכ"פ חייב בברכה אחרונה וכן הורה החזו"א דמדינא הלכה כהראב"ד.

ובשעה"צ סי' רי ס"ק יא כתב דשיעור כדי שתיית רביעית היינו "כדרך שתיית בני אדם שאינו שותה בבת אחת כי אם בשתי פעמים שהוא מידת דרך ארץ כו" עיי"ש, ומעודי התפלאתי על דבר זה היאך ניתן לקבוע מסמרות בזה דכיון

דבמידת דרך ארץ עסקינן הלא משתנה הדבר מזמן לזמן ומענין לענין. עי' ביצה כה: ת"ר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן, שנים דרך ארץ, שלשה מגסי הרוח, והנה הדבר פשוט שלא באו לומר דכל ששותה בג' פעמים הרי הוא מגסי הרוח, אלא הכוונה כשעושה כן באופן שניכר שרצונו להרבות בתענוג השתיה, ומסתבר שהוא בדוקא כששותה יין (ועי' סי' קע סעיף ח' שמשמע כן), אבל כששותה משקאות אחרים מצוי ששותה בג' או בד' פעמים מחמת איזה צורך וכגון שיש לו קושי מסויים בנשימה וקשה לו לשתות את הכוס בשתי פעמים, וכמו"כ מצוי שאינו צמא רק ששותה מפעם לפעם כדי להרטיב את היובש שבפיו (וכגון ביום שהשי"ת הוציא בו חמה מנרתיקה), ולענ"ד בזמננו דהרגלי שתיית היין הינם נמוכים יותר מבזמנם, קשה לרובא דאינשי לגמור את הכוס בשתי לגימות, אטו ייחשבו בזה לגסי הרוח? וכיון שמעיקרא הדבר תלוי בהרגלי בני אדם, איך החליט המשנ"ב לקבוע שמשך השתיה הוא בשתי לגימות, וביותר מזה להרמב"ם אינו מחויב בברכה אחרונה?

וכמו"כ לשון הרמב"ם עצמו שהעתיק השו"ע בסי' תרי"ב מאד קשה לפרשו ע"פ דברי השעה"צ הנ"ל - עיי"ש סעיף י' - "שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין", ואם המדובר הוא דוקא בשתי לגימות מה שייך בזה הלשון מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה. וצ"ע.

ואמנם השעה"צ עצמו הבחין בלשון הרמב"ם הנ"ל וביאר דמש"כ מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה "מיידי בכהאי גוונא שלא הפסיק יותר משיעור זה", ובענייני לא הבינותי את דבריו וצ"ע.

## בענין אכילת שני כזיתים מצה

### הרב חנוך נריה

בשו"ע תע"ה ס"א יטול ידי ויברך על נטילת ידיים ויקח המצות כסדר שהניחם הפרוסה בין שתי השלמות ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלמה העליונה ומהפרוסה משתייהם ביחד וכו' ויאכלם בהסבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחילה ואח"כ של אכילת מצה, עכ"ל, ומבואר שצריך לאכול שני כזיתים מצה. והנה דבר זה שורשו עמום, דבשלמא אכילת מצה הרי מצוותה ככל אכילות שבתורה בכזית, אבל פרוסת המוציא כזית ממנה מגלגל דבעינן, וכבר האריכו בזה נו"כ הטוש"ע וכדלהלן בעז"ה, ובעיקר הדבר ב' שיטות הם, או דמשום איזה טעם בעינן לאכול אף מהמצה דהמוציא כזית, או דאף זה מלתא דאכילת מצה, וכמשי"ת.

הנה בפרי חדש כאן, כ' לתמוה על עיקר דבר זה מהיכ"ת כזית מהשלמה, וכ' שם ויכולני לפרש דברי השו"ע שכותב כן, ומשום שחשש לדעת הראב"ן (בשם הר"ח ומקצת גאונים) שמצות מצה מיקיימא בהשלמה דווקא, וההמוציא בפרוסה, [ולהיפך מסתימת רוב רבוותא דמצה מיקיימא בפרוסה דוקא ומשום שדרכו של עני בפרוסה], וטעמו דהראב"ן מבואר בדבריו משום שדרכו של עני בפרוסה היא בסעודתו, וע"כ אף אגן צריכים לעשות ד"ז במצה שהיא אכילת הסעודה דהיינו פרוסת המוציא והיא צריכה שתהיה פרוסה, אבל המצה של מצוה לחודא קאי, ובה לא נאמר ענין זה דדרכו של עני בפרוסה שלא מצה דסעודה היא כלל. וע"כ לחשוש לדעה זו כ' השו"ע שיאכל כזית גם מהשלמה וגם מהפרוסה. עכ"ד עיקר דברי הפר"ח. ואמנם בדעת הרא"ש, שהוא הוא מקור ד' השו"ע לאכול ב' כזיתים, כ' הפר"ח שבדעתו א"א לפרש כן, דהרא"ש איהו פסיקא ליה דהשלמה היא פת המוציא, והפרוסה היא של אכילת מצה, (ושי' הראב"ן לא הביא כלל), ואעפ"כ כ' שיאכל מכל אחד מהם כזית, וסיים הפר"ח שאולי לאו דוקא קאמר הרא"ש, עכ"ד הפר"ח.

וכהפר"ח כן נקט המ"ב, [וכ"ה בגר"ז, וככל ד' המ"ב כאן], שחומרת שני הכזיתים ענינה לחוש לדעת הראב"ן שמצות מצה בשלמה, וע"כ בעינן כזית אף ממנה כדין אכילת מצה. (וע"כ פסק ג"כ שצריך להסב אף מי שאוכלו לכזית זה בפנ"ע, ומשום שלדידיה כל ענין אכילתו משום שיתכן שמקיים בזה מצות מצה).

אבל פירוש אחר בזה איתא בדברי המג"א שכ' דגם פרוסת ה"המוציא" צריך כזית, ולא משום הצד שזו פרוסת מצות מצה. וציין כאן לדבריו בסי' קס"ו ס"א עמש"כ הרמ"א שם בעלמא שהאוכל עם הרבה בני אדם ובוצע צריך לתת מן הפרוסה לכל א' כזית, וכ' שם המג"א (ס"ק ז') לכא' משמע דחיוב הוא לאכול כזית, וכן משמע ר"ס תע"ה שצריך לדחוק ולאכול שתי כזיתים כאחד, עמש"כ שם, ולא ראיתי נהגין כן. גם הב"י (קס"ז ד"ה ושיעור בציעה) כתב בשם הרוקח דסגי בפחות מכזית ומ"מ יש להחמיר לכתחילה, עכ"ל המג"א שם. (ויעוי' קצת כע"ז בב"ח כאן).

## הרב מרדכי הלוי פטרפרויד

דברי הפוסקים שהצריכו לבלוע בבת אחת

א. כתב התרוה"ד (סי' קל"ט) דמצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בבת אחת וכו'. והובא בב"י (סי' תע"ה) ובמג"א (סי' תע"ה סק"ד), וע"ש במג"א דמש"כ השו"ע דיאכל שני כזיתים ביחד היינו שיכניסם לפיהו בבת אחת ואחר כך די שבוילע כזית אחת בבת אחת. והביא מהמהרי"ל (סדר ההגדה עמ' ק"י) דיכול לאכול מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס. וסיים המג"א דבשו"ע (סע' ו') משמע דוקא בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך לאכול הכל ביחד, ושכן משמע בחולין (קג:). וכ"ה בט"ז (סקי"א). וע"ע ברמ"א (סי' תפ"ו סע' א').

וכן נפסק במשנ"ב (סי' תע"ה סק"ט) שצריך להכניס לפיו שני כזיתים בבת אחת ולרסקם, ואין חייב לבלוע את שני הכזיתים בבת אחת אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת ואחר כך יבלע השאר, ובדיעבד אפילו בלע הכזית מעט מעט יצא כל שלא שהה מתחילת אכילתו עד סופה יותר מכא"פ. ועע"ש במשנ"ב (סקמ"א).

### סברת המצריכים שהאכילה תהיה בבת אחת

ב. ודברי התרוה"ד והמג"א צ"ב מנין לחלק בדאורייתא בין לכתחילה לדיעבד, וכיון שמצאנו שאפשר לאכול בכדי אכילת פרס מדוע שלכתחילה יצטרכו להחמיר בב"א.

ונראה לבאר לפי היסוד שהארנו בו בספר הזכרון שירת מרים (עמ' רל"ט) בדעת הסוברים דדין רובו ככולו הוא בדיעבד אבל לכתחילה בעינן כולו, דהיינו משום שכיון שעיקר הענין הוא בכולו ורק שהתורה אמרה שסגי ברובו על כן לכתחילה יש לעשות כולו. וענין זה הוא מדאורייתא. וע"ש שנתבאר בכמה ראיות דהוי כלל בכל התורה. ולפי זה י"ל גם בנדוד, דהנה האחרונים האריכו בגדר השיעור של כא"פ, ויש שנקטו דעיקר שם אכילה זה בב"א אלא שהתחדש דאכילה בתוך כא"פ ה"ו כמו שאכל בב"א. וכן משמע ברש"י בפסחים (מד. ד"ה ומשני מאי לוקה) וברמב"ם (פי"ד ממאכ"א ה"ח). [אמנם ע"ע בכתבי הגר"ח (הוצ' מישור עמ' פ"ו) ובחי' הגר"ז (זבחים לא): בהא דבסוגיא בזבחים (ע). גבי נבלת עוף טהור משמע שאלמלי ההל"מ הוה אמרינן שגם אכילה בזמן מרובה היתה נחשבת אכילה, וע"ע במנח"ח (מצ' קס"א) ואכה"מ]. וממילא י"ל דכיון דיסוד הדין הוא לאכול בבת אחת ורק שנאמר שכא"פ הוי כמו בב"א, א"כ לכתחילה יש לאכול בב"א. ונראה דזוהי כוונת החת"ס (חולין ק"ג ד"ה סוד"ה כי) במש"כ בטעם המצוה מן המובחר, "כפשטי" דקרא דאכילה בב"א משמע, ועיין.

### בראיית המג"א מהגמ' בחולין

ג. המג"א הביא ראיה שלכתחילה צריך לאכול בב"א מהגמ' בחולין (קג:). שמסתפקת בדינו של האוכל אבר מן החי לחצאין בתוך כא"פ האם הוא חייב כבכל איסורים או דשאני אבר מן החי דחידוש הוא שחייב גם על עצמות וגידין ואין לך בו אלא חידושו ודוקא בב"א חייב אבל לחצאין בכדא"פ לא.

ולכאורה צ"ע מה הוכיח משם המג"א והרי בפשטות י"ל שדוקא שם שזה חידוש יש צד לומר שצריך בב"א ממש אבל בדברים אחרים כמו מצה שאינם חידוש לא נאמר דין זה. [וע"ע במנחת ברוך (סי' ע"ג) מה שהאריך בסוגית הגמ' שם]. ולפי מש"נ יש ליישב שכוונת המג"א ללמוד משם רק שאכילה רגילה היא בב"א, וזה שפיר מוכח התם, דעל הצד שזה חידוש א"כ רק בב"א חייבים כי זו אכילה רגילה אבל בכא"פ לא. וכמבואר ברש"י שם שכתב, "דסתם אכילה בב"א משמע" ואחרי שמבואר שם שאכילה רגילה היא בב"א א"כ שפיר י"ל שיש הידור לאכול בב"א כיון שטוב לאכול בצורה המושלמת של אכילה. [והנה המוצה"ש כתב בתו"ד דסברת המג"א שצריך לבלוע ביחד היא, דע"כ לא שמעינן ההלכה למשה מסיני להצטרף כי אם באיסור, אבל במצות עשה נשאר משמעות הקרא דכתיב בערב תאכלו מצות ואכילה בב"א משמע וכו'". ולכאורה צ"ע, דלדבריו יש לחוש שאפילו בדיעבד לא יצא כשלא אכל בב"א. אבל לפי דברינו א"ש שזו רק מצוה מן המובחר].

### בראיית הגר"א מהגמ' בפסחים

ד. בבאיור הגר"א הביא מקור לכך שלכתחילה צריך לאכול ביחד ממה שאמרו בגמ' בפסחים (קיד:). אכלן לחצאין יצא דמשמע דוקא בדיעבד. וזו גם כוונת המג"א שציין לשו"ע (סע' ו').

והנה רש"י והרשב"ם שם (ד"ה אכלו לחצאין) כתבו דבמרור קא מיירי. וכן משמע בתוס' (ד"ה אכלן דמאי). ולכאורה היה מקום לומר שדוקא במרור יצטרכו לאכול בב"א, משום שבמרור צריך טעם מרור, ואפשר דלכתחילה בעינן טעם מרור של כזית. [וי"ל דאדרבה לכן הדגישו רש"י והרשב"ם דבמרור קא מיירי, אף שבלא"ה כל הסוגיא שם קאי במרור, דכוונתם להדגיש שדין זה שלחצאין הוי בדיעבד

והנה הבה"ל כאן נאיד מדבריו, [ובאמת שיעו"ע בדברי המ"ב בסי' קס"ז הנ"ל שגם שם לא אזיל כ"כ כהמג"א שצריך לאכול כזית, ע"ש], והעדיף הפי' דהפר"ח ודעימיה, ועל אף שהוא דחוק למאוד כמונן לפרש השו"ע שלא כהרא"ש שהוא הוא מקור דבריו דהשו"ע. וטעמו בזה כפה"נ עפ"י מה שהאריך כאן בבה"ל לפקפק בעיקר ענין שני כזיתים הללו, וכ' עיין מ"ב בטעם ד"ז והוא מדברי המפרשים, אכן בעיקר הדבר תמוה מאד דלפי כל זה נפק לן דבר חדש דבליילה ראשונה צריך לאכול ב' כזית ולא מצינו זה בשום מקום, דכל הני פוסקים דסברי דצריך ג' מצות לסדר לא הזכירו זה זולת הרא"ש והמרדכי, ובש"ס לא נזכר אלא כזית "השמש שאכל כזית" וכו' וכו' עיי"ש בדבריו. והנה רבים תמהים על קו' הבה"ל, שהלא מפני ספיקא דידן הוא, ומה שייך להקשות ע"ז מן הש"ס. והיה נראה דצ"ל על כרחין שכאן בא להקשות על האופן דהמג"א, שממנו נטה, שכביכול מעיקר הדין ההמוציא מצד עצמו בעי כזית, וזה שהק' ע"ז מהגמ'. [ובאמת הראבי"ה שמבואר מדבריו ע"ד המג"א, וכדלהלן, כ' לדון עפ"י בגמ' גופא מעין קו' זו דהבה"ל]. ומכאן זה שא"א לומר דמעיקרא דדינא הוא דבעי' ב' כזיתים, ע"כ מוכרח שאינו אלא לדידן לחוש לשי' הראב"ן, כ"נ בבאיור דבריו [והגם שדחוק קצת בלשונו].

והנה להאמור לא בא בבה"ל אלא לומר שאינו מעיקרא דדינא, אבל אם משום הספק לא איריא כ"כ, ומ"מ נראה מדבריו שגם עיקר הדבר הוא חידוש, ולא מצאנוהו כ"כ בראשונים, ואחר שפירשו מצד שי' הראב"ן, יש לצרף מה שגם שי' הראב"ן אינה סוגיין דעלמא, ודעת רוב רבוותא הוא שהפרוסה בעי' לאכילת מצה. ובהגהות מרן הגר"ח שליט"א לספר ישא יוסף או"ח ח"ב קי"ד כ' שהחזו"א אמר שהדין עם הבה"ל שמספיק כזית א', וכן יש המעידים על הח"ח גופא שאכל רק כזית א'.

אולם כאשר בינתי בספרי הראשונים ז"ל בזה היה נראה לא כך, ובתרת. ראשית שאין זה רק הרא"ש והמרדכי, ועוד שטעם הדבר נראה מחזור ומפורש ע"ד דברי המג"א, דמפרוסת ההמוציא גופא הצריכו כזית. ומה שגרם לו להמ"ב לנטות מזה הוא מה שכפה"נ לא ראה דבריהם, שהנה בבה"ל שם שמפקפק בענין השני כזיתים, כ' שעיקר ענין השני זיתים איננו זולת ברא"ש ובמרדכי, הרי לן עדותו ז"ל שלא היה לאור עיני קדשו דברי שא"ד בזה, שהנה הדברים מפורשים לפנינו דבעינן שני כזיתים בראב"ן ובראבי"ה וברוקח ובאור"ז ובמהרי"ל [סדר ההגדה ל"א], לבד הרא"ש והמרדכי, וכ"פ בטור. ולבד ממה שלמדנו מדבריהם עיקר הדבר, למדנו מהם גם טעמו, שהנה בדברי כל הנך רבוותא הדבר מפורש דפסיקא להו מהו הפרוסה דהמוציא ומהו האכילת מצה, וכתבו דבין מההמוציא ובין מההאכילת מצה בעינן כזית מכאור"א מהם. [ולענ"ד גם בדברי השו"ע גופיה נראה מבואר כן, שכ' להלן שאם א"א לו לאכול הכזיתים יחד יאכל של "המוציא" תחילה ואח"כ של "אכילת מצה" עכ"ל, ולא קראם השלמה והפרוסה בסתמא, ומ' דגם איהו פסיקא ליה דהפרוסה היא היא של אכילת מצה, וכסוגיין דעלמא כמעט ללא יוצא מן הכלל ודלא כהראב"ן שעל פיו פי' הפר"ח והמ"ב ד' השו"ע]. ואמנם טעם הדבר מ"ט צריך אמנם לאכול כזית מההמוציא, לא פירשו לנו בהדיא, [ומראה מקום אני להאור"ז שם בפירוש פיוט א' אלוקי הרוחות, ששם כ' לענין שני הכזיתים וכ' וז"ל ואוכל בהסיבה מכל אחד מהם לפחות כזית עד שיברך [ב' תיבות אלו צ"פ, ובחלק מהכת"י ליתנייהו], וכן במרור, שכל שיש באכילתו חובה אין בפחות מכזית, עכ"ל. וצריך פירוש לפירושו], ואולי משום דין לחם משנה, והרבה יש לדון בזה, ואכ"מ.

ועוד זאת ארווחא מדבריהם, שהנה דעת הרבה מגדולי המורים שאם כזית דהשלמה משום אכילת מצה הוא, אף המסובים צריכים לו, אבל אם משום ההמוציא הוא, בזה אינו צריך לו אלא הבוצע. וכנראה שכן תפס וכתב הגרע"א בסי' קס"ז במש"כ ע"ד המג"א שם (ולשונו איננה מבוארת לגמרי). אבל לבד ממה שהגרע"א ז"ל גופיה לא כתבה אלא כקושיא ע"ד המג"א שלא נקט כן, הנה עוד מצינו הדברים מפורשים להדיא לפנינו בדברי הראב"ן והראבי"ה והמהרי"ל שכ' שכזית דהמוציא וכזית דאכילת מצה שניהם צריך ליתן לכאור"א מן המסובים, ודלא כהנחה זו.

וא"כ הוא הרי דשמע מינה תלת ש"מ, ראשית נמצא שעיקר ענין השני כזיתים, הוא דעת רוב קדמוני אשכנז, ה"ה ראב"ן וראבי"ה ורוקח ואור"ז ומהרי"ל [סדר ההגדה ל"א], לבד הרא"ש והמרדכי והטור, וכמש"כ השו"ע בפשיטות. ושנית, שמעיקרא דדינא הוא ולא משום הספק. [אם כי כמונן נכון לכוון לצאת גם דעת הראב"ן וסיעתו]. ושלישית, שבחלקם מפורש שכל א' מן המסובים צריך לזה. [ורק שבכל זה רבו המורים שלענינים אלו עכ"פ די בשיעורים הקטנים של הכזיתים, כל חד כדאית ליה, ואי"צ לדחוק עצמו [וב"ב] ולהפריז בשיעורם ובבליעתם, וכידוע].



נאמר דוקא במרור ולא במצה]. אכן הטור והשו"ע (סי' תע"ה סע' ו') הביאו דין זה גם לענין מצה, וכהבנת הגר"א. וכ"ה בב"ח שם. ובאמת יש גם סברא לומר דאדרבה במצה יש יותר ענין של אכילה אחת מאשר במרור, דבמרור יש אומרים שאין דין "אכילה", ועי' בזה ברא"ש (ערבי פסחים סי' כ"ה). וא"כ לא צריך בב"א ממש, ועיי'.

### אכילה ברציפות בלי לבלוע בבת אחת

ה. והנה התירו"ד והמג"א כתבו שצריך לבלוע את הכזית בב"א. ולכאורה צ"ע דאף אם יש דין שצריך אכילה בב"א, מ"מ מנין שצריך לבלוע בב"א. דבשלמא אם אוכל בהפסקים י"ל דמקרי ב' אכילות גם אם הכל נעשה בכא"פ, אבל כשאוכל ברצף אחד מדוע שלא יחשב לאכילה בב"א גם למצוה מן המובחר. וכבר מצאנו בכמה מקומות שאכילה ברצף נחשבת לאכילה בב"א ממש, ועי' ברש"י בחולין (פג. סוד"ה דלית) וברמב"ם (פי"ד ממאכל"ה ה"ד) ודוק. ועי' בגליונות החזו"א על הגר"ח (פ"ג מאבות הטומאה ד"ה ע"כ לית).

ולכאורה משתי הסוגיות שהוכיחו מהן שצריך אכילה בב"א, בחולין ק"ג ובפסחים קי"ד, יש ראייה לכל היותר שלא יאכל חצי כזית ואח"כ עוד חצי כזית, ועי' ברש"י שם (ד"ה חלקו מבחוץ) מש"כ שחילק לשנים קודם שיתנו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואח"כ חציו השני, ואפשר שיש ללמוד מזה דבעינן שיאכל ברציפות, אך עכ"פ אין ראייה שצריך לבלוע בב"א. וגם בדברי השו"ע (בסי' תע"ה סע' ו') שציין אליו המג"א לגבי אכילה לחצאין מבואר רק שצריך לאכול בב"א, אך אין משם ראייה שצריך לבלוע בב"א. ובאמת בדעת הגר"א שציין לסוגיא בפסחים קי"ד אפשר דאה"נ ולא צריך לבלוע ביחד אלא שלא יאכל בהפסקים, ועיי'.

ושו"ר בדומה לזה בחת"ס (חולין קג. ד"ה כי אתא) שכתב דבאכילת מצה מצוה מן המובחר להכניסו בב"א לפיו כפשטיה דקרא, דאכילה בבת אחת משמע, אבל אין צריך לבלוע בבת אחת וכו', וכתב דאפילו מצוה מן המובחר ליכא בבליעה בב"א דאדרבה משמע קצת בגמ' דהוה שלא כדרך אכילה וכו', וע"ש שתמה על המג"א. ועי' במנחת ברוך (סי' ע"ג) ובערוה"ש (סי' תע"ה סע' א').

ויש לציין עוד למה שהבאנו במקו"א כמה ראיות לכך שהלעיסה של המצה היא התחלת קיום מצות האכילה, [ונפק"מ בזה מאימתי משערים כא"פ, ואכה"מ], ולפי זה נראה דסגי שלועס הכל ביחד כדי שיחשב כאכילה בב"א, גם אם אינו בולע בב"א.

### דרך ההנהגה הראויה - להלכה ולא למעשה

ו. בספר דינים והנהגות (פי"ח סע' ל"ה) ובארחות רבנו (ח"ב עמ' ע') הובא שהחזו"א לא הקפיד לבלוע כזית בב"א, אלא אכל המצה במהירות אך בלי להכניס לפה אפילו כזית אחד בב"א. וע"ש בארחות רבנו בשם הקה"י. וכן נקטו הרבה מפוסקי זמנינו, כגון בספר חוט שני (עמ' ר"ד) שהובא מהגר"נ קרליץ שהורה דאין להתאמץ בכח כדי לבלוע כזית מצה בב"א, ובד"כ הוא קשה, דיש להיות בדרך אכילה, אלא ימהר כמה שיוכל. ובהגדש"פ ארזי הלבנון (ח"א עמ' ל"ג) הובא מהגר"מ פיינשטיין שלא בלע בב"א, וטען שמסוכן לבלוע כך. ועי' במסורת משה (ח"ג עמ' קל"ח). ועי' בהליכות שלמה (פסח פ"ט סע' מ"א ובהערות) מה שהובא מהגרש"ז אודות מצות שלנו שהן עשויות רקיקים דקים וקשים ושהחוש מעיד שקשה לבלוע כזית שלם בב"א.

ולפי מש"נ נראה שעכ"פ יש עצה לקיים את ענין המצוה מן המובחר של אכילה בב"א לפי עיקר משמעות הסוגיות, והיינו שיתן אל ליבו לאכול את הכזית ברציפות בלי להפסיק, דאפשר דסגי בזה להחשב אכילה בב"א ולא לחצאין.

והרוצה לקיים את המצוה מן המובחר גם לפי התירו"ד וגדולי האחרונים והמשנ"ב שכתבו לבלוע כזית בב"א, נראה שהעצה היא לעשות כך בכזית בשיעור הקטן של כעשר - אחד עשר גרם מצה, [שבזה כבר יש כזית לפי שיטת הגר"ח מוואלוז'ין וסייעתו, וכן לפי שיטת הגר"ח נאה אליבא דהראשונים שכזית זה שליש ביצה], וזה שיעור שאפשר לבלוע בפעם אחת בלי קושי גדול. וכן שמעתי מכמה מגדולי ההוראה שליט"א.

## ❧ "מיסב אינו טרוד בדברים אחרים" ❧

### הרב אבא גינצלר

אכילה ושתייה בהסיבה הוא ניהוג דרך חרות, ואולי מכלל תורת הניהוג חרות שבזה הוא גם מש"כ רש"י בסוכה דף ו' אהה דגרסי' התם דשיעור אכילת פרס הוא באוכל פת חטיין מיסב ואוכל בלפתן, וכ' ע"ז ברש"י שם מיסב, דהיינו דרך אכילה מי שהוא מיסב הוא עסוק באכילה ואינו טרוד בדברים אחרים. ועד"ז ברש"י ברכות מא. אהך גמרא דשיעור אכילת פרס נישום באופן אכילת אדם המיסיב, וכ' דרך הסיבה שהיא נאכלת מהר שאינו פונה אנה ואנה. ונראה ד"ל שגם ענין זה דאינו טרוד בדברים אחרים, אף הוא בכלל ניהוג החרות שבהסבה

שאינו אוכל דרך עראי, אלא הוא באופן שכולו פנוי עתה להאכילה לבד, ואינו עושה אותה עראי אלא מיוחד לזה.

וא"כ הוא, יש מקום להעיר על המצוי במי שעורך הסדר, שתוך כדי שאוכל המצות שלו, עוסק הוא גם באותה שעה לחלק להמסובים כולם הכזיתים שלהם, ולהאמור משמע שמכלל ניהוג דרך חרות שבהסיבה הוא מה שאינו עוסק עתה בדברים אחרים ואינו פונה אלא להאכילה לבדה. ואם כנים אנו בזה, היה מקום לחשוב היאך למעט עסק זה. והנה שמענו מהגר"ד פוברסקי שליט"א בשיעורו בשכונתנו בביהכ"ס "משכן שרגא", שבביתו מחלק הכזיתים מצה לכולם קודם לברכה, ואחר הברכה מחלק הוא רק את השלמה, אבל את הפרוסה כל אחד יש בידו קודם לכן, עכ"ד, ושמעתי עוד ת"ח חשובים שעושים כן. ואחר שחשכנו טורח חלוקה זו לא נותר בידינו אלא חלוקת המצה השלמה, ובמצה זו אין מדקדקים כ"כ בשיעורה, כידוע, ואולי בזה קיל טפי לחלוקה קודם שמתחיל לאכול כלל ונימא שאין בזה הפסק כיון שהכל צורך האכילה, וכ"ש אם אין הציבור גדול או שיש ג' מצות גם לאיזה מן המסובים. ויל"ע בזה.

## ❧ הסיבה הוי משום דרך חירות ומשום

### זכר לחירות

### הרב יעקב ישראל לוי

שנינו במתני' פסחים דף צט, ב' אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב' ופירש רש"י: כדרך בן חורין במטה ועל השולחן. עכ"ל. וכן פירש הרמב"ם: וחייבנו לאכול בהסבה כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חירות. עכ"ל. ונוסחא אחרת: כדרך שמלכים אוכלים דרך חירות. עכ"ל. וכן במאירי כתב שם: ר"ל שלא יאכל אלא בהסבה דרך חירות כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה. עכ"ל.

ובירושלמי פסחים [פרק י ה"א] איתא: אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות. עכ"ל.

ומכל זה נראה דענין ההסיבה היא שתקנו שינהג אדם בדרך חירות בליל הסדר.

ועי' טושו"ע או"ח סי' תעב ס"ב: ויסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. עכ"ל. ומהיכן נלקח הדין שיסדר שולחנו בכלים נאים, והרי במתני' לא נאמר אלא שצריך להסב. אלא על כרחך שהוא נלמד מזה שצריך לנהוג בדרך חירות כדרך המלכים ולכן יסדר שולחנו בכלים נאים.

וכן מבואר בבאור הגר"א שכתב על דברי השו"ע הנ"ל 'ויסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כחו' וז"ל: יסדר. שזוהו בכלל דרך חירות כמ"ש עבדא דמפיק כו'. עכ"ל. פירוש דבגמ' פסחים דף קטז, איתא 'אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאדריי ולשבחויי'. דמזה נלמד דחלק מן החירות הוא דיהיב ליה האדון כספא ודהבא, ולכן צריך לנהוג ב'דרך חירות' ולסדר שולחנו בכלים נאים.

וכן כתב הערוך השולחן סי' תעב ס"ב וז"ל: ומ"מ יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדרך בני חורין ששולחנם ערוך זמן רב קודם האכילה. עכ"ל. הרי אף שלא בזמן האכילה צריך לנהוג בדרך חירות.

וכן מדויק מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו'. ובהלכה ז' כתב: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. עכ"ל. וכע"ז בנוסח ההגדה בסוף הלכות חו"מ.

ומדהסמין בהלכה ז' וז"ל: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. עכ"ל. על מש"כ קודם בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים משמע דענין ההסיבה הוא משום דצריך לנהוג בדרך חירות ולשמוח כאילו הוא עצמו יצא ממצרים.

ובזה יש להבין מש"כ הראב"י [אבי העזרי' סי' תקכה עמוד 154] 'בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב יושב כדרכו ואין צריך להסב'. ובמהרי"ל (מנהגים) בסדר ההגדה כתב: פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקיל ז"ל, ששמע מפיו רבו הר"ר יודא ז"ל דדוקא בימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, אז מחוייבין בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי. עכ"ל. דהביאור הוא דכיון דכל התקנה של

הסיבה היא משום שצריך לנהוג בדרך חירות, ולכן בזמן שאין דרך חירות להסב אין צריך להסב.

אמנם מאידך עי' בתוס' בריש ערבי פסחים [דף צט, ב] ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב - דסלקא דעתך דהסיבה עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות. עכ"ל.

וכן כתב במדרכי ריש ערבי פסחים וז"ל: ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב משום דעני אין לו כרים וכסתות אלא ספסל וס"ד דאין חייב להסב דאין דרך חירות בכך קמ"ל. עכ"ל. והיינו דקמ"ל דאפילו דלא הוי דרך חירות, חייב בהסיבה. וכן פירש הדרכי משה בסי' תעב וז"ל: כתב המדרכי ריש פרק ערבי פסחים דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל אף על פי שאינו דרך חירות. עכ"ל.

וכן כתב הריטב"א דף צט, ב וז"ל: אפילו עני שבישראל. פירשו בתוספות אפי' עני שאינו רגיל בהסבה כל השנה כולה, וגם נמי עשיר שהוא מיסב על כלי מילת וכרים וכסתות הוי חירות, (ולא צריך עני הסיבה) [אבל עני] מפני שהוא אינו מיסב אלא על גבי ספסל (ו)ס"ד אמרנו לא הוי דרך חירות ולא צריך הסבה קמ"ל. עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א בשו"ע תעב ס"ב: הגה ואפילו עני שאין לו כרים ישב [ובמ"ב סק"ח כתב דגרסינן 'יסב' ולא 'ישב' דכן הוא בדרכי משה, במדרכי, ובריטב"א]. על הספסל (מדרכי ריש פרק ערבי פסחים). עכ"ל. ומבואר מכל הנך ראשונים, דיש חיוב הסבה אע"פ שאין דרך חירות בכך.

[וזה דלא כמו שעולה מדברי המיוחס לרש"י, והרשב"ם במתני' דפסחים וז"ל: ואפילו עני שבישראל לא יאכל. בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השלחן זכר לחירות. עכ"ל. וכן כתב ברבינו מנוח על הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ז ה"ח וז"ל: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב פירוש כדרך מלכים ובני חורין זכר לחירות. עכ"ל.]

ומזה נראה דנוסף על מה שתקנו הסבה משום שבזה נוהג עכשיו בדרך חירות. עוד יש טעם נוסף להסיבה, והוא משום זכר לחירות שהיה להם ביציאתם ממצרים, ולא משום שצריך לנהוג השתא בדרך חירות.

ויסוד לזה מה דאיתא בשמות רבה פרשת בשלח פרשה כ סימן יח: ד"א ויסב אלהים את העם מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכן עשה להם הקדוש ברוך הוא שנאמר ויסב אלהים. עכ"ל. ופירוש 'שכן עשה להם הקב"ה במדבר' מתבאר על פי המדרש רבה במדבר [פרשה א]: ויסב אלהים את העם דרך המדבר, מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם. עכ"ל. והיינו שביציאת מצרים הקב"ה הושיב את בני ישראל בהסיבה כדרך שהמלכים רבוצין על מטותיהן מוקפים בכרים וכסתות.

וכן כתב בספר המנהיג הלכות פסח וז"ל: ובריש ילמדנו ובבמדבר (ובראשית) רבה מצאתי סמך להסיבה מן התורה, 'ויסב אלקים את העם, מלמד שהושיב בהסיבה כבני מלכים. עכ"ל. וזכר למה שהקב"ה עשה לעם ישראל ביציאת מצרים, אנו נוהגים בהסיבה. ולכן אפילו עני שאין לו כרים וכסתות צריך להסב זכר לחירות.

ולפי"ז לכאורה עולה דאפילו בזמן הזה שאין דרך חירות להסב, מ"מ צריך להסב זכר למה שנעשה להם ביציאת מצרים. ודלא כראב"ה הנ"ל.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ל סימן פח וז"ל: ואח"כ ישתה רוב רביעית בהסיבה דרך חירות אף שכתב ראב"ה שאין דרך חירות האידנא בהסיבה כ"א דרך חולים מ"מ נראה דאין קפידא שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם ולכן אומר 'חירות ירמז' [פירוש, דבפיוט שחיבר המהרש"ל שם כתב 'רוב רביעית ישתה חירות ירמז'] ומאחר שאינו אלא לרמז, א"כ בדיעבד אף אם לא היסב יצא, ואין צריך לחזור כו' כמו שפסק האגודה. עכ"ל.

נמצינו למדים דתרי טעמי מצינו בהסיבה.

א. משום 'דרך חירות', שינהג באופן של חירות. ומהאי טעמא ביאר הגר"א מה שכתב השו"ע דצריך שיסדר שולחנו בכלים נאים. ובערוך השולחן הוסיף עוד דמהאי טעמא נמי צריך שיהא שולחנו ערוך מבעוד יום. ומהאי טעמא כתב הראב"ה דבזמן הזה שאין דרך להסב. לא הוי הסיבה ניהוג של דרך חירות, אלא אדרבא הוי דרך חולים שעושים כן בחליים.

ב. משום 'זכר לחירות' שהיה ביציאת מצרים. ולכן כתבו התוס' המדרכי והריטב"א לפרש מתני' 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב' דמשום שאין לו כרים וכסתות להסב בהם אלא ספסל בלבד, ס"ד דכיון דאינו דרך חירות לא

יסב. קמ"ל דחייב להסב אפילו לא הוי דרך חירות, וכן נפסק ברמ"א סי' תעב ס"ב. ופירש בשו"ת מהרש"ל שהוא משום 'זכר לחירות' שהיה ביציאת מצרים, אע"פ שעכשיו אין ההסבה דרך חירות. ודלא כהראב"ה.

והנה ראיתי באבודרהם [בסדר ההגדה ופירושה] שכתב וז"ל בתו"ד: ואמרינן בואלה שמות רבה (פ"כ י"ח) ויסב אלהים את העם מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכן עשה להם האלקים שנאמר ויסב אלהים את העם. וכתב אבי העזרי בזה הזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב יושב כדרכו ואינו צריך להסב. עכ"ל. הנה הביא דברי המדרש דההסבה היא משום שכן עשה להם הקב"ה במדבר. ואפ"ה הביא מיד את דברי האבי עזרי דבזמן הזה דאין דרך להסב, אין צריך להסב. ולכאורה הדברים סותרים. דאם ההסיבה ענינה הוא משום זכר לחירות, א"כ גם בזמן הזה שאין דרך להסב באכילה, צריך להסב זכר להסבה שעשה הקב"ה ביציאת מצרים. וכמו שכתב בשו"ת מהרש"ל. וצ"ב.

ואפשר ליישב, דהנה המהרי"ל בסדר ההגדה כשהביא דברי אבי העזרי כתב וז"ל: אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגין בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי. עכ"ל. ומזה נראה דכוונת הראב"ה לא רק דכיון דהאידנא דאין זה ניהוג של חירות, לא בעי הסיבה. אלא אדרבא, האידנא ההסיבה הוי גריעותא 'שלא כדרך חירות' משום שהעושה כן דומה לחולה.

מעתה שפיר יש לומר דאף משום 'זכר לחירות' לא מקיים בזה, דאף שכן עשה הקב"ה לישראל במדבר כשיצאו ממצרים, וכשעושה כן הוא כדרך מה שעשה הקב"ה לישראל במצרים. מ"מ כיון שהוא דומה לחולה ונראית עכשיו ההסיבה להיפך מניהוג של 'דרך חירות', אין בזה גם 'זכר לחירות'. דזכירת החירות שהיתה במצרים אינה יכולה להתקיים בדבר שעכשיו הוא להיפך מזה. [וזה דלא כשו"ת מהרש"ל הנ"ל שכתב בתו"ד: אף שכתב ראב"ה שאין דרך חירות האידנא בהסיבה כי אם דרך חולים, מ"מ נראה דאין קפידא, שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם. עכ"ל.] ומיושבים דברי האבודרהם.

## 🌸 אכילת כרפס בזה"ז בעינן לאכול שיעור כזית ולברך אחריו בורא נפשות 🌸

### הרב מנחם הוכברג

איכא פלוגתא בראשונים לענין השיעור של אכילת כרפס, דהרמב"ם בפ"ח הל"ב כתב דבעי כזית, והרא"ש בסי' כ"ה ס"ל דלא בעי כזית.

[ועיין בב"ח בסי' תע"ג דהוכיח ראייה גדולה דבעי כזית. דאיתא בפסחים קיד: דמי שאין לו אלא חזרת, לוקח חזרת לכרפס ושוב נוטלו למרור. ואמר ר"ל ז"א מצוות צריכות כוונה, דאי לא בעי כוונה הא נפיק יד"ח מרור במאי דאכיל חזרת בקמייתא. והנה אי נ"מא דלכרפס סגי בפחות מכזית מאי הראיה דמצוות צריכות כוונה, הא אפי' אי נ"מא דמצוות אצ"כ מ"מ צריך לחזור ולאכול כזית מרור, דאכתי לא יצא במאי דאכיל חזרת בקמייתא, שהרי אכל פחות מכזית. וע"כ הוכיח דגם לכרפס בעינן כזית.

אמנם נראה דהרא"ש לשיטתו ליכא ראייה, דהרא"ש שם כתב דהטעם דלכרפס לא בעי כזית ולמרור בעי כזית, כיון דמברכים "על אכילת מרור" ואין אכילה פחותה מכזית לכך בעי כזית. ומבואר דמצד מצות אכילת מרור לא בעי כזית אלא רק משום הברכה, [וכן למד השאגת אריה בביאור דברי הרא"ש] ולכן אמר ר"ל דאי מצוות אי"צ כונה יצא יד"ח במה דאכל את החזרת לכרפס ואע"פ שאכל פחות מכזית, [אמנם אי נ"מא ברא"ש דהברכה הוי רק סימן דאכילת מרור טעון כזית ולפי"ז מיושב קושיות השאג"א, צ"ע הרא"ש מראית הב"ח].

ולהלכה כתב השו"ע סי' תע"ג ס"ו דיקח מהכרפס פחות מכזית ומברך בורא פרי האדמה ואינו מברך אחריו. והטעם ביאר המ"ב דכיון דאם יאכל כזית הוי ספק אם טעון ברכה אחרונה לכך יאכל פחות מכזית.

ובביאור הספק מבואר בגר"א דאיתא בפסחים קיד: דעל המרור אינו מברך בפה"א. וביאר הרשב"ם משום דהוא נפטר בברכת הכרפס. והתוס' פליגי דכיון דאנן ס"ל דמברכים על כל כוס וכוס בפה"א, וע"כ משום דאמירת ההגדה והלל הוי הפסק, א"כ ה"ה דאין הכרפס יכול לפטור את המרור כיון דהסיח דעתו באמירת ההגדה. ולכן פירשו דהטעם דאינו מברך בפה"א על המרור כיון דהוי דברים הבאים בתוך הסעודה.

ונמצא דאם אכל כזית מהכרפס הוי ספק אם יכול לברך בג"ר, דלרשב"ם דברכת הכרפס פוטרת את המרור, לכך גם היכא דאכל כזית כרפס אינו מברך, משום

דהכרפס מישך שייך לסעודה, אבל להתוס' צריך לברך על הכרפס, וכיון דהוי ספק לכך אינו מברך, ולכך כתב השו"ע דיאכל פחות מכזית.

ולפי"ז נראה דמי שאוכל חסה למרור בעי לאכול כזית, כיון דחסה בזה"ז הוי דברים שבאים בתוך הסעודה דדינו דאינו טעונים ברכה, ונמצא דלא בעי דהכרפס יפטור את החסה דאוכל למצות מרור, [אבל חריין לבד אף אחד לא אוכל] וא"כ גם לדעת רשב"ם יכול לברך בנ"ר, וא"כ האוכל חסה למרור עדיף שיאכל כרפס כזית בשביל לצאת שיטת הרמב"ם, ויברך בנ"ר, וכמו דמבואר בב"י בס' תפ"ו, דלולא הספק לענין ברכה לאחריו היה מורה לקחת כזית.

והראוני דכבר העיר כן בספר תשובות ונהגות. [בלא להזכיר את רשב"ם]. והוסיף עוד דאע"פ שיאכל כזית אבל לא יברך בנ"ר דאע"פ שבכל השנה חסה היא מהדברים שבאים בתוך הסעודה, אבל בליל הסדר שאוכל את החסה בשביל מצוה אין זה נפטר באכילת הפת, והפה"א שעל הכרפס פוטר, ולכך לא יברך בנ"ר. ובזה ביאר את הגר"א במעשה רב שאכל כזית ולא בירך בנ"ר, ודלא כמו שכתב בביאורו על השו"ע. ודבריו צ"ע דהא ברשב"ם שהבאנו מפורש להדיא דהמרור נפטר באכילת הפת ואע"פ שאוכלו לשם מצוה.

ונראה באופ"א בביאור דברי הגר"א במעשה רב, דהגר"א בביאורו כתב בסו"ד דלשיטת הרמ"א שמברכים על כוס וכוס, ע"כ דפסק דההגדה הוי הפסק וא"כ אין ברכת בפה"א על הכרפס פוטר את המרור, ולכך כתב דלדברי הרמ"א יאכל כזית ויברך בורא נפשות.

ועיין בביאור הלכה דביאר דגם לדברי הרי"ף דמברכים על כל כוס וכוס משום דהוי מצוה בפ"ע, גם הכרפס והמרור הוי מצוה בפ"ע, לכך גם הכרפס לא יכול לפטור את המרור, ולכך יאכל כזית ויברך בנ"ר.

אמנם נראה דמהא דהרמ"א לא השיג על המחבר דאם אכל כזית דיברך בורא נפשות. מבואר דס"ל דיש לחלק בין ד' כוסות למצות אכילת כרפס ומרור, דהגם דהוי שני מצוות נפרדות אפ"ה אין המרור זוקק ברכת בפה"א מצד מצוות, והברכת בפה"א דבירך על הכרפס פוטר גם את המרור ולכך גם לדעת הרמ"א לא בעי לברך בורא נפשות.

ובביאור החילוק בין ד' כוסות לכרפס ומרור נראה, דמבואר בראשונים שני הבנות מדוע אם כל כוס הוי בפ"ע בעי ברכה בפ"ע, דהר"ן ביאר שם דכיון דתקנו דכל כוס הוי מצוה בפ"ע דלא יהיה כזוגות, לכך הוי כנמלק, הלכך כל אחד קובע ברכה לעצמו. ולפי"ז א"ש היטב דברי הביאור הלכה, דגם כרפס ומרור כיון דהוי מצוה בפ"ע הוי כנמלק דלא חשיב אכילה אחת, ולכך בעי ברכת בפה"א גם על המרור.

אמנם בשבלי הלקט סדר פסח רי"ח בסוף הסדר כתב וז"ל דהא דמברכין על כל כוס וכוס בפה"ג שכוין שכל אחד ואחד טעון שירה בפני עצמו ואין ראוי לומר שירה בלא ברכה וכו' ומבואר דכל ברכה על כוס טעון ג"כ בפה"ג כדי לומר שירה על היין, ונמצא דברכת בפה"ג לא הוי כברכת הנהנין בעלמא אלא הוא מדיני כוס של ברכה.

ולפי"ז נראה פשוט דכרפס ומרור הגם דהוי מצוה בפ"ע, הברכת בפה"א דהוי מדין ברכת הנהנין דבירך על הכרפס יכול לפטור את המרור, דדברי הרי"ף דכוס דהוי מצוה בפ"ע טעון ברכה על כל כוס וכוס הוי הלכה רק ביין דברכת בפה"ג הוי מדין דהיין טעון שירה ולא מדין ברכת הנהנין, ולכך הגר"א במעשה רב נהג לאכול כזית כרפס ולא לברך אחריו. אמנם חסה בזה"ז דאי"צ דהכרפס יפטור אותו בברכה, דהוא נפטר בברכת הפת, ולכך בעי לברך על הכרפס בורא נפשות.

## זריקת הזרוע

### הרב נתן גרוס

איתא בשו"ע סימן תע"ג סעיף ד': "מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה ג' מצות ומרור... וב' תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. ונהגו בבשר וביצה. והבשר נהגו שיהיה זרוע".

וכתב המשנ"ב ס"ק ל"ב: "ואסור לאכול הזרוע בלילה, דאין אוכלין צלי בלילה (וכדאיתא בסימן תע"ו סעיף א', גזירה שמא יאמרו בשם פסח הוא)".

והוסיף אח"כ בשם החיי אדם: "רע עלי המעשה שזורקין הזרוע, והוא בזוי מצוה, ומצוה להניח ביום טוב שני בבוקר לתוך הצלי שצולין ליום טוב, ואוכלין אותו".

והנה הרמ"א כתב בשם מהרי"ל: "ויסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצוות", ע"ש שהבשר והביצה צריכים להיות הרחוקים ביותר ביחס לשאר פריטי הקערה.

וכתב המשנ"ב ס"ק כ"ו בשם החק יעקב: "ויש שכתבו שאין להקפיד על בשר וביצה אם יצטרך לדלג עליהם, כיון שאינן מצוה אלא זכר בעלמא".

וצ"ע דעת המשנ"ב. דמצד אחד חושש לדעת החיי אדם שיש בזריקת הזרוע משום ביוזי מצוה. ומאידך גיסא הביא את דעת החק יעקב שאין הזרוע מצוה אלא זכר בעלמא, ומשמע שאינו חושש בזרוע לאין מעבירין על המצוות.

## הערה בענין סיום שתית הד' כוסות שלא בהסיבה

### הרב שלמה חיים נפתלי

כיון שאין דרכינו כולי שתא בהסיבה, מצוי שבשתית הד' כוסות קשה לכון את תנוחת ההסיבה ולגמור למצות את שתית הכוס בהסיבה, ובסיום שתית הכוס אחר שתית רובו מסיימים את המעט הנותר בכוס תוך כדי הזקיפה מן ההסיבה או לאחריה, ויש לעורר בזה וכמו שיבואר בקצרה.

כתב השו"ע (ס' תע"ב ס"ט) "שיעור הכוס רביעית וכו' וישתה כולו או רובו". וכתב המשנ"ב (סק"ל ומקור דבריו בתוס' פרק ער"פ קח: ד"ה רובא) "היינו כולו לכתחילה או רובו בדיעבד". והיינו משום דיש דין לשתות הכוס כולו, אלא דקיי"ל בכ"מ דרובו ככולו ולכן בדיעבד יצא אם שתה רובו, ומ"מ לכתחילה לא סמכינן על רובו ככולו אלא בעינן למיעבד כולו, ולכן לכתחילה ישתה את כל הכוס. [וכדאיתא בריש פ"ב דחולין גבי שחיטה דאע"ג דסגי בשחיטת רוב שנים היינו בדיעבד אבל לכתחילה בעינן לשחוט כולו, וביאר בחידושי הרמב"ן דהיינו משום שלכתחילה לא סמכינן על רבו ככולו].

והנה פשוט וברור דכיון שלכתחילה בעינן כולו, צריך לשתות את כולו כדין והיינו דצריך למצות ולסיים את שתית כל הכוס בהסיבה, אלא שיש לדון בזה אף לענין דיעבד דאם סיים את שתייתו שלא בהסיבה לא יצא.

דהנה מבעיא לן בגמ' (חולין ל:): גבי פסולי שחיטה החליד במיעוט סימנן מהו תיקון. ופרש"י דהיינו במיעוט בתרא לאחר ששחט רובו בהכשר, וכיון דלא איפשריטא אזלינן לחומרא, וכדבריו החמיר השו"ע (יו"ד סי' כ"ה ס"ה וסי' כ"ד ס"י). והיינו דאע"ג דבשוחט רוב סימנן סגי בהכי, ואם היה מסיים בזה את השחיטה היתה כשרה, מ"מ היכא שהמשיך את המיעוט בתרא בפסול גרע טפי, ואזלינן לחומרא דינא כנבילה. מבואר דהיכא שעבד רק רוב מכשרין מדין רובו ככולו, אבל היכא שעבד כולו אין דנים שרובו ככולו, וכיון שהיה פסול במיעוט בתרא פסולה.

ומעתה אע"ג דקיי"ל גבי שתית ד' כוסות דדיעבד סגי ברוב כוס היינו דוקא אם לא שתה את המיעוט האחרון, אבל אם שתה את המיעוט האחרון בפסול, דהיינו ששתאו שלא בהסיבה גרע טפי וא"א לדון על המיעוט רובו ככולו, ויש לפסול את שתית כל הכוס, ודומיא דשחיטה שאם לא היה שוחט את המיעוט הנותר היתה כשרה וכיון ששחטו בפסול קלקל.

ואע"ג דלענין דיעבד אין למילף משחיטה שהרי בהחליד במיעוט בתרא הוה בעיא דגמ', וא"כ בשלמא גבי שחיטה דהוי ספק דאורייתא אזלינן לחומרא, משא"כ גבי ד' כוסות הוי ספק דרבנן [מה גם שתוס' והראשונים שם נחלקו על רש"י בביאור הסוגיא], אך מ"מ לכתחילה אין להכנס בבעיא דגמ' לענין דיעבד ולכן צריך לשתותו כולו בהסיבה, ואם אינו יכול לשתות כולו בהסיבה, מוטב שלא לסיים לשתות את המיעוט בתרא מלשתותו שלא בהסיבה.

## הסיבת איטר

### הרב אליהו אוזרין

נחלקו הראשונים מהו דין הסיבה באיטר. שיטת רש"י הוא שצריך להסב על שמאל שלו שהוא ימין כל אדם כדי שיהיה יכול לאכות ולשתות ביד החזק וזהו דרך חירות ולפי שיטה זו אם הסב בשמאל כל אדם לא יצא. והרשב"ם חולק שחייב להסב בצד שמאל של כל אדם שאם יסב בצד ימין חיישין שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה. ולהלכה קיי"ל כהרשב"ם דחמירא סכנתא מאיסורא.

ויש להעיר שלכאורה יצא דלפי רש"י לא יצא ידי חובת הסיבה כלל ולפי הרא"ש הסיבה מעבד בדיעבד וא"כ לכ' כל איטר רק מקיים המצוה מספק וא"כ לכאורה אינו יכול לברך עליו. באמת בזמנינו אין כאן קושיא כלל שהרי סמכינן על שיטת הראב"ה שאין צריך הסיבה כלל אבל יש לדון האם לפי החולקים על הראב"ה האם יש כאן באמת מחלוקת האם יש מקיים מצות ד' כוסות או לא וכן לדין אולי יש עכ"פ הידור שאיטר לא יברך לעצמו אלא יצא ע"י שמיעה מאחרים.



והרי המשנה אומרת שגם עני חייב בהסיבה וביאר תוס' שהיה הו"א שאינו חייב מכיון שאין זה דרך חירות. ולכ' ניתן לומר שהקמ"ל הוא שגם בעני נחשב דרך חירות אבל לשונו של הדרכי משה הוא שחייב להסב אע"פ שאין זה דרך חירות. ולכ' יש להעיר כנ"ל שמאחר שאין זה דרך חירות א"כ לפי השיטות שהסיבה מעכב איך יתכן חיוב ד' כוסות. וכן יש להעיר מהו הענין להסב בכלל אם באמת אין זה דרך חירות. וצ"ב גדרי הדברים.

עכ"פ מבואר שמי שאנוס ואינו יכול להסב כדין חירות אם מקיים הסיבה כל דהוא דשפיר מקיים מצוותו וא"כ לכ' איטר לא גרע ממנו במה שהוא אנוס על פי דברי השו"ע להסב על צד שמאל ועכ"פ אם עושה הסיבה כל דהוא דשפיר יצא ידי חובתו.

ואפילו אם נימא שאיטר אינו מקיים מצוה דרבנן של ד' כוסות יצא הפסדו בשכרו במה שמקיים מצוה דאורייתא של ונשמרתם מאוד לנפשותיכם וכן מצוה לשמוע דברי חכמים.

## הערה בענין 'אתכא דרחמנא סמכינ'

### הרב בצלאל יוספאן

איתא בשו"ע ס' ת"פ שאם שתה כוס רביעי בלא הסיבה צריך לחזור ולשתות בהסיבה וחזור לברך בורא פרי הגפן לפי שהסיח דעתו מלשתות עוד.

והנה לעיל ס' תע"ז ס"ב כתב השו"ע דאם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד אחר שאמר הב לן ונברך אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. וכתב המשנ"ב דאף דבס' קע"ט יש אומרים דאם אמר הב לן ונברך הוא היסח הדעת ואם ירצה לאכול צריך לחזור ולברך, הכא אתכא דרחמנא סמכינ דאין תלוי בדעתו דהא צריך לקיים רצון ה' ובודאי השכחה גרמה לו לומר הב לן ונברך ולא הסיח דעתו לגמרי. וצ"ע אמאי לא נימא גם הכא דלא מהני מה שהסיח דעתו מלשתות עוד.

## בדין כורך וזכר למקדש כהלל

### הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

בגמ' פסחים קטו. - אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכל, שנאמר "על מצות ומורורים יאכלוהו". וצ"ב דפסוק זה הוא מפסח שני, ולמה לא הביא הפסוק של פסח ראשון "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". ותיירץ הרש"ש שמהפסוק של פסח ראשון לא מוכח שכורכן יחד אלא רק הפסח עם המרור, אבל המצה יכול לאוכלה לבד (וכן פירש שם הרמב"ן בפרשת בא, ע"ש), לכן מייתי קרא דפסח שני דהתם מוכח שכורכן שלשתם ביחד שהרי בע"כ אין מצוה לאכול מצה בפסח שני לולא הקרבן פסח, וכן משמע גם הלשון שאוכל הפסח על המצות והמרורים "וגלי לן בפסח שני והוא הדין לפסח ראשון", ע"כ.

וצ"ב מהיכי תיתי למילף פסח ראשון מפסח שני, הרי חלוקים הם בחיובם, שבפסח ראשון יש חובה נפרדת לאכול מצה, משא"כ בפסח שני כל חיובו של המצה הוא רק עם הפסח. ועו"ק דבגמ' כתוב טעם אחר בדברי הלל כיון שס"ל מצוות אין מבטלות זו את זו לכן אוכלם כולם יחד. ולא מהטעם שכתב הרש"ש שגלי לן בפסח שני וה"ל לפסח ראשון. ועו"ק דהגמ' מביאה שיטת חכמים דפליגי אהלל וסבירי דהפסוק דעל מצות ומרורים יאכלוהו משמע אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. וקשה הרי מקרא זה גופא יליף הלל דאוכלן יחד, ובמאי פליגי, ועל קושיא זו י"ל שבאמת גירסת הרשב"ם (עיין מהר"ב רנשבורג ורש"ש) דרבנן מייתי קרא דפסח ראשון "צלי אש על מצות ומרורים יאכלוהו", ולפי"ז י"ל שלכו"ע בפסח ראשון משמע כל אחד בנפרד. ובפסח שני משמע לאוכלן יחד. וס"ל לרבנן דלא יפליגין פ"ד מפ"ש. וגם הלל סובר שבעצם אין ללמוד זה מזה, אלא כיון דס"ל דבעלמא אין מצוות מבטלות זו את זו לכן יכול לעשות בפ"ד כמו בפ"ש ועדיף לעשות כן לאוכלן יחד בכריכה אחת להראות שכולם הם מחלקי הגאולה, דהיינו שגם חלק השעבוד (המרור) הוא חלק מהגאולה ויש להודות ולשבח גם עליו.

ושו"ר באוה"ח בפרשת בא וז"ל ושלוש ושלוש הענינים יחד (הגלות, היציאה תכף, והפסיחה) היו צריכין להיות, וזולת אחד אין נס בשנים האחרים וכו', נמצאת אומר כי שולשתם יחד הם העיקר ולזה היה הלל מדקדק לכורכם יחד עכ"ל.

וממילא א"ש נמי בהגדה שאנו מזכירים הפסוק של פסח שני ולא של פסח ראשון, כיון ששם מוכח שכורכן יחד (ויש עוד תירוצים ואכמ"ל).

וברמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו כתב שבזמן בהמ"ק היה כורך מצה ומרור כאחד ואח"כ אוכל החגיגה ואח"כ הפסח, ונתקשו הנו"כ בדעת הרמב"ם וכן נחלקו המפרשים (עיין ספר המפתח) אם פסק כהלל או כחכמים ואכמ"ל.

ואיני בא להכריע אבל הנראה לענ"ד שפסק כהלל (וכמו שפסק במקום אחר שאיסורים אין מבטלין זה את זה, וזהו כשיטת הלל כמפורש בגמ' ובחים עט.), אלא דס"ל להרמב"ם דהלל היה כורך רק את המצה והמרור יחד ואח"כ (אחרי החגיגה כנ"ל) אוכל הק"פ. וזהו הפירוש בפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" וכן הוא מפורש בפירוש ר"ח כאן בסוגיא שהלל היה כורך רק המצה עם המרור בזמן בהמ"ק, עי"ש. ולפי"ז א"ש טפי שגם אנו נוהגין כן וזכר למקדש. משא"כ לשאר הראשונים שסוברים שבזמן בהמ"ק היה כורך גם הפסח עם המצה והמרור, נמצא שמנהגו הוא לא ממש כמו בבהמ"ק שאנו כורכים רק המצה והמרור יחד.

בביאור הלכה (סימן תע"ה) הקשה שאמירת זכר למקדש כהלל לכאן' הוי הפסק מהברכות. וי"ל שלרמב"ם שהיו ממש זכר למקדש באמת לא אומרים את זה כלל, ולסבורים דהוי רק דומיא דזכר למקדש לא חיישינן להפסק.

## חייב אדם לעסוק ביצ"מ עד שתחטפנו שינה

### הרב מרדכי שלום גליק

א. תניא בתוספתא ונפסק בטשו"ע (תפא ב): חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה.

ויש לדון, האם צריכים אנו, לאחר סיום עריכת הסדר, להמשיך להשאר נעורים ולעסוק בהלכות הפסח וביצ"מ וכו'.

גם יש שתמהו, מדוע המנהג (משנ"ב תצד ס"ק א) להיות נעורים בליל חג השבועות וללמוד כל הלילה, נהגו רוב הלומדים, למרות שהוא רק מנהג, ואילו בליל הסדר שזה חיוב מהדין, פחות הקפידו.

ב. ובאמת, בהרבה מהמקרים, אין צריכים להשאר נעורים, שאמנם חייב אדם לעסוק וכו', אבל החיוב הוא רק עד שתחטפנו שינה, ומצוי שאחרי עריכת הסדר נמצאים כבר במצב של תחטפנו שינה, [משום השעה המאוחרת, והטירחה בהתלהבות דקדושה בעריכת הסדר באריכות, וסעודת יו"ט, ושתיית ד' כוסות יין], [ובודאי מי שאינו במצב זה, חייב להמשיך לעסוק בהלכות הפסח וכו'].

וממילא, גם אין טענה מהא דבשבועות מקפידים יותר, דאמנם בפסח זה חיוב ובשבועות רק מנהג, אבל מאידך בליל הסדר החיוב רק עד שתחטפנו שינה, משא"כ בליל שבועות המנהג להיות נעור כל הלילה ולעסוק בתורה ולא לישן כלל ועיקר (משנ"ב שם), ולא רק עד שתחטפנו שינה.

ב. ונפק"מ נוספת לכא', באם חטפתו שינה ונרדם, דבליל הסדר כבר יצא יד"ח, ואין צריך להתעורר, אבל בליל שבועות [אם רוצה לקיים המנהג], צריך להתעורר וללמוד.

[ויש לדון, במי שחטפתו שינה, ושוב הקיץ משנתו. האם מחויב לחזור ולעסוק בהל' הפסח ויצ"מ].

ג. ואין להקשות, [כפי שראיתי לפני שנים, שתמה בספרו, אחד מחשובי תושבי רמות, הג"ר משה דרוק שליט"א, לאחר שכמדומה הביא פסק כנ"ל, שברך כלל אחר עריכת הסדר הוי תחטפנו שינה], א"כ למי דברו חז"ל כשאמרו חייב אדם לעסוק וכו', דשתי תשובות בדבר:

1. באופן המצוי שהרבה אנשים עורכים את הסדר באריכות וכדו', הוי כבר מצב של תחטפנו שינה, אבל אינו הכרח, דאפשר גם לקצר, ולהספיק בשופי את כל מצוות הלילה, [ויש שאכן לא מאריכים, ושמעתי גם על כמה מגדולי ישראל שלא האריכו],

עוד יתכן, גם במי שמאריך, ואעפ"כ הוא לא במצב של תחטפנו שינה [כגון שרגיל לישון מאוחר, רגיל בשתיית יין, או שישן בערב יו"ט, וכדו']. באופנים אלו חז"ל דיברו.

2. מה שתיקנו כך את הסדר, הוא משום הדין שחייב אדם לעסוק וכו', לכן תיקנוהו כך, באריכות בהל' הפסח וביצ"מ ובסיפור הניסים והנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, וגם לאחר הסדר, פיוטים נוספים בענינים אלו, [ולא שכך עושים, ואח"כ יש דין חייב אדם וכו', אלא להפך, משום הדין לכן כך עושים].

ד. יש להוסיף, שיש כן חובה להמנע מפעולות המביאות לידי שינה, [למרות שכל החיוב הוא רק עד שתחטפנו שינה], כמבואר בשו"ע ס' תעו סוף סעיף א ברמ"א, וכדמפרשים בבהגר"א והמשנ"ב. וכן בריש ס' תפא, ובמשנ"ב.

## פסח באגדתא

### הגדה של פסח

#### הרב חנוך העניך מנקין

א. שם "הגדה" של פסח, מקורו מן הגמ' קטו: לפני מי שאומר הגדה, והוא נוסד על לשון הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור וכו'". והנה נראה שם זה, הגדה, חל על איזה ענין מסוים, שהר"מ מסיים סדר אמירת מתחיל בגנות ודרש פרשת ארמי אובד אבי, ומימרא דכל שלא אמר שלשה דברים וכו', ומסיים ע"ז הר"מ [פ"ז סוה"ה] ודברים אלו כולם הם הנקראים הגדה. עכ"ל. [ואולי בכלל ענין זה של הגדה, הוא מה דתנן התם דסיפור יצ"מ מתקיים ע"י דרשת פרשת ארמי אובד אבי וכו' עד שדורש כל הפרשה כולה. וי"ל הביאור במה שהדבר מתקיים בפרשה זו דמקרא ביכורים דייקא אף הוא שייך להנ"ל, דכיון שעל דברים אלו שאומרים במקרא בכורים נאמר שם בכתוב לשון זו "הגדת" היום לה' אלוך וגו', ע"כ כיון שמצינו בדברים אלו שנקראים הגדה, ע"כ מקיימים בהם דייקא מצוה זו של והגדת לבנך.

ב. וצ"ע לפרש אכן מהו ענין מסוים זה הקרוי "הגדה". ויש להוסיף בזה ממה שהראו לשון הר"מ לשון הר"מ ריש הלכות ממרים, שכ' שם שמצוה לשמוע מפי ב"ד הגדול, הן במה שלמדו אותם מפי השמועה והיא תורה שבעל פה. והן במה שדרשו לפי דעתם וכו'. והן בגזירות תקנות ומנהגות. הרי הוא אומר ע"פ התורה אשר יורוך, אלו הגזרות וכו', ועל המשפט אשר יאמרו לך, אלו דברים שלמדו אותן מן הדין וכו'. מכל הדבר אשר יגיד לך, זו הקבלה שקיבלו איש מפי איש. עכ"ל. והיינו שלשון הגדה הוא חל על דבר הנמסר בקבלה ועובר מדור לדור.

והדברים מחוורים במצות סיפור יצ"מ שהגדה של פסח צריכה שתאמר באופן זה שדברים אלו נמסרו ובאו איש מפי איש עד אבותינו יוצאי מצרים, ובזה כח האמונה שבדברים שהועתקו מדור לדור ובפרט מאב לבנו, וכידוע. [ומסתמא נכון להדגיש זאת באופן הסיפור שכך שמענו מאבותינו והם מאבותיהם וכו' עד יוצאי מצרים].

ג. ועוד מצינו בפי' לשון הגדה, בדברי הנפח"ח ש"א פ"ג שהביא מהוזהר [בשמונה מקומות] שלשון הגדה הוא חל על גילוי רזא דמילתא. עכ"ד. ובזה צ"ע היאך מתפרש הדבר כאן שאומרים לבן רזא דמילתא.

ואולי ע"ד פשוט י"ל שרזא דמילתא היינו שאין כאן רק הגופא דעובדא לבד, אלא שורש הדברים והעומד מאחריהם, וזשאה"כ והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וברש"י בעבור זה, בעבור שאקיים מצוותי כגון פסח מצה ומרור הללו. וזה עצמו הוהגדת שהוא הרזא דמילתא, לגלות המונח מאחורי כל זה שהוא אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים.

ד. והנה האופן היאך מתפרשים דברים אלו בלשון "הגדה", נראה עפ"י ששמענו פעמים רבות ממז"ר הגר"מ שפירא ז"ל בפי' הכתוב לך ה' הגדולה והגבורה וכו', שהגדולה שם מורה על מידת החסד, וכלשון רש"י [ריש ואתחנן] שכ' את גדלך, זו מידת טובך. ופירש שהגדה היא המשכה, ענין משכו וקחו לכם, אתינגידו, היינו שהדבר הולך ובא ונמשך ממקורו ויוצא ומתפשט, וזה את גדלך זו מידת טובך שהיא ההשפעה. ולענינו, שהגדה לבן היינו להוציא הדברים ממקורם ולהביאם אליו. ומקור זה שממנו יוצאים ונמשכים הדברים, הוא גם מקור מסירתם והעתקת שמועתם, שהוא איש מפי איש עד יוצאי מצרים, וכש"נ מד' הר"מ. וגם הרזא דמילתא, שורשם של הדברים ונקודת עיקרם ותכליתם שממנה ומכוחה באו, וכש"נ מד' הוזהר. וכל זה נכלל בלשון הגדה.

### כמה מעלות טובות למקום עלינו

#### הרב יצחק לנדא

"אילו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים, דינו"

"אילו שקע צרינו בתוכו ולא ספק צרכנו במדבר ארבעים שנה, דינו"

רבים תמהים איך שייך בזה לומר דינו והרי מה היה מועיל כל הממון הרב שהיה בידם אם לא היה קורא להם הקב"ה את הים והלא היו נהרגים ע"י המצרים או

עכ"פ מושבים מצרימה להיות עבדים בכתחילה? וכמו"כ איך ניתן לומר "ולא סיפק צרכנו במדבר-דינו"? ומעל הכל מקשים הם על הנאמר שם "אילו קירבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה דינו, וכי מה יש בהתקרבות להר סיני אם לא בכדי לקבל שם את התורה?

אמנם באור הענין הוא דכאשר האדם זקוק לישועה מסוימת והקב"ה גומל עמו ברצף של חסדים וגילויי השגחה פרטית, אף שכאשר יחסר אפי' אחד מהם לא תוכל הישועה לבוא, מ"מ ההודאה היא על כל פרט ופרט.

ודוג' לדבר כאשר מתארים בספר את תהליך בריחתו של יהודי מאדמת אירופה הבוערת (ויש כו"כ ספרים כיו"ב אודות כמה גדולים מהדור הקודם שברחו וניצלו והיו לנו לפליטה), תוך שזכו לשרשרת של ניסים והשגחה פרטית מופלאה. והנה די אם כאחת מהפעמים שבהם נקלעו לסכנה, לא היו זוכים לאותה השגחה פרטית, היו נתפסים ונהרגים ומאי מהני כל עשרת הפעמים שנצלו לפני כן? אכן פשיטא דאין אומרים כן והכל מבינים שהישרות מחיבת שאחר ששפתיו מלמלו בשעת הסכנה הושיעני נא מידם של זדים, ותפילתו נתקבלה - מיד פורצת ממנו הההודאה על הצלתו ואף שיתכן שמחר או מחרתיים יסתכן שנית, ופשיטא שלא שייך שיאמר: רבש"ע כשתיגמר המלחמה אודה לך כבר על הכל ביחד.

ומלבד זאת יש גם להודות על עצם הגילוי של השגחתו ית' שכל ישועה-ואפי' זמנית - שזוכה לה, יש בזה הארת פנים אלוהית שזכה לה בחיים חיותו, וגם אם מחר ימות, מ"מ הזכות של הארת הפנים שזכה לה תישאר אצלו לנצח, ובודאי שצריך להודות על כך מבלי חשבונות אחרים.

וכן הוא בענינו שבא בעל ההגדה ומונה את הטובות והישועות וגילויי ההשגחה שזכינו להם ביציאת מצרים שעל כל שלב ושלב עלינו להודות, ואין תיבת דינו באה להורות שאנו כקרוצי חומר יכולנו להסתפק בזה, אלא שנחשב הדבר כהטבה בפני עצמה מלבד ההטבה הקודמת.

ויובן לפי זה גם המאמר אילו קירבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה שכוונת הדברים היא שההגעה להר סיני היה בה עוד שלב רוחני לכלל ישראל - ויחן שם ישראל כנגד ההר, שהפך אותו לראוי לקבלת התורה - ועל השלב הנוסף הזה עלינו להודות בפני עצמו. וזוהי באמת הכותרת שכ' בעל ההגדה בענינו - כמה מעלות טובות למקום עלינו.

### לא הספיק בצקם להחמיץ

#### הרב אברהם הר-כסף

סדר הפסוקים כפשוטו מלמד שיצאו בלילה ולכן לא הספיק בצקם להחמיץ ולא עשו צדה לדרך ע' שמות יב כט-לט. ומאידך כת' שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך דברים טז א-ג.

פי' הספורנו, לחם עני. לחם שהיו אוכלים בעניי ושלל היה להם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמץ מפני נוגשים אצים כל' לא ביציאה אלא כל מאכלם בהיותם עובדים בפרך כדמפרש והולך. כי בחפזו יצאת. והטעם להזכיר חפזון הלחם הוא כי תמורת אותו חפזון העוני היה לך אחר"כ חפזון הגאולה כענין והפכתי אבלם לשון מבאר החפזון שהיה להם להכין לחם בהיותם עבדים (דברים טז ג). צ"ע דמה הכריח אותו לפרש שלחמם במצרים היה מצה שאפו אותו בחפזון. אמנם פסוק זה מבאר מהו לחם עני אבל לא מבאר מש"כ בחומש שמות ובמיוחד לא ענין הכנת הצדה שמורה שענין המצה היה ביציאה ולא בזמן השעבוד.

הוא תימה רבה, דהיה להם זמן רב, כל הלילה ואפי' לפי' אחד ברש"י עד אמצע היום לאפות חמץ ולהכין צדה. פירש"י, בג' מקומות נאמר בעצם היום הזה כו' במצרים נאמר בעצם היום הזה הוציא ה' שמות יב נא לפי שהיו מצריים אומרים בכך וכך אם אנו מרגישים בהם אין אנו מניחין אותן לצאת ולא עוד אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זין והורגין להם אמר הקב"ה הריני מוציאן בחצי היום וכל מי שיש בו כח למחות יבא וימחה דברים לב מח. וסותר דברי עצמו כדפי' בגמ', והלא כבר נאמר בחפזון ופירש"י, שנחפזו לצאת והיינו עמוד השחר ברכות ט. וגם קשה מדבריו עה"פ וישא העם את בצקו טרם יחמץ ופי', המצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ שמות יב לד דלא שייך ליציאה ביום. עד שזכיתי לדברי הרמח"ל והאריז"ל.

כתב הרמח"ל, ואומר ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, וכאן יש לדקדק, והלא ישראל יצאו ממצרים בחצי הלילה אינו מבאר מנלן ונראה מדכת'

# 🕒 "הרכוש גדול" של אברהם אבינו ושל בני בשעת יציאת מצרים 🕒

## הרב מנחם הוכברג

"דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב וגו'". כתב רש"י אין נא אלא לשון בקשה בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמרו אותו צדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם.

וידוע קושייתו של הגר"א דגם בלא הטעם 'שלא יאמרו אותו צדיק' הקב"ה צריך לקיים הבטחתו ומדוע אמר הקב"ה לשאלו כלי כסף וזהב ממצרים רק מפני שלא יאמרו אותו צדיק. וביאר שהיה אפשר לקיים "ואח"כ יצאו ברכוש גדול" בביזת הים אבל משום שלא יאמרו אותו צדיק בזמן היציאה עד ביזת הים ש'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים.

ולולא דבריו היה נראה ליישב בפשיטות, דהנה הקב"ה לא הבטיחו שיצאו בכלי כסף וכלי זהב אלא 'שיצאו ברכוש גדול', וא"כ נראה דאינו דומה השגה של רכוש גדול של גביר, לרכוש גדול של עבד שפל, ולכך הקב"ה בשביל לקיים את הבטחתו היה סגי להביא להם רכוש גדול לפי השגת עם ישראל באותה שעה שהיו עבדים שפלים, ורק בשביל שהקב"ה אמר לאברהם אבינו שיצאו ברכוש גדול והיינו לפי ההשגה של אברהם אבינו, לכך אמר לו הקב"ה שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב רק משום שלא יאמרו אותו צדיק.

וא"ת דא"כ מדוע היו צריכים לצאת בכזה רכוש גדול ולא היה סגי שיצאו ברכוש גדול במושגים של עבד, או במושגים של אברך שיהיה לו כל מה שצריך, דלכאורה הרכוש גדול היה בשביל לרומם אותם, שלא יצאו כמו עבדים, וא"כ היה סגי ברכוש גדול לפי השגתם.

ונראה דכיון דהתכלית של יציאת מצרים הוא לקבל את התורה, ובשביל לזכות לתורה צריך שאיפות ורצון לזכות לתורה, לכך היה צריך לעורר את השאיפה של עם ישראל, דמחמת דהיו עבדים שפלים, וכח שאיפתיהם היו רדומים, לכך היו צריכים להגביר את שאיפותיהם לקבל את התורה, וכיון שכסף זה מעורר את האדם לצמאון, כלשונו כסף - כיסופין, וכמו שאמרו חז"ל אהב כסף לא ישבע כסף, ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים, ונמצא שאדם כמה כסף יותר שיש לו הוא נכסף ליותר, וזה מגביר לו את צמאונו ורצונו, ולכך היה צריך לתת להם רכוש גדול בהשגות של אברהם אבינו שעי"ז יפתח להם יותר ויותר הרצונות והשאיפות שלהם הרדומים, ועי"ז יוכלו להמיר ולהחליף את התשוקה והצמאון יותר ויותר לתורה.

## 🕒 ספור יציאת מצרים שבהגדה 🕒

### הרב יצחק לנדא

ריש פ' כי תבוא פס' ה-י' "וענית ואמרת לפני ד' אלוך ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתני מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה. ונצק אל ד' אלוך אבותינו וישמע ד' את קולנו וירא את עונינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוציאנו ד' ממצרים ביד חזקה ובורע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים. ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ד' והנחתו לפני ד' אלוך והשתחוית לפני ד' אלוך".

ששה פסוקים אלו מהווים הם את נוסח הקריאה שאומר מביא הבכורים בעומדו לפני הכהן בבית המקדש. ובאו רבותינו ז"ל (עי' מתני' פסחים קטז) "ודורש מארמי אובד אבי עד שישגמור כל הפרשה כולה" וקבעו את רובו של נוסח זה שיהווה את הנוסח המרכזי של חלק ה"מגיד" כאשר בעל ההגדה מצטט פסוק אחד ואח"כ מבאר אותו קטע קטע - בד"כ ע"פ המבואר בפרשת שמות, ואח"כ מצטט את כל הפסוק הבא ומבארו כנ"ל. ולדוג' בפס' ו' "וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה". וירעו אותנו המצרים - כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה כו', ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו כו', ויתנו עלינו עבודה קשה - כמה שנאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך.

ובכמה הגדות בזמננו הדגישו בצבע שונה ובולט את הפסוקים מפרשת כי תבוא כדי שיבחין הקורא שיש כאן נוסח עיקרי אשר אותו מבאר בעל ההגדה ע"פ המפורש בפרשת שמות. והטיבו בזה מאד את אשר עשו באשר זיכו בזה רבים וגם טובים אשר רבות בשנים לא שתו את ליבם להקבלה השיטתית שיש בהגדה בין המקראות שבפ' כי תבוא למקראות שבפרשת שמות ועוד מקומות.

כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה (דברים טז א) וכהוזה"ק ח"ב לה, ומסתמא ממה שלא הספיק בצקם להחמיץ, ונא' ויקם פרעה לילה וכו' ויאמר קומו צאו מתוך עמי וכו', ומה זה שאומר הכתוב ואתם לא תצאו וכו' עד בוקר. אבל זהו מתורץ עם מה שנא' בזה"ק ח"ב לה, שפסח שיצאו ישראל ממצרים בלילה, היה מאיר כתקופת תמוז, והוא כי הלבנה באותו הלילה היה מאירה להם כשמש ביום כמו שאמר הכתוב והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים וכו'. ואז נתקיים חצי מזה, שהוא שהלבנה יהיה מאירה כשמש וזה סוד כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. וזה, ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, כי אעפ"י שאתם תיקנתם את הכל ואין עוד לכם מורא מכל קטרוג כלל, עכ"ז לא תצאו עד בוקר שלא תלכו כמי שבורח מאדון שלו, אלא בכל הכבוד שיוכל לימצא. ושכולם יראו משמע שהיה הלילה יום לכולם וראו לא כהאריז"ל לקמן שאתם בנים למקום ושום רע לא יכול לשלוט בכם, כי אם (כ)שהקב"ה מתרצה (כדי) לטהר אתכם מכל טומאה. וכן בגאולה העתידה כי ברח העם במצרים הכוונה שבלשה"ק אין הפי' לרוץ אלא בחשאי, במרמה, אלא בכל הכבוד שיוכל לימצא. ושכולם יראו משמע שהיה הלילה יום לכולם וראו לא כהאריז"ל לקמן שאתם בנים למקום ושום רע לא יכול לשלוט בכם על התורה שמות, ע"ש כל דבריו.

כתב האריז"ל, אתם הערב רב יוצאים היום ולא בחצות לילה כדרך ישראל שיצאו בחצות הלילה כמש"ה שם יב ל ויקם פרעה לילה, בעבור מכת בכורות המצריים, וכנגד זה נתחייבו ישראל להקדיש בכוריהם, שגרמו להם יציאתם בלילה בעת מכת בכורות. אבל אתם ע"ר יוצאים היום, ולא בלילה, אתם פטורים ממצוה זו שער הפסוקים פר' בא, ע"ש כל דבריו.

וטעם לחפזן שלהם כתב ר' צדוק הכהן, ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים שהיה נאכל בחפזון ולא פסח דורות. מפני שההתחלה לנתק עצמו מכל תאוות עולם הזה שהוא מקושר בהם צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפז על אותו רגע למהר לצאת מהם אולי יוכל. ואחר כך שוב ילך במתינות ולאט כדן פסח דורות צדקת הצדיק אות א'.

מה שנשאר אצלי לא מבואר איך יהיו אלה ואלה דברי אלקים חיים. הדברים לעיל והגמ' בברכות לענין סמיכת גאולה לתפלה ערבית ושחרית ובמיוחד רש"י דברים טז א.

רמז לענין זה ברש"י בראשית יד טו.

## 🕒 שבת לוי בבית מצרים 🕒

### הרב אברהם שלוסברג

יל"ע האם שבת לוי נטלו חלק בבית מצרים, ובגמ' סנהדרין צ"א. מבואר שגביהא בן פסיסא ענה על טענת המצרים היכן הכסף וזהב שלקחו מהם, היכן השכר עבודה של ד' מאות שנה, ונראה שהוא בשכר העבודה. וכן בספרי דברים [הובא ברש"י שם ט"ו ט"ז] עה"פ כי עבד היית בארץ מצרים כתב והענקתי ושניתני לך מבית מצרים ומבית הים, וא"כ שבת לוי שלא השתעבד במצרים לכאורה לא נטל חלק בביתו. והראוני שכ"כ בשפתי כהן פרשת קרח ששבת לוי לא נטל חלק בביתו. ויש לתמוה מדברי הגמ' סוטה י"ג. חכם לב יקח מצות זה משה שכל ישראל כולן נתעסקו בביתו והוא נתעסק במצות וכו', והרי משה רבינו היה משבט לוי ומבואר שהיה אמור ליטול חלק בביתו.

והראני הגר"ז גודמן שליט"א שעמד בזה התיבת גמא בפרשת קרח, וכתב שמשוה שאני משום שביישו פרעה ב' פעמים והמבזה ת"ח משלם ליטרא דדהבא, ולכן היה אמור ליטול מהביתו. אך אכתי יש להעיר שלשון הגמ' כל ישראל כולן נתעסקו בביתו, ונראה שנכללו בזה גם שבת לוי, ותמוה מה שנקטו השפתי כהן והתיבת גמא שלא נטלו חלק בביתו.

ויתכן לבאר ששבת לוי לא צוו לקחת חלק בביתו כשאר כלל ישראל, אמנם כיון שבלאו"ה כל ממונם של מצרים אבד ביד ישראל שעשאוה כמצולה שאין בה דגן כמבואר בברכות ט' א"כ אף שבת לוי נטלו בפועל חלק בביתו משום שממון מצרים היה כזוטו של ים, ומדוקדק לשון הגמ' נתעסקו, היינו אף שלא לכל ישראל היה ציוי ליטול סו"ס בפועל כולם נתעסקו בביתו.

ובזה מיושב מה שהקשה בחי' הגר"ז שם הרי ביזת מצרים היא גם מצוה, ואמאי משה רבינו נקרא חכם לב יקח מצות משום שלא נתעסק בביתו, שלמשה עצמו הביזה לא היתה מצוה כיון שהיה משבט לוי שלא צוו ליטול ביה, ונטילת ארונו של יוסף היתה מצוה.



אמנם יש לתמוה מה ראו רבותינו על ככה להביא ממרחק לחמנו מפרשת ביכורים שבמשנה תורה ובפרט שהרי סוכ'ס מתבארים הדברים ע"פ המקראות שבפרשת שמות וא"כ מדוע לא מתחילים אנו ישר במקראות שבפרשת שמות שמלבד שתיאור המאורעות של השעבוד והגאולה מובא שם ביתר הרחבה וביתר פירוט, הרי ששם התיאור המקורי של התרחשות המאורעות הינו בזמן אמת- ובפשטות זהו אופן הסיפור היותר משובח.

ובדרך הבריסקאית (ויש שיאמרו הישיבתית) שמעתי לישב דכיון שעוסקים אנו במצוות ספור יציאת מצרים בזה ודאי שנעדיף להשתמש בנוסח מפורש שמצינו בתורה העוסק בסיפור יציאת מצרים. ויש בזה שתי מעלות, האחת- המקראות שבפרשת כי תבוא כתובים בדרך ספור ומשא"כ המקראות שבפרשת שמות, והשניה כי עצם זה שמשמשים אנו בנוסח של הגדה שכתבה התורה עצמה מבטיח אותנו שנקיים כראוי את מצוות והגדת לבגן מבלי כל טעות ומכשול.

ואין דרך זו נוחה בעיני דממה נפשך אם המדובר הוא שנספר את הדברים בלשונו אנו- תמיד יש לחוש לטעות ומכשול, אלא מאי המכוון הוא להגיד את הנוסח שבפרשת ביכורים כלשונו ממש, אם כן יש לתמוה וכי כעורה לשון זו שכתבה תורה בפרשת שמות בהרחבה גדולה את כל ענין השתלשלות השעבוד והגאולה, אדרבה דוקא שם מופיע הספור באופן חי ומפורט ומה משובח יותר מאופן זה לקיים מצות והגדת היקרה, ואיזה מכשול עלול לקרות אחרי שקורא את הדברים כלשונם ממש? ומה שאמרו דהא דפרשת ביכורים הוא בדרך ספור לכ' לא הווי אלא מילים בעלמא דאיזה חסרון יש בתיאורים הנפלאים שבפרשת שמות לענין "דרך ספור" שבה נצטוונו- וכי מה כאן אינו בדרך ספור, אתמהא! ומה שיש כאן נוסח של אמירה קבועה שכל מביא ביכורים מחויב בה אינו נותן שום עדיפות לגבי מצוות והגדת שענינה הוא לא דין אמירה קבוע כקידוש והבדלה ומקרא ביכורים אלא ענינה הוא לספר את המאורעות שהתרחשו ואין הנוסח הקבוע מהווה כלל חלק מההפצא של המצווה (אלא רק אולי היה מקום להגביל שיספר דוקא בלשון התורה מצד חשש טעות או מכשול וכדכ' לעיל, אמנם באמת אין כזו הגבלה ודבר פשוט הוא שיכול לספר בייצ"מ בלשונו בלי כל חשש).

ונראה, דהא דבחרו רבותינו ז"ל להא דפרשת ביכורים כחלק המרכזי של ה"מגיד", מותאם הוא היטב למה ששקדו חז"ל בכמה וכמה טעדיק לשנתן את צאצאיהם עד לגיל הרך במצווה גדולה זו של ספור יציאת מצרים, שחלק בסיסי ביותר בה הוא ה"הגדת לבגן" וה"וכי ישאלך בגן" ולכן אמרו לעשות בלילה גדול זה כמה וכמה שינויים כדי לעורר את ההתענינות שלהם ולגרום להם לשאול, וגם טרחו בכמה טרחות לגרום שלא ירדמו וימנעו מלהשתתף ולו באופן חלקי ב"ספור יציאת מצרים".

ואשר על כן נלקח דוקא הנוסח של מקרא בכורים אשר עיקר מהותו הוא הקיצור שבו, והוא מתמצת בכמה משפטים את כל השתלשלות הירידה למצרים, ההשתעבדות לפרעה, וישועת ד'. וכל דרדק גם אם יהיה כבר ארבע או חמש לכשישמע את הנוסח המקוצר הזה (גם אם יהיה זה במילים אחרות) שוב נתקיים בו והיגדת לבגן, ומכאן ניתן להמשיך ולהרחיב כשכל אחד מהבנים ישאב כפי גילו וכפי רמתו פרטים נוספים בענין יצי"מ וכפי שמופיע בעיקר בפ' שמות ובעוד כמה מקומות וכפי שערך בזה בעל ההגדה שולחן ערוך מלא מטעמים. הכלל העולה הנוסח שבפרשת כי תבוא הוא נוסח השווה לכל נפש למקטן ועד גדול.

ובאמת לדברינו יוצא נ"מ למעשה דראוי הוא לעורך הסדר שיקרא מתחילה את התוכן שבפרשת ביכורים המופיע בהגדה (פס' ה-ח) ברצף אחד ויבארו בקצרה בשפה המובנת גם לפעוטות כך שכל ילדיו יזכו לשמוע את המהלך הכללי של ספור יציאת מצרים ורק אח"כ יחזור לסדר ההגדה ויחזור לבאר כל קטע וקטע כפי שסידר בעל ההגדה. ובלא זה יתכן שיהיו מהילדים הרכים שאוזנם קלטה כמה וכמה עובדות ותיאורים משעבדים של ישראל במצרים ואח"כ תקפה אותם השנינה כשמבחינתם כלל ישראל עדין משועבדים לפרעה, ומענין הגאולה שהיא הקודקוד של הלילה הקדוש(ולכן נקרא הדבר ספור יציאת מצרים) - שהוציאנו השי"ת ממצרים להיות לו לעבדים ולעם קדוש, לא הספיקו לשמוע כלל.

ומה שמצינו שהשמיט בעל ההגדה את פסוקים ט-י שבפרשת כי תבוא, הנה את פס' י פשוט הדבר ביותר דאין זה נוגע כלל למצוות ספור יצי"מ אלא הוא נוגע למביא הביכורים, אמנם פס' ט' המדבר על כך שהקב"ה הביא את בני"א אל הארץ הטובה, יש לעיין מדוע השמיטוהו בעלי ההגדה הלא כל תכלית היציאה ממצרים היתה בכדי שנהיה לו לעם אשר עיקר ענינו הוא קבלת התורה וקיום מצוותיה על

אדמת הקודש, ובפרט שאחרי שמצאה התורה לשימו בתוך ה"מקרא בכורים" בצמוד לפס' ח' שבו מתוארת יציאת מצרים על כל האותות והמופתים והניסים הגלויים שנעשו במהלכה, מדוע הוציאוהו בעלי ההגדה מחלק ה"מגיד" שבליילה הקדוש?

ובפשטות יש לבאר דרצו רבותינו ז"ל למקד אותנו במצווה המיוחדת השיכת בלילה קדוש זה שהוא ספור יציאת מצרים, והכניסה לארץ זבת חלב ודבש אף שהיא קשורה בקשר אמיץ עם יצי"מ בנוגע לתוכנית האלוקית אשר מאחדת תמיד חלקים רבים להיות מקשה אחת, מכל מקום שתי פרשיות יש כאן, ורצו חז"ל להתמקד אך ורק בענין שעבוד מצרים והניסים הרבים שעשה עמנו הקב"ה בהוציא אותנו משם שהיא הפעולה הראשונה שעשה בה הקב"ה קנין עם כלל ישראל כציבור, קנין שמטרתו להפוך אותנו לעמו ולעבדיו כמבואר להדיא בכל הפסוקים העוסקים בדבר ד' על ענין יצי"מ. והיה דבר זה פשוט אצלם שלא לערב עם ספור יצי"מ את ביאתם לארץ ולכן השמיטו בהגדה את פס' ט' העוסק בביאתם לא"י - בדיוק כשם שהשמיטו את פס' י' וכדלעיל.

ואף שאמרו במתני' קטז "ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה" כוונת הדברים עד שגומר הפסוקים העוסקים בעניני יצי"מ. דע"כ אין לפרש הלשון ככתבו דא"כ היה צריך לכלול (מלבד פס' ט-י) גם את פס' יא' ושמות בכל הטוב אשר נתן לך ד' אלוקיך כו' שרק בו מסתימת הפרשה.

## עניני יו"ט וחיה"מ

### הערה בגדר חיוב שלמי שמחה ואם אשה עולה למקדש ברגל

#### הרב חיים ליב פרוצוביץ

בערובין דף צ"ו מוכיח מהא דאשתו של יונה עלתה לרגל ולא מיחו בידה חכמים כמאן דאמר נשים סומכות רשות, והתו' שם כ' לבאר בטעמא דמ"ד אין נשים סומכות רשות ולכן אין לעלות לרגל ז"ל, ועלייה לרגל משום דמיחו כמביאה חולין לעזרה או משום ראיית פנים בעזרה שלא לצורך ע"כ. הנה מה דכ' משום כניסה לעזרה שלא לצורך, והנה הדין שאשה פטורה מראיה וחיבת בשמחה, ולכאורה קשיא דא"ה היא מחייבת לעלות לרגל.

אכן הנה בחגיגה דף ו' ע"א אהא דתנינן דף ב' שיעור קטן לחיוב ראייה שיכול לאחוז ביד אביו לעלות להר הבית, ומקשינן עד הכא מאן אתייה ואמר אביי עד הכא אימיה דמחייבה בשמחה אייתיתיה, מכאן ואילך אם יכול לעלות ולאחוז בידו של אביו מירושלים להר הבית חייב ואי לא פטור. וכ' רש"י ז"ל, מכאן ואילך, דאימיה לא מחייבא להתראות בהר הבית ע"כ. וא"כ מבואר מש"כ התו' בערובין, שהו' ראייה שלא לצורך, ובאמת כ"כ בחי' הרשב"א בערובין שם שהוסיף ע"ד התו' ז"ל, ועד ירושלים באה משום שמחה אבל להר הבית אינה צריכה לעלות לכך עכ"ד, וכ"ה בריטב"א בע"ב.

והנה בר"ה ו' ע"ב, בעי רבי זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרין הא לא מיחייבא בראיה או דלמא הא איתה בשמחה, אמר ליה אביי ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה, ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה. ובפשוטו מבואר בגמ' דאם אשה מחייבא בשמחה אית לה חיוב עליה לרגל. וכבר הק' התו' מהגמ' בחגיגה דאמרין שאשה לא מחייבא לעלות למקדש, והוכיחו מינה בשם הר"ת, שדעת אביי היינו שבעלה משמחה ואינה חייבת בשמחה כלל. וכי עולה לירושלים הוא משום בעלה, אבל בעצמה אינה חייבת לעלות כלל. ודלא כרש"י בר"ה שם שפי' דברי אביי בזה"ז ע"ש.

והנה לכאורה התו' בערובין אזלי כדעת הר"ת שלא מחייבא להביא שלמי שמחה וממילא דלא מחייבא לעלות לירושלים, וכן מבואר בשו"ת סה"י לר"ת בסי' ס"ד, שהרבנו אפרים הק' על התו' ז"ל, וכי תעלה על דעתך שעליית רגל אסור והא חייבת בשמחה עכ"ד. והיינו דקשיא ליה מחיוב שמחה דודאי אין איסור לאשה לעלות לרגל. וכן ראיתי בתו' תלמיד ר"ת בב"ק דף ל"ח כתב, וז"ל, אי משום עליית רגל גרידא ליכא קפידא אלא מחייבא משום שמחה עכ"ד. והנה הר"ת השיבו בסי' ס"ה שם ז"ל, הא אמר אביי אשה בעלה משמחה עכ"ד. והיינו הר"ת לטעמיה דאין לה חיוב שמחה עצמי.

והנה האחרונים דנו טובאבגדר חיוב שלמי שמחה אם הוי חיוב הקרבה או הוא חיוב שמחה באכילת בשר, ואם אין לו בשר יש לו להקריב אבל אינו חיוב הבאה כלל ואפשר ע"י אחר וכו' ב. ע' הגהת הגר"ב פרנקל על הטו"א חגיגה דף ר' ע"ב, ובאבי עזרי הל' חגיגה ומכתב החזו"א שם.

והנה בדברי הר"ת בר"ה מבואר להדיא שעל הצד שאשה חייבת בשמחה היינו בהבאת קרבן שלמי שמחה, וכן נקט הרבנו אפרים בקו' על התו'. ובאבי עזרי הל' חגיגה הביא כן מפורש בחינוך מצ' תפ"ח ז"ל, נשים חייבות בשמחה, לומר שאף הן חייבות להביא שלמי שמחה. ודהכי משמע שהרמב"ם כתב פי"ד מעה"ק שהאשה עוברת בכל תאחר ע"ש.

אמנם בדעת התו' בערובין והרשב"א והריטב"א שכו' דהוי ראייה שלא לצורך, יל"ד, אם סברי דהוי חיוב מצות אכילה בלא חיוב הבאה, או דאזלי כהר"ת דאשה בעלה משמחה ואין עליה חיוב עצמי של שלמי שמחה.

אמנם דלכאורה צריך עיון קו' הר"ת בר"ה, לכל הסוברים שיש לאשה חיוב לעלות לרגל להביא שלמי שמחה דמהגמ' בחגיגה מבואר שאין עולה אלא לירושלים ואינה עולה למקדש. ובשלמא אם נימא כהר"ת שבעלה משמחה ולא רמי עליה החיוב שפיר, אבל אי נימא כש"ר צ"ע.

## הזכיר יעלה ויבוא בפסח או בר"ח אייר, ומסופק אי הזכיר חג המצות או ר"ח

### הרב יחיאל צימרוס

א יל"ע בהזכיר יעו"י בתפילתו בפסח בין ביו"ט ובין בחוה"מ ומסופק אי הזכיר חג המצות או ר"ח אי צריך לחזור.

והנה בירושלמי (תענית פ"א ה"א) לגבי הזכרת גשמים תני נתפלל ואינו יודע מה הזכיר אמר ר' יוחנן כל ל' יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שצורך יזכיר ונפסק כן בשו"ע (ק"ד ח') [ועיי"ש עוד סעיף ט' ובמשנ"ב סק"ז] אי תלי בל' יום או בצ' [תפילות] ומדבעי ל' יום כדי לעקור חזקתו הראשונה מבואר דחזקה דרגילות לשון נקבעת בל' יום דאל"כ א"צ עקירה של ל' יום (אמנם אין להוכיח מזה דלאחר ל' יום א"צ לחזור דהא מפורש בירושלמי הטעם משום דמה שצורך יזכיר דהיינו דתלי' שהזכיר מה שצריך ורק דבעי ל' יום בתרייתא כדי לעקור חזקתו הראשונה).

ולפי"ז בנידו"ד יתכן דכיון דליכא ל' יום בשנה שמזכיר ר"ח [וכן ליכא צ' תפילות להצד דתלוי בזה] א"כ ליכא חזקה למימר שהזכיר ר"ח והלכך אפשר לתלות דהזכיר מה שצריך וא"צ חזקה הפכית לתלות שהזכיר כדן דהא מבואר מדב' הירושלמי דכל כמה דליכא חזקה קמייאת תלי' שמזכיר מה שצריך.

אמנם יעו"י בפל' האחרונים (תכ"ב א') במסופק אם הזכיר בתפילת ר"ח יעו"י דלדעת הרמ"א א"צ לחזור ולדעת רוב האחרונים צריך לחזור וטעם פל' עי' ט"ז (שם סק"א) דהרמ"א ס"ל דכיון שאין עוברין ל' יום שאין מזכירין יעו"י הלכך אין זו חזקה שלימה למימר שוודאי לא הזכיר ולכן תלי' דכיון דידע שהוא ר"ח תלי' דאמר כהרגלו דר"ח והחולקים עליו סוברים דווקא דבר שרגיל לאמרו הרבה בזה בעי' עקירה ל' יום משא"כ יעו"י שמזכירו רק בר"ח א"צ עקירה דל' יום והלכך תלי' דהתפלל כבכל יום בלי יעו"י.

והנה לדעת הרמ"א לכאן ג"כ בנידו"ד כיון דליכא ל' יום שמזכיר ביעו"י הזכרת ר"ח ויודע הוא שעכשיו פסח הלכך מספק יש לנו לתלות שאמר כרגילותו בפסח והזכיר מה שצריך ולהחולקים עליו וסוברים דאזלי' בתר רוב רגילותו אף בדליכא ל' יום יתכן גם בנידו"ד נהי דליכא ל' יום שמזכיר ביעו"י הזכרת ר"ח מ"מ איכא י"ח יום בשנה ורגיל בזה מזמן לזמן במשך השנה להזכיר ר"ח ויתכן דה"נ לדבריהם בנידו"ד נתלה שהזכיר ר"ח.

אמנם יש מקום לומר דאף להאחרונים דפליגי מ"מ נידו"ד קיל דכיון דנתן דעתו לשנות תפילתו ולהזכיר יעו"י ועושה כן משום פסח הלכך אפשר לתלות שהזכיר מה שצריך כיון דהרי בע"כ בתחילת יעו"י זכר שהיום פסח וכעין מה שמיייתי המשנ"ב (תכ"ב סק"י) דמודו האחרונים דאי ברור לו שהיה דעתו בעת התפילה לזכור מעין המאורע ולאחר זמן מופלג נפל ספק בלבו אם זכר בתפילה א"צ לחזור [ואע"פ שכ' שם שאם נסתפק מיד אחרי התפילה חזר מ"מ יעוין בהליכו"ש מועדים ר"ח פ"א ה"ד והערה ד' דמודי המשנ"ב היכא שזכר בתחילת רצה שצריך להזכיר יעו"י בדוה א"צ לחזור אפי' אם מסתפק מיד בגמור תפילתו] משא"כ התם דפליגי על הרמ"א כיון דיתכן שלא נתן ליבו כלל לזכור המאורע ולא זכר כלל מענין ר"ח הלכך אזלי' שם בתר רגילותו בשאר ימים.

ועוד יתכן לחלק דשאני התם שאיכא רוב ימים טפי דכ"ט יום שאינו מזכיר יעו"י וכנגדם איכא רק יום אחד שמזכיר יעו"י וכן הם בזה אחר זה ובזה אפשר דנקבע שגרא דלישנא אף בדליכא ל' יום ומשא"כ בנידו"ד בליכא אלא י"ח יום דמזכיר ר"ח וכנגדם יש ז' ימים בשנה שמזכיר בזה אחר זה פסח, בהאי איכא למימר דליכא רגילותא דלישנא כ"כ להזכיר ר"ח והלכך אפשר שפיר לתלות שהזכיר מה שצריך.

אמנם יעוין דב' הגרעק"א (תפ"ז א') דמיייתי לתש' גינת ורדים סי' י"ט (וכ"כ הערה"ש שם סק"ד) לגבי מתפלל תפילת יו"ט ועכשיו הוא במודים ומסופק אי לאחר שהזכיר יעו"י המשיך תפילת יו"ט והשיאנו וכו' או שלא המשיך תפילת יו"ט אלא אמר מיד רצה וכרגילותו בר"ח וחווה"מ ועיי"ש שכ' דכיון דר"ח וחווה"מ הוא כפליים מתפילות יו"ט הלכך תלי' דרגילותו לומר לאחר יעו"י רצה וצריך לחזור לאתה בחרתנו. ונמצא לפי"ז דאע"ג דליכא ל' יום דהא ר"ח וחווה"מ אינם אלא כ"ז יום מ"מ אזלינן בתרייהו ותלי' דלא המשיך תפילתו כדצריך. ובהא דחוק לחלק האי חילוקא לעיל ולמימר דבנידו"ד עדיף כיון שנתן דעתו לפסח בזה שמזכיר יעו"י דהא שם ג"כ נתן דעתו שהיום יו"ט שהרי הזכיר בתחילה אתה בחרתנו וכו' ומ"מ כ' דשגרא דלשונו להמשיך רצה כר"ח וחווה"מ ולא כיו"ט אע"פ שהתחיל תפילת יו"ט [אא"כ נדחוק ונחלק דנדו"ד עדיפא טפי כיון שבעצם גוף הדבר שאנו מסתפקים עליו דהיינו עצם צורת הזכרת היעו"י הי' זכור בתחילתו שהיום פסח משא"כ בהך נידון דהגרעק"א שצריכים אנו שתפילתו שמקודם להזכרת היעו"י תקבע את רגילותו לשונו למה שממשיך לאחר יעו"י דעל זה לא סמכין]. אמנם אולי עדיין יתכן לחלק דשאני התם דהספק הוא אם הוסיף עוד בתפילתו אי לאו ובהא אמר' דכל כמה דלא ידעי' דהוסיף עוד את המשיך תפילת יו"ט תלי' שלא הוסיף משא"כ בנידו"ד דודאי הזכיר איזו הזכרה ורק דמסתפק' איזו הזכרה הוסיף בהא אפשר דתלי' דעד כמה שהזכיר תלי' דהזכיר מה שצריך אבל מדברי הגינת ורדים שם משמע שאין טעמו משום ספק התפלל ספק לא התפלל דחזור (עי' שו"ע ק"ז) אלא רק מטעם רגילות לשונו.

ויתכן להוסיף דאם מסתפק ספק זה בתפילת חוה"מ וברי לו שביום הקודם דהיינו בתפילת יו"ט הזכיר ביעו"י הזכרת פסח א"כ יתכן דנתלה גם עכשיו שהזכיר פסח כיון דזוהי רגילותו באחרונה אמנם מדברי רעק"א בשם גינת ורדים שתלה שהמשיך רצה ולא המשיך תפילת יו"ט אע"פ שהתחיל תפילת יו"ט וכן לא חילק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני מבואר לכאן דאף בנסתפק ביו"ט שני תלי' שחזר לרצה אף אם ברי לו שביו"ט ראשון התפלל כדן וחזי' דלא אזלי' בתר מה שבסמוך התפלל כדן אלא אזלי' עדיין בתר רובא דשתא.

ונמצא לנו דלכאן לדברי הרמ"א הנ"ל כיון דליכא ל' יום דר"ח תלי' שהזכיר מה שצריך וכן אף להאחרונים דפליגי עליו יתכן דנתן דעתו להוסיף יעו"י תלי' שהזכיר חג המצות ולדב' הגרעק"א לכאן אזלי' בתר רוב רגילותו שמזכיר טפי ר"ח אא"כ נדחוק להך חילוקא דלעיל, ולענין מעשה יל"ע.

והנה אם מתפלל ביו"ט יתכן דקיל טפי כיון דאף אם נימא דטעה ביעו"י להזכיר דר"ח מ"מ הזכיר בתחילה בותתן לנו וכו' דשם ודאי הזכיר חג המצות דשם ליכא למימר דטעה בדר"ח דהא אין זה מטבע לשון דר"ח וכן הרי חתם כדן מקדש ישראל והזמנים והלכך אפשר שפיר דיצא אף אם טעה להזכיר ביעו"י הזכרת ר"ח דהרי פסק השו"ע (ק"ח י"ב) דהטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפילה לא הוי הפסקה [אמנם עיי"ש משנ"ב סק"ל דרוב האחרונים פליגי על פסק זה] וכן אף אם לא הזכיר בותתן לנו עי' רעק"א (תפ"ז) דמיייתי לתשובה בית יהודה דאף אם הזכיר בפסח את יום חג השבועות דיצא כיון דקבע ברכה רביעית בשביל יו"ט וחתם כדן ואף דהמשנ"ב (תפ"ז סק"א) כ' דאם אמר והשיאנו ולא הזכיר חג פלוגי לא יצא וחזי' דלא נקט להלכה כתש' בית יהודה מ"מ אפשר דכיון דכאן יש צד שהזכיר החג ביעו"י כדן ואף אם לא הזכיר לדעת הבית יהודה יצא ובלא"ה הרי בותתן לנו ליכא לטעות בדר"ח יתכן דאין צריך לחזור, ולענין מעשה יל"ע.

ב עוד יש להסתפק בהזכיר יעו"י בר"ח אייר ומסופק אם הזכיר ר"ח כרובא דשתא או שהזכיר חג המצות וכדהרגיל עצמו בסמוך למועד זה. ולדב' הרמ"א הנ"ל דאי ליכא ל' יום תלי' דהזכיר מה שצריך א"כ לכאן ה"ה כאן דתלי' דהזכיר מה שצריך ולהאחרונים דפליגי עליו וס"ל דאזלי' בתר רגילותו אף בדליכא ל' יום לדבריהם יש להסתפק אי ניזיל בתר רוב רגילותו דרובא שנת דר"ח או בתר הסמוך דהזכיר ז' ימים בזה אחר זה פסח. אמנם אפשר דאף לדבריהם תלינן שהזכיר מה שצריך כיון שנתן דעתו בתחילת יעו"י דהיום ר"ח דהרי לכן הזכיר יעו"י [משא"כ שם דמסופק אם הזכיר כלל יעו"י דשם תלינן דלא הזכיר כלל דמנ"ל דנתן דעתו כלל שהיום ר"ח], וכן הכא איכא י"ח ימי ר"ח כנגד אלו ז' הימים משא"כ שם דאיכא כ"ט יום כנגד יום אחד וכתנבאר לעיל בנידון א'.

ולזה הנידון ליכא להביא ראי' מדב' הגרעק"א הנ"ל בשם הגינת ורדים דכ' דאזלי' בתר רוב רגילותו ותלי' שחור לרצה אע"פ שהתחיל תפילת יו"ט וכן לא חי' בין יו"ט ראשון לשני ולא הלך בתר הסמוך אף אם הזכיר ביו"ט הראשון כדין דשאני הכא דהיו סמוכים לעכשיו ד' ימים בזה אחר זה והזכיר פסח ובוה אפשר דנקבע רגילות לשונו טפי מ"ח ימי ר"ח המפוזרים וכן טפי ממה שנקבע רגילות לשונו בפעם אחת בסמוך שהתפלל בה כדין וכן אע"פ שהתחיל שם עכשיו תפילת יו"ט מ"מ אפשר דבשעה שאומר יעו"י דהוה דבר השווה לר"ח וחיה"מ שהם כפליים מיו"ט בזה נקבע טפי שגרא דלישנא משא"כ בנדו"ד דאיכא ד' ימים סמוכים והזכיר בהם בזה אחר זה פסח דיתכן דלשונו הוקבעה כך טפי מדר"ח.

שו"ר שכתב בזה הגרשו"א זצ"ל (קובץ מבקשי תורה תשנ"ד אות מ"ח) שאי"צ לחזור, וטעמו משום שלא התרגל ל' יום להזכרת חג המצות לא חשיב שגור בפיו. ולכא"ל לפי טעם זה אף בנדון קמא לגבי מסופק כן בפסח אי הזכיר פסח או ר"ח ג"כ נימא דכיון דליכא ל' יום שמזכיר ר"ח נתלה שאמר כדין ואי"צ לחזור.

אמנם כבר נת' לעיל מדברי האחרונים דפליגי על הרמ"א וסוברים דאין צריך הרגל ל' יום עכ"פ היכא דאיכא כ"ט יום. [ואמנם נת' לעיל דכיון דזכר בתחילת יעו"י מה צריך להזכיר וכן ודאי הזכיר דהספק רק מה הזכיר הלכך אפשר דאף האחרונים יודו דתלינן להזכיר מה שצריך, מ"מ לא הזכיר הגרשו"א בדבריו לאלו הטעמים אלא כ' בסתמא לטעם דליכא ל' יום ויל"ע מדב' האחרונים הנ"ל] וכן מדב' הגרעק"א והערוה"ש הנ"ל דתלו דחור ביו"ט לרצה לאחר הזכרת יעו"י מבואר דאי"צ ל' יום להרגל אלא אזלינן בתר רוב רגילותו. ועדיין יל"ע.

## אם חייבים להחליף בגדים לכבוד יו"ט כשחל במוצ"ש

### הרב חיים הלפרט

יל"ע ביו"ט ראשון דפסח שחל בשנה זו במוצ"ש, אם חייב להחליף בגדיו סמוך ליו"ט כדי שיהיו מכובסים ליו"ט, או שדי בבגדים שלבש מע"ש ואי"צ להחליפם סמוך ליו"ט.

וכדי לברר דין זה נקדים דבכל שבת נאמרו ג' דינים בבגדים. א] כסות נקיה. ב] שלא יהיו בגדי שבת כבגדי חול. ג] תקנת עזרא שיהו מכבסין בחמישי בשבת. וכ"כ הרמב"ם פ"ל ה"ג, 'ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת, ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול, ועזרא תיקן שיהו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת', עכ"ל.

המקור לג' הדינים. לדין כסות נקיה מהספרא [הובא במ"ב סי' רמ"ב סק"א] שפי' דמקרא קדש פי' לקדשו ולכבדו בכסות נקיה. לדין בגדי שבת שלא יהיו כחול משבת דף קי"ג 'וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול', וכ"ה בשו"ע סי' רס"ב ס"ב. לתקנת עזרא בב"ק דף פ"ב, 'ושיהו מכבסין בחמישי בשבת, משום כבוד שבת', וכ"ה בשו"ע בסי' רמ"ב.

והנה בעיקר תקנת עזרא תמה המג"א בסי' רמ"ב [כפי שבארו המחצה"ש] מה הוצרך לתקן שמכבסים לכבוד שבת, הא פשיטא שאם בגדו מלוכלך שצריך לכבסו מדין 'כסות נקיה'. ותי' המג"א דעזרא לא תיקן 'לכבס' לכבוד שבת, אלא רק אסר את הכיבוס בע"ש כדי שיהיו פנויים לצורכי שבת. אולם הא"ר פליג ונקיט כפשטא דסוגיא בב"ק שעזרא תיקן את עצם הכיבוס [וקבעו בחמישי מטעמא דיהיו פנויים לצורכי שבת]. וכך העמיד המ"ב את יסוד פלוגתתם, דהנה עמש"כ השו"ע בסי' רמ"ב דמתקנת עזרא מכבסים בחמישי בשבת מפני כבוד השבת, כתב המ"ב סק"ה, 'היינו, כדי שיהיו לבנים לשבת', ובשעה"צ סקט"ז כתב, 'כן הסכים בא"ר וכן במאמר מרדכי ושא"א, דהוה עצם התקנה, ודלא כמג"א דמשמע מנה דעקר התקנה היה שלא לכבס בע"ש, והיינו, דלהא"ר הכיבוס הוא עצם התקנה, ולהמג"א עיקר התקנה שלא לכבס בע"ש. אלא דא"כ הדרא קושית המג"א על הא"ר מה הוצרך עזרא לתקן כיבוס, והא פשיטא שאם בגדו מלוכלך צריך לכבסו כדי שיהיה לו כסות נקיה.

ונראה לבאר דהנה מצינו איסור לבישת בגדים מכובסים בתשעת הימים, ומבואר שם דבגדים שלבשם קודם תשעת הימים מותר ללבושם בתשעת הימים אע"פ שנשארו נקיים, דכבר אינם מכובסים, ולא אסרו בגד נקי אלא רק מכובס. ומבואר שיש ב' דרגות, יש 'בגד נקי' אע"פ שאינו מכובס, ויש 'בגד מכובס', ובתשעת

הימים אסרו את המכובס' ולא את ה'נקי'. ולפ"ז יש ליישב את שיטת הא"ר, דדינא דכסות נקיה ודינא דתקנת עזרא, ב' דינים נפרדים הם, דמ"מקרא קודש' ילפי' שיהיה הכסות נקי מלכלוך, ואפשר לקיים הך דינא בבגד שלבשו ואינו מכובס, דהעיקר שיהיה נקי. ועזרא תיקן עוד דלא סגי ב'כסות נקיה' אלא הצריך שיהיו גם בגדים 'מכובסים', והיינו שלא לבשם.

ויסוד זה מבואר בהמשך המ"ב שם שסיים, 'ולפ"ז צריך לזהר שלא לילך בחלוק אחד כמה שבתות, כדי שלא לעבור על תקנות עזרא'. ופשוט שאין כוונתו לבגד שהתלכלך, דא"כ לא שייכא לתקנת עזרא, אלא להא דבעי 'כסות נקיה', וגם דהך דינא ל"ה דוקא משבת לשבת אלא אף באותה שבת צריך להחליפו כדי לקיים חיובא דכסות נקי. אלא איירי בבגד שאף אחר שלבשו נשאר נקי, ומ"מ אינו מכובס ע"י שלבשו שבת אחת. ומבואר במ"ב שהאי דינא תליא בפלוגתת המג"א והא"ר, דלמג"א יכול ללבושו בשבת אחרת, דלא בעינן אלא כסות נקיה, ולא"ר לא שרי לשבת אחרת, לפי שאינו מכובס. ומבואר במ"ב דפסק כהא"ר דיש תקנה של בגדים מכובסים.

ויל"ע אי ביו"ט איתא לתקנת עזרא, ועי' בשש"כ פמ"ב הערה י"ג שנסתפק בדין זה. ובספר חו"ב להגר"ח גרינמן זצ"ל בב"ק דף פ"ב פשיט"ל דליתא לתקנת עזרא ביו"ט. וכדבריו שמעתי להוכיח, מדכתבו הטושו"ע בסי' תקפ"א דמכבסין בער"ה כדי להראות שאנו בטוחין שנזכה בדין, דמשמע שהוא דין מסוים בער"ה ולא בשאר עיו"ט דליכא תקנת כיבוס. אולם יש לדחות, דבער"ה התחדש דמכבסים בער"ה ממש וחלוק משבת דאין מכבסים בע"ש אלא בחמישי [או משום דביו"ט שהותרה מלאכת או"נ, א"צ כ"כ פנאי, או דאף אי צריך פנאי, מ"מ כדי להראות שבטוחין בדין התיירו אף בעיו"ט]. אבל במ"ב בהל' יו"ט בסי' תקכ"ט יש משמעות כהח"ב דליתא לתקנת עזרא בעיו"ט, דהשו"ע שם כתב, 'צריך לכבדו ולענגו כמו בשבת', ובמ"ב פ' דקאי לענין דבעי כסות נקי, ושיהיה בגד של שבת, ולא הזכיר את תקנת עזרא, ומשמע שאינו אלא בשבת. ולשיטת המג"א יש לדחות, משום שאף בשבת ל"ב אלא בגד נקי ושל שבת, ועזרא רק אסר את הכיבוס בע"ש [ובזה לא עסק המ"ב שם], אבל לפי מה דפסק המ"ב כהא"ר דעזרא הוסיף לתקן דבעי בגדים מכובסים, צ"ע מ"ט השמיט המ"ב האי דינא. ומשמע דביו"ט ליתא לתקנת עזרא. אולם בחוט שני ח"א פ"ג בשעה"צ סק"א כתב בשם מרן החזו"א זצ"ל דאף ביו"ט איתא לתקנת עזרא.

ולפ"ז יל"ע ביו"ט שחל במוצ"ש אם צריך להחליף הבגדים סמוך ליו"ט. ונראה פשוט דבגדים מלוכלכים בודאי צריך להחליפם מדין כסות נקיה, ואפי' באמצע שבת חייב להחליפם דאינו דין דוקא בתחילת השבת. אולם יש לדון בבגדים שנשארו נקיים, אם אעפ"כ חייב להחליפם מתקנת עזרא דבעי בגד מכובס, דאולי א"צ להחליפם כמו שבאמצע השבת ל"צ להחליפם [אע"פ שלאחר חצי שעה כבר אינם מכובסים], דשאני דינא דמכובסים מדינא דכסות נקי, דכסות נקי בעי בכל רגע, אבל דינא דמכובסים הוא דין שחל רק בתחילת השבת [דאל"כ היה צריך להחליף כל חצי שעה], ואפשר שלענין זה שבת ויו"ט הסמוכים היו כחדא יומא, ולא חייבו את הדין 'מכובסים' רק בתחילת היום הראשון. או דנימא שאף לענין זה חשיב כיום בפנ"ע, ותקנת עזרא מחייבת להחליפם סמוך ליום השני.

ובחוט שני שם כתב, 'מרן החזו"א היה מקפיד להחליף בגדיו למכובסים בכל שבת ויו"ט ואף כשהיה שבת ויו"ט סמוכים זה לזה אע"פ שמסתמא היו הבגדים נקיים'. והוסיף שם משמיה דמרן הגר"ק זצ"ל, 'ואולי זה הביאור במש"כ המ"ב [סי' רמ"ב סק"ה] וז"ל צריך לזהר שלא לילך בחלוק אחד כמה שבתות כדי שלא לעבור על תקנת עזרא, מ"מ אינו מוכרח שזוהי כוונת המ"ב דאפשר דמש"כ כמה שבתות היינו כמה שבועות'. ומבואר שנקט החזו"א דבשבת ויו"ט הסמוכים, צריך להחליף הבגדים סמוך ליו"ט מדינא דתקנת עזרא.

העולה לדינא, דאף יו"ט דינו כשבת שנאמרו בו ג' דינים בבגדים, ואף ביו"ט הסמוך לשבת איתא להאי ג' דינים, וצריך להחליף לבגד מכובס סמוך ליו"ט.

אולם באמת שביו"ט מצינו דין רביעי, והובא מבואר בשו"ע בסי' תקכ"ט ס"א, 'ובגדי יו"ט יהיו יותר טובים משל שבת', ובאר המ"ב סק"ב, 'משום דחייב בשמחה, וזה בכלל שמחה, ופשוט דכ"ז ג"כ בידו משגת'. ויל"ע ביו"ט שאחר השבת, מהו הזמן הראוי ללבוש הבגדי יו"ט, ובכף החיים סק"ג כתב, 'ואם חל יו"ט במו"ש לא ילבש בגדי יו"ט ביום שבת סמוך לחשיכה, משום שנראה



כמכין משבת ליו"ט, אלא או ילבשם מבע"י ויכוין בהם גם לכבוד שבת, או שלא ילבשם עד שיהיה לילה ודאי'. אולם במבקשי תורה [יו"ט עמ' יב] הובא שמרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א הורה בשם אביו מרן הקה"י זצ"ל ללבוש את הבגדי יו"ט מע"ש כדי שלא יראה כזלזול בשבת. ויל"ע בדבריו, דלכאורה כשילבשם בע"ש יפסיד את תקנת עזרא דבעי בגדים מכובסים, לפי מה שנקט החזו"א דאף בשבת ויו"ט הסמוכים איתא לתקנת עזרא.

וי"ל ע"פ מש"כ בחוט שני פ"ג סק"א דתקנת עזרא קאי דוקא בבגדים שדרכם להתלכלך ומכבסים אותם באופן קבוע, אבל בגדים עליונים אין חיוב לכבסם אלא רק שיהיו נקיים. ולפ"ז לק"מ, דהא בגדים המיוחדים ליו"ט מתקיימים בבגד עליון ולא בפנימי, ובהם ליתא לתקנת עזרא, ויכול שפיר ללבושם מערב שבת.

אלא דאכתי יש לדון ממה שהובא לעיל משמיה דמרן החזו"א זצ"ל שהיה מחליף לבגדים מכובסים סמוך ליו"ט, ויל"ע האם זה סותר למה שהובא מהכה"ח דכשלוש הבגדי יו"ט בשבת סמוך ליו"ט הוי כמכין משבת ליו"ט, וה"ה במחליף לבגד מכובס נראה כמכין משבת ליו"ט. וכמו"כ יש לדון אם סותר למה שהקה"י הורה ללבוש את הבגדי יו"ט מע"ש כדי שלא יראה כזלזול בשבת, דלפ"ז אף בלבישת הבגדים מכובסים סמוך ליו"ט הוי כזלזול בשבת.

אך נראה פשוט דהסברות שנאמרו בדיון הרביעי 'בגדי יו"ט' לא שייכא בדיון תקנת עזרא. דסברת הקה"י פשיטא דלא שייכא אלא בבגדי יו"ט המיוחדים ליו"ט שכשלושם בשבת סמוך ליו"ט איכא זלזול בשבת, אבל בהחלפה לבגדים מכובסים שאינם מיוחדים ליו"ט, ליכא זלזול בשבת, דהא גם בשבת בעי לבישת בגדים מכובסים.

ואפי' סברת הכה"ח לא שייכא בתקנת עזרא, דבאמת יש לדון בעיקר דברי הכה"ח, דמהיכתי תיתי שיראה כמכין ליו"ט במה שלבושם סמוך ליו"ט, והא איכא הנאה גם בזמן לבישתו בשבת, ומ"ש ממש"כ המ"ב בסי' ר"צ סק"ד 'לא יאמר נלך ונישן כדי שנוכל לעשות מלאכתנו במו"ש שמראה בזה שנח וישן בשביל ימות החול', דמבואר דרך ע"י אמירה אסור אבל שינה גרידא שרי אע"פ שכוונתו לשינה לו כח לעשות מלאכתו, דהיות ונהנה בעצם השינה, אינו מוגדר כפעולה לצורך מחר, ורק האמירה מגדירה את השינה לצורך מחר, וא"כ ה"ה כשלוש בגדי יו"ט בשבת שנהנה בלבישתו, אמאי נראה כמכין. וע"כ צ"ל דשאני בגדים מיוחדים ליו"ט, דבלבישתם בשבת סמוך ליו"ט מוכחא מילתא דלבושם לצורך יו"ט, ונראה כמכין משבת ליו"ט, אבל בלבישת בגדים מכובסים שלא מיוחדים ליו"ט, לא מוכחא כלבישה ליו"ט [אא"כ אומר שלבושם ליו"ט], ודמי לשינה בשבת שמוותרת גם כשכוונתו ליום שלמחר [אא"כ אומר להדיא שישן לצורך מחר]. וא"ש שרק בלבישת בגדי יו"ט דנו מהו הזמן הראוי ללבושם, אבל בהחלפה לבגדים מכובסים פשיטא שהזמן הראוי הוא סמוך ליו"ט כפי שהובא משמיה דמרן החזו"א זצ"ל, ואין בזה לא זלזול בשבת ולא הכנה משבת ליו"ט.

## מוקצה ביו"ט

### הרב אברהם שלוסברג

דעת ר"ג בביצה ב': דגבי יו"ט הלכה כר"י דאית ליה מוקצה, וכן דעת הר"ף הרמב"ם והשו"ע בסי' תצ"ה ד' שמוקצה ביו"ט אסור. אמנם דעת הבה"ג הרא"ש והרמ"א שם שמוקצה מותר אף ביו"ט, ונולד אסור.

ויש לעיין האם בכל מקום בהלכות יו"ט שהרמ"א לא נחלק על דין השו"ע שאוסר מוכח שהסכים לדינו, וע"כ שהאי דינא אינו משום מוקצה. או דילמא כיון שהרמ"א בתצ"ה ד' השיג על דברי השו"ע ונקט שמוקצה מותר לא הוצרך לחזור על השגתו בכל מקום.

ובמשנ"ב סי' תק"א סק"ב ובשעה"צ שם, הביא ראיה לדעת המג"א שאוסר קורה שנשברה ביו"ט מטעם נולד, וכתב ומטעם זה לא הגיה הרמ"א כאן כמו בסי' תצ"ה דיש מתירין מוקצה משום דסמך עצמו על מה שמסיים שם דאפילו המקילין לא רצו להקל במוקצה דנולד.

מבואר שנקט שהרמ"א אמור להשיג בכל מקום שכתב השו"ע דין שאסור מטעם מוקצה.

וצ"ע א' בסי' תצ"ז י"ז כתב השו"ע אם נמצאת טריפה אסור לטלטלה וכו', וכתב המשנ"ב סקנ"א שכל זה לדעת השו"ע אבל לדעת הרמ"א שרי.

ב' בסי' תצ"ח ג' כתב השו"ע בהמות הלנות מחוץ לתחום ובאו ביו"ט אין שוחטין אותם ביו"ט, ובמשנ"ב סקט"ז ולמאן דשרי מוקצה מותרים.

ג' בסי' תק"א ג' אין מביאין עצים וכו', ובמשנ"ב סקי"ז כתב שי"א שלמאן שרי מוקצה מותר.

ד' בסי' תק"ב ג' אין סומכין את הקדרה וכו' בבקעת, ובמשנ"ב סקנ"א כתב שדעת כמה אחרונים שהשו"ע לשיטתו שמוקצה אסור ביו"ט וכו'.

ה' בסי' תקט"ו ט' ברמ"א ודוקא שהיה דעתו מאתמול וכו', ובמשנ"ב סקע"ב וכל זה למאן דאית ליה איסור מוקצה ביו"ט אבל למאן דלית ליה איסור מוקצה ביו"ט לא שייכא כלל וכו'.

ו' בסי' תקי"ח ז' מתחילין בערימות התבן וכו', ובמשנ"ב סקל"ז ודע דכל זה הסעיף הוא רק לדעת המחבר לעיל בסי' תצ"ה דמוקצה אסור ביו"ט וכו', ורמ"א שלא הגיה כאן סמך אדלעיל.

ובכל המקומות לא השיג הרמ"א על דברי השו"ע, וביותר שבסי' תקט"ו ט' כתב הרמ"א דין אליבא דהשו"ע ולא כשיטתו. ומוכח מכל זה כמש"כ המשנ"ב גופיה בסי' תקי"ח סקל"ז שהרמ"א סמך על מה שהגיה בתצ"ה ד' ולא הוצרך להגיה בכל מקום. וצ"ע מה שכתב במשנ"ב ובשעה"צ בסי' תק"א סק"ב שיש ראיה ממה שלא הגיה הרמ"א.

## עריכת מצגות מקצועיות בחול המועד תמורת שכר

### הרב אפרים קרלינסקי

מעשה במשפחה אמידה שהגיעה מחו"ל לימי החג, וכל יום מימי חול המועד הם יצאו לטיול מודרך ברחבי הארץ, באויר ביבשה ובים. במהלך הטיול הם היו מצלמים ומסריטים את מהלך הטיול, ופנו לעורכת מצגות מקצועית על מנת לשכור את שירותיה בסכום כסף נכבד, שבסוף כל יום תקבל לידיה את התמונות וההסרטים שצולמו במהלך הטיול, ותערוך אותם למצגת מושקעת למזכרת ממהלך הטיול של אותו יום. ופנתה עובדת זו לשאול האם מותר לעבוד בעבודה זו.

ונראה שיש לדון בכמה נידונים בשאלה זו, ויותר נראה לאסור לקבל את העבודה ראשית יש לדון אם עבודה זו נחשבת לצורך המועד, ודבר זה יהיה תלוי במטרת הצורך של אותה משפחה במזכרות אלו. יש פעמים שהצורך במצגות אלו הוא בשביל לראות וליהנות מהם בחול המועד עצמו, וכגון שרוצים להזכר בטיולים של הימים הקודמים, או כגון שרוצים לשלוח ולהראות את מהלך הטיול למשפחה או ידידים בחו"ל, שגם זה לכא' נקרא צורך המועד. אולם יש פעמים שהמציאות היא שהמצגות האלו [ובעיקר המצגת של הטיול של היום האחרון] לא נצרכות כלל למועד, ועושים כן בשביל לשמור זאת לזכרון לעתיד וכדו', ואם כך הם פני הדברים, ודאי שאסור לערוך את המצגות בחול המועד, באשר היא מלאכה שלא לצורך המועד האסורה מדאורייתא [להכרעת הביאור הלכה].

עוד יש לדון, שגם אם המצגת נצרכת לימי המועד, אפשר שאסור לערוך אותם משום מעשה אומן האסור גם בדברים הנצרכים למועד [ולכן הנצרך לתיקון רכבו בחג, לא יכול לתקנו במוסך משום שמעשה המוסכניק מוגדר כמעשה אומן], וברור שעבודתה של עורכת מצגות מקצועית שנשכרת למשפחה מהסוג הנ"ל נחשבת למעשה אומן המצריך דיוק ואומנות. והיתר לעשות מעשה אומן הוא רק באופן של דבר האבד אם הדבר לא ייעשה בחול המועד, אולם כאן ודאי שכלפי המשפחה הנ"ל אין כאן דבר האבד אם לא יערכו את המצגות במועד, וגם כלפי עובדת זו נראה שאין להחשיב את מניעת הרווח מאי-קבלת העבודה הזאת כדבר האבד.

ויש בנותן טעם להוסיף ולדון עוד, שגם אם ב' הטעמים הנ"ל לא היו שייכים, דהיינו באופן שהפעולה היתה נצרכת למועד, ומלאכה זו היתה נחשבת למעשה הדיוט [או שהיו שוכרים עורכת לא מקצועית שאין עבודתה בגדר מעשה אומן], יש לדון ולאסור מטעם נטילת שכר במועד, ודין זה מבואר בשו"ע סי' תקמ"ב שאפילו מלאכות שמותר לעשותן במועד אסור לעשותם בשכר. אמנם כלפי נידון זה הביא המשנ"ב שם את דעת הריטב"א שאם נצרך לו במועד ולא יכול למצוא מי שיעשה לו בחינם מותר הדבר [ולפי זה כמעט ולא שייך איסור זה בדברים שהם צורך המועד, ודו"ק].

ויש לדון כשלא שורים את החסה במים, אבל נשארו מהשטיפה טיפות מים על החסה, האם גם בזה יש חשש כבוש.

והנה הפמ"ג בסוף סי' תמוז בא"א הסתפק שאולי יש כבוש גם במעט לחלוחית שיש רק טופח על מנת להטפח, (ויש עוד פוסקים שסוברים שיש כבוש בקרח או בשומן אף שיש בהם רק מעט לחלוחית ואכמ"ל) אולם דעת הפר"ח יו"ד סי' קד' סק"ח שאין כבוש במעט לחלוחית, וכן כותב היד יהודה בסי' קה בקצר ובארוך סק"א, שרק אם המים ממש מקיפים את החתיכה יש כבוש, ולא במעט לחלוחית.

ולפי"ז לדעת הפמ"ג לכאן יש להזהר לייבש את החסה היטב, כיון שגם המעט לחלוחית נחשבת כבוש, אבל לדעת הפר"ח והיד יהודה אין צורך, אבל לכו"ע צריך להזהר שלא יצטבר מים בתחתית הקערה כיון שהחסה ששקועה שם יהיה בה דין כבוש.

אמנם יש מקום לומר שגם לפי הפמ"ג אין חשש במעט טיפות שנשארים על החסה, כיון שגם אם נימא שאותו מקום נחשב כבוש אבל יש שיעור כזית בחסה בלא זה, שהרי דין כבוש הוא רק על אותו חלק בחסה שיש עליה מים ולא על שאר החסה, כמבואר ביו"ד סי' קה, ועוד יש לומר שכיון שכל מה שהמ"ב החמיר בחסה כבושה במים הוא מפני הטעם שכתב שהכבישה מפיגה את טעם המרור, ומסתבר שמעט טיפות מים על החסה לא מפיגים את טעם המרור.

וכששומרים במקרר אפילו שיש לחות במקרר, אין בזה חשש כבוש. (עפי' שבט הלוי א' סי' קעו)

אמנם יש להזהר מצד אחר, שאם שוטפים את החסה ומייבשים אותה בערב שבת עלול להיות שעד ליל הסדר החסה מתחילה להיכמש (וניכר בצבע החסה שמתחילה להשתנות לצבע חום או שחור), והמ"ב בסי' תעג ס"ק לו מביא מחלוקת, יש אומרים שיוצאים בעלים כמושים, ויש שמחמירים אפילו בכמושים. ולכן יש שרוצים להשאיר את החסה במים כדי שהמים ישמרו על העלים.

והעצה למנוע חשש כבוש הוא להוציא את החסה באמצע השבת מהמים ולהחזיר מיד בחזרה, היות והכלל שכדי שיהיה כבוש צריך שהכבישה תהיה רצופה מעת לעת. (כ"כ הרע"א יו"ד סי' קה סק"א מהכנה"ג והחוו"ד בחידושים סק"ב בשם השב יעקב, ובשו"ת חת"ס ס' פא ומובא בפת"ש סי' פז ס"ק יט, וכן הגר"ז כאן סעי' כט נתן עצה זו לענין המרור שיוצא בזה לכו"ע)

ונראה שאין חשש שהחסה מוקצה בשבת, היות ויחד אותה לליל הסדר ולא לשבת כיון שאין אדם מקצה דעתו מאוכלים, כמבואר בשו"ע סי' שי סעי' ב'.

ומי שחושש לשטוף את החסה לפני ליל הסדר ורוצה להשאיר את החסה סגורה בשקית עד ליל הסדר. יש להזהר בליל הסדר שלא לשטוף או לשרות את החסה במים מפני שהחרקים ימותו, אבל יכול להסיר את התולעים והחרקים ביד, ואין בזה משום בורר ביו"ט, וטוב יעשה אם יקחם יחד עם קצת מן העלה ולא יטלטלם בפני עצמם משום חשש מוקצה, כמבואר כ"ז בשש"כ פ"ד סעי' ט'.

## הערה באיסור עשיית גרף של רעי לכתחילה

### הרב ישראל בירנבוים

בגמ' בביצה כא: מבואר פלוגתא האם מזמנין נכרי ביו"ט דעת ריב"ל דמזמנין בשבת ואין מזמנין ביו"ט ודעת רב אחא בר יעקב דאין מזמנין גם בשבת, ומסיק הגמ' בטעם רב אחא ב"י דאין מזמנין גם בשבת משום שיירי כוסות דהשייריים אסורים בהנאה ואסור לטלטלם אגב הכוס, ומקשה הגמ' דמ"מ הוי גרף של רעי ואעפ"כ אסור לזמנו משום דהוי עשיית גרף של רעי לכתחילה,

מבואר בדברי רב אחא ר"י חידוש בדין איסור עשיית גרף של רעי לכתחילה דהא לא זימן את הנכרי בכדי לטלטל את שיירי הכוס שלו, ואעפ"כ מקרי עשיית גרף של רעי, ומבואר לכאורה דגדר איסור עשיית גרף של רעי הוא בכל שגורם לטלטול הגרף ולא רק כאשר הוא בא לעשות התר טלטול,

אולם עדיין יש לתת את הדעת למבואר שם בביאור הלכה, שלדעת הריטב"א הנ"ל אין להתיר לשכור פועל יהודי במועד אם יכול לשכור פועל עכו"ם [ולכן הנזקק במועד לשירות תיקונים בדבר שמוותר לתקנו, עדיף להזמין בעל מלאכה נכרי], וכך גם כאן, אם משפחה זו יכולה לשכור עבור מלאכה זו בעל מקצוע נכרי יש לעשות כן, ואסור לשכור בעל מלאכה יהודי.

## ענינים כלליים

### האם עדיף בשבת ויו"ט, יין בתוך הסעודה, או כוס בבהמ"ז

#### הרב מרדכי שלום גליק

א. שיטת הרמב"ם (הל' שבת ט) [כפי שביארוהו ר"י קארו, בכסף משנה (שם) ובב"י ובדה"ב (סי' רצא), והמשנ"ב (כדלקמן)]. ולא כפי שביארוהו רבנו יונה (ברכות לו: מדפי הרי"ף, ד"ה ברכת) והטור (סי' רצא) שהיינו קידוש, שחובה לקבוע כל סעודה מג' סעודות שבת על היין, וכן ביו"ט [ב' סעודות] [בגמרא איתא בהדיא שבת ויו"ט], [עפ"י הגמרא פ' כיצד מברכין (ברכות מב:)]. וכך פסק השו"ע בהל' יו"ט (תקכ"א). ולראשונים אחרים (כך מוכח מרבנו יונה והטור הנ"ל), אין דין זה.

ולמעשה, פסק המשנ"ב (סי' רצא ס"ק כא) ש'טוב להדר לברך על היין תוך הסעודה, 'לצאת דעת הרמב"ם שסובר כן' [שעה"צ (יא)]. [המשנ"ב נמצא בהל' שלש סעודות, וה"ה בכל הסעודות, דשיטת הרמב"ם הרי בכל הסעודות].

ב. בברכהמ"ז בשלשה, נחלקו הראשונים האם טעונה כוס, [ויש מחייבים אפי' ביחיד], ובשו"ע (קפ"א) מביא את כל השיטות.

ולמעשה כתב המשנ"ב (ס"ק ד), [לגבי ברכהמ"ז בשלשה]: המחבר לא הכריע בין הדעות, כשיש לו יין בודאי מצוה מן המובחר לכו"ע לברך על הכוס. עכ"ל המשנ"ב בקיצור.

ג. יש להסתפק למעשה, באופן שיכול לשתות כוס אחת, האם עדיף שישתה בסעודה, ויצא בזה שיטת הרמב"ם, לקבוע הסעודה על היין,

או דילמא, שעדיף שיברך ברכהמ"ז על הכוס, ויצא בזה שיטת הראשונים שברכהמ"ז טעונה כוס, וגם שלכו"ע מצוה מן המובחר.

[ויש לפלפל בזה, בכמה וכמה סברות].

### שטיפת החסה בערב שבת לליל הסדר

#### הרב משה אדלשטיין

מנהג העולם לשטוף ולהכין את החסה למרור בערב פסח, כדי שהכל יהיה מוכן בתחילת הסדר, ולא יצטרכו להתעכב, כמבואר בשו"ע סי' תעג סעי' א, שיהיה שולחנו ערוך מבעוד יום.

השנה שליל הסדר חל במוצאי שבת שוטפים את החסה ביום שישי ערב שבת, ופעמים רבות מכניסים את החסה רטובה לקופסא עם המים שעליה, ויש לדון אם אין כאן חשש כבוש.

השו"ע סי' תעג סעי' ה' כותב שלא יוצאים במרור אם העלים כבושים. והמ"ב סי' תעג ס"ק לח כותב שהכונה אם שרה את העלים במים מעת לעת (כלומר כד' שעות), ויש אומרים שדוקא אם כבשן בחומץ, ומסקנת המ"ב שבשעלים אין להקל בכבשם במים, דאפשר שטעם המרור יוצא מהם על ידי הכבישה במים מעת לעת.

ולפי"ז כל שנה ששוטפים את החסה בערב פסח אפילו אם החסה נשארת בתוך המים עד הסדר אין מעת לעת מהשטיפה ועד הסדר, אא"כ שטפו את החסה ערב קודם, אבל השנה שצריכים לשטוף את החסה בערב שבת עד מוצאי שבת יש מעת לעת משטיפת המים, וממילא צריך להזהר שלא להשאיר את החסה בתוך המים מעת לעת. (ובחו"ל השאלה נוגעת כל שנה לליל הסדר של יו"ט שני)

והנה להלכה לא קיי"ל כרב אחא בר יעקב, אלא שיש לדון במה פלגין עליה, דבדבריו יש ב' חידושים א' שסובר דאסור לטלטל שיעור כוסות של עכו"ם ואף שמתלטל אגב הכוס, מ"מ כיון שהוא איסורי הנאה אסור. ב' הא דהוי כעשיית גרף של רעי לכתחילה. ויש לדון במאי קיי"ל דלא כרב אחא בר יעקב, ואלא שנחלקו האחרונים במה לא פסקין כמותו, דדעת המג"א בסי' שכג ס"ק יד' דאף שהשי"ים הוי איסורי הנאה, מ"מ אין איסור לטלטל אגב הכוסות ואין באיסורי הנאה יותר מוקצה מאשר שאר מוקצה. והחזו"א מפקפק בדברי המג"א (סי' מח' ח') ומטעם דאמר דמאן לימא דלא פסקין בזה כר' אחא ב"י דהא אפשר דהא דלא פסקין כוותיה היינו דלא מקרי עשיית גרף של רעי לכתחילה, ולכאורה בדברי המג"א משמע דהא דהוי עשיית גרף של רעי לכתחילה לא פלגין על רב אחא ב"י וא"כ נפיק לן פלוגתא להלכה בגדרי איסור עשיית גרף של רעי לכתחילה, דלדעת המג"א איכא איסורא אף אם אין בכוונתו להתיר טלטול נוסף בשבת ויו"ט, והחזו"א מפקפק דאפשר דא"י מוגדר לעשיית גרף של רעי לכתחילה.

ומלשון השו"ע משמע בפשטות כדברי החזו"א דבסי' שח' סעיף לו' לשון השו"ע דאסור לעשות גרף של רעי כדי להוציאו לכתחילה ומשמע דאם אינו כדי להוציאו אלא מטרתו לצורך אחר שרי, אמנם המשנ"ב שם העיר דבגמ' משמע דאסור אפי' אם אין כוונתו בשביל להוציא אלא שהוא דבר שבסופו של דבר יוציא גם אסור לעשותו, ולכאורה כוונתו מהגמ' הנ"ל דמבואר דאסור אפי' לזמן גוי אע"פ שהגרף של רעי הוא ודאי לא כוונתו והוא דבר רחוק מהמטרה שלשמה מזמן את הנכרי.

וחזו"א א"כ דנקטו המג"א והמשנ"ב את דברי רב אחא ב"י להלכה, ונפיק לן חומרא גדולה דאיסור עשיית גרף של רעי לכתחילה הוא כל שגורם לטלטול גרף של רעי.

ונראה להביא נפ"מ לדינא דמצוי כאשר מטלטלים טיטול מלוכלך ומניחים רגע ואח"כ מטלטלין שוב, וכן עצמות ולכלוך שהיו גרף של רעי, דכאשר מטלטלו, ולא יזוה שהוא צורך מניחו רגע ואח"כ מטלטלו שוב, דבזה מטלטל ב' טלטולים ובזה שמניח גורם לטלטול נוסף בגרף של רעי.

אלא שיש לדון בזה האם מיקרי איסור נוסף בטלטול הגרף שהרי את המרחק שצריך לטלטל מטלטל בכל מקרה, רק שמפסיק באמצע ומניחו, דלכאורה מיתלא תלי במח' המג"א והגר"א בדין עוון בידו, דבפשטות המג"א שסובר דהתר דעוון בידו הוי התר בכל מוקצה היינו משום שהאיסור הוא מעשה הטלטול, וכיון שעוון בידו מקרי המעשה מעשה אחד, ולכך אין איסור להמשיך את טלטול המוקצה משום שאין בזה טלטול מחדש אלא מעשה אחד שבכל מקרה עושה, והגר"א פליג וסובר דכל ההתר הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור, ולכאורה פליגי בזה דדעת המג"א דאיסור טלטול מוקצה הוא המעשה הטלטול ולא כל הזות הדבר בפ"ע, וא"כ כל שיוצר עוד טלטול הוי איסור אע"פ שממילא היה מטלטל את המרחק הזה, ולדעת הגר"א אפשר דאין בזה איסור, ולכאורה אע"פ שהביה"ל מחמיר את דברי הגר"א במוקצה גמור, (סי' רסו') יל"ע האם כוונתו להכריע או רק להחמיר את דברי הגר"א.

## בדבר מנהג רבים שלא לצרף את המצות אחר האפיה לחיוב חלה

### הרב יחיאל איתמר

המנהג בעריכת מצות יד הוא לעשות עיסות פחותות משיעור חלה בכדי שיהיה קל יותר להשגיח שהעיסה לא תחמיץ. ורבים מקפידים לאחר האפיה לצרף את המצות יחד בסל באופן שיתחייבו בחלה ולהפריש מהן כדין. אך רבים אינם נוהגים כן, אלא אדרבה מקפידים שלא לצרף את המצות בסל בכדי למנוע שאלות של חיוב חלה והפרשה מחיוב על הפטור וכדומה.

אמנם בפשוטו, מנהג זה הוא נגד דינא דגמרא, בגמ' בפסחים מח, ב: "אמר רב יוסף הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. אמר ליה אביי מאי דעתך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה, אמר ליה דעבדן כרבי אליעזר, דתנן רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה". מבואר שההיתר לעשות את העיסות למצות קפיזא קפיזא (עיסות של ג' לוגין

בלבד) בשביל למנוע חימוץ הוא רק אם לאחר מכן מצרף את המצות בסל, ואם לא כן אסור לעשות כן.

ויש שאמרו שאין הכי נמי, מי שלבסוף נשאר בידו מצות משיעור חלה חייב לצרף להפריש, אבל מי שלוקח לעצמו פחות משיעור חלה, כיון שמה שיש בידו בסוף הוא פחות משיעור חלה אינו חייב מלכתחילה לצרף לחיוב.

אבל אין בזה טעם שהרי לדעת רוב ככל הפוסקים [למעט דעת האר"י צ"ל], העושה עיסה אחת על מנת לחלקה כשהיא כבר אפויה חייב, וגם שותפים שעשו עיסה על מנת לחלקה כשהיא אפויה חייבים. וכל חבורה של מצות הרי היא לכל היותר כשותפים החולקים אחר אפיה, אלא אם כן הם חולקים ויודעים אלו מצות יהיו לכל אחד עוד לפני האפיה.

ואם כן גם לגבי גידון דידן, כיון שבחבורה או במאפיה עומדים לאפות בסך הכל הרבה יותר משיעור חיוב חלה ולחלקם בין בני החבורה או הקונים רק לאחר אפיה, היה צריך לאפות הכל יחד ולחייבם בחלה, אלא שמשום חשש חימוץ מחלקים ועושים עיסות קטנות ופוטרים אותם מן החלה, וזה מותר רק אם מצרפים אותם לאחר מכן, כמבואר בגמ'.

והנה נחלקו רבנן ור"ע במתני' (חלה פ"ב מ"ג) האם מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה עדיף לעשותה קבין שלא תתחייב בחלה בטומאה, או עדיף לעשות כולה עיסה אחת ותתחייב בחלה. ולדעת רבנן יעשנה קבין שלא תהיה חלה טמאה. והרמב"ם פסק כר"ע שעדיף לחייבה בחלה, אך שאר הראשונים [רמב"ן רשב"א בהל' חלה ועוד] פסקו כרבנן שיעשנה קבין. וכתבו שהטעם שבזמננו נהגו להתחייב בחלה ואין צריך לעשותה קבין, אף שהעיסה נטמאת, הוא משום שלא תשתכח תורת חלה.

ובחזון איש (זרעים ליקוטים ג, ח) הבין בדבריהם שכל זה הוא רק בחלת חו"ל שהיא בעצם בטומאה משום טומאת ארץ העמים, אבל בחלת א"י יעשנה קבין, אלא שאחר כך כתב שמסתבר שהואיל ואין לנו טהרה בעולם אף לדעת הרמב"ן ראוי לחייב בחלה גם בארץ ישראל, ומשום שלא תשתכח תורת חלה. והתחבט שם אי מה שנהגו בארץ לחייב בחלה ולא עושים קבין הוא משום סברא זו שאף לדעת הרמב"ן ראוי להתחייב בזמננו שאין לנו טהרה כלל, או משום שנהגו כהרמב"ם שפסק כר"ע שלעולם אף בעיסה שנעשית בטומאה ראוי להתחייב ולא לעשותה קבין.

והנה אם נאמר שלא כמו שנטה שם החזו"א, ונאמר שמה שכתבו הרמב"ן והרשב"א שאף שהלכה כרבנן מ"מ בזמן הזה ראוי להתחייב בחלה משום שלא תשתכח תורת חלה הוא גם בארץ ישראל, וזהו הטעם שנהגו להתחייב בחלה, ולא משום פסק הרמב"ם כר"ע, י"ל שזהו הטעם שהקלו במצות - משום דסברא זו שלא תשתכח תורת חלה איננה בכל עניין, ואם יש איזה טעם אחר שלא לחייב בחלה, כגון שלא תחמיץ העיסה אינו צריך לחייב, וכל שאמרו הראשונים לחייב בחלה אינו אלא באופן שאין לו סיבה שלא להתחייב מלבד טומאת העיסה שבוה משום שלא תשתכח תורת חלה אסור לעשותה קבין.

אכן פשטות הסוגיא בפסחים בנשי דידן שאופות קפיזא קפיזא מיירי בחלת חו"ל, וחלתם טמאה היא ואעפ"כ אסור לעשות קפיזא קפיזא אילולא שהיו מצרפים אחר כך בסל, ואם לא נדחוק ונאמר שמעירו בחלת א"י והואיל ובזמננו נהגה עדיין טהרה, מבואר שלא כהצעה זו ליישב המנהג וצ"ע.

## מכשולות בבל תאחר בשיטת המצ'ינג

### הרב יהודה לנדא

א. הנה איתא בגמ' דיש בל תאחר בנודר לצדקה, ומובא בגמ' בתרי דוכתא דילפינן לבל תאחר עם כל דיני הקרבנות, ואיתא התם דחד לאפריש ולא אקריב, וחד לאמר ולא אפריש, היינו שיש שתי איסורים של בל תאחר בצדקה, אחד למי שלא הפריש ונדר את הצדקה, והשני למי שהפריש אבל לא נתן את הצדקה בפועל.

ואמר רבא בו. שם שצדקה מיחייב עלה לאלתר, מ"ט דהא קיימי עניים, ופסק הרמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה א "הצדקה הרי היא בכלל הנדרים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה, או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד



וכ"כ בפתחי חושן בשם הערך שי שפסק כן שהשותף זוכה ממילא.

ואמנם רב אחד אמר שיפקיר רק לזמן (עי' ב"ר אור"ח רמ"ו), אבל לענין בעיה זו זה לא יעזור, כי בהפקר לזמן, מי שזוכה בתוך הזמן הזה, הוא שלו שלעולם, כפי הנראה בנדרים מ"ד, עי"ש שהוא מפורש ברא"ש שם, וכן כתב ברע"א ח"א קמ"ה, והוכיח כן מהב"י באור"ח רמ"ו שכתב על עצת הארחות חיים במי שהשכיר בהמתו לגוי וחושש שיעשה בה מלאכה בשבת, שיפקירנה לזמן למשך השבת, ופירש הב"י שבתוך השבת אין חשש שיוכר בה אחרים, ואחרי השבת כבר לא יוכלו לזכות. הרי שאם היו זוכים בה בשבת היה מפסיד את בהמתו, אלא שאין חשש שיוכר בה בשבת.

ומעתה בנידון דידן אם יפקיר את חלקו ברכוש המשותף לזמן, מיד באותו רגע יזכו בו שאר השכנים, ולא יחזור אליו לעולם.

הערה זו נוגעת ביתר שאת בשנת השמיטה, למי שיש לו שכנים שאינם שומרי תו"מ שממשיכים לעבד את הגינה המשותפת, ורבים מיעצים להפקיר את החלק בגינה, משום החשש לאיסור שביתת קרקע בשמיטה (ואכמ"ל בזה), ולפי המבואר לכאורה יש לחוש שיאבד את חלקו בשטח המשותף לעולם. ויל"ע היטב בזה.

מערכת 'רוממות' שולחת ברכות חמות  
לידידנו הדגול  
רבי שלמה מנחם בדלנדר שליט"א  
אשר בחכמה ובתבונה דולה ומשקה מתורת  
הגר"י גואלמן שליט"א  
דרגל אירוקי בתו שתחי'  
יה"ר שיעלה הזיווג יפה  
ויזכו לבנות בית נאמן בישראל

לע"נ מו"ח  
ר' יששכר דב בן הרב יעקב שרגא ז"ל

לע"נ  
הגאון ר' מנחם מנדל ב"ר יונתן בנימין אלתר זצ"ל  
נלב"ע ל' ניסן

לע"נ זקני  
הגר"ר שמחה ב"ר דוד הכהן לנדא זצ"ל  
נספה בשנות הזעם ט"ז ניסן תש"ה

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג השבועות הבעל"ט

מערכת 'רוממות'  
בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -  
0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessor@gmail.com

ואם איחר עבר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן, אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים, ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני אינו צריך להפריש, וכן אם התנה בשעה שנדר בצדקה או התנדב אותו שיהיה הגבאי רשאי לשנותה ולצורפה בזה הרי אלו מותרין".

וביאר הר"ן דברי הרמב"ם דכיון שלא שייך דין צדקה לבהמ"ק לכך חיובא הוא לאלתר היכא דקיימי עניים, והיכא דלא קיימי, החיוב להפריש הוא עדיין מיד, כמ"ש כתב הרמב"ם "אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים".

וכן נפסק להלכה בשו"ע יורה דעה הלכות צדקה סימן רנו ג' "הצדקה, הרי היא בכלל הנדרים. לפיכך האומר: הרי עלי סלע לצדקה או הרי הסלע זו צדקה, חייב ליתנה לעניים מיד. ואם איחר, עובר בבל תאחר (דברים כג, כב). שהרי בידו ליתן מיד, ועניים מצויים הם. ואם אין שם עניים, מפריש ומניח עד שימצא עניים".

הנה לכן אמר החזו"א הובא בדרך אמונה לתהנות שלא יחול שם צדקה על המעות, "ח" (ח) עבר בבל תאחר. ולכן טוב לנהוג למי שמתחיל לתת מעשר כספים שיתנה שכל המעשר שיפריש לא יחול עליו שם צדקה עד שיבא ליד העני כדי שלא יבא לידי חששות של בל תאחר [ובלבד שיתנה בתחלה שיהא המעשר עליו בלי נדר שאל"כ חייב להפריש מיד כנ"ל].

ועמא דבר שתמיד שנודרים צדקה אומרים בלי נדר.

ב. אמנם יש מכשול מצוי מאוד והוא בשיטת המצי"ג.

ונחלק את הבעיה לשתיים, הראשון הוא שבתור אוסף במצי"ג לשעבר, הרבה אשנים אומרים שיתנו ולמעשה לא נתנו בסוף, ולכא' הווי נדרי צדקה ועוברים בב"ת מייד דהרי הישיבה המוסד או האיגוד קיימים, ועובר מייד.

והבעיה היותר גדולה היא, שהרבה אנשים נותנים כסף סכום מסויים שעליו מתחייבים ונותנים פרטי אשראי ומחלקי להרבה תשלומים, ועם הזמן הרבה מהכרטיסים מתבטלים, או שנגנבים וההוראת קבע שעליהם לא חוזרת כי עושים הוראה בלי לתפוס מסגרת שצריך לחדש אותה באופן קבוע, וכיון שכך הרי האמירה של סכום בדרך כלל מהנסיון שלי לא מלווה באמירת בלי נדר, כי אדם שנותן כסף לא אומר בלי נדר, ואע"פ שנותן באשראי מבחינתו הוא נתן.

ולכן הרי ברגע שהכרטיס מתבטל הוא עובר מייד בב"ת על הסכום שהוא התחייב לתת, וזה מכשלה עצומה.

## הפקר שטחים משותפים בפסח ובשמיטה

### הרב חנוך העניך מנדלסון

ידוע הנידון מה לעשות כשהפח נמצא בשטח משותף, והשנה עוד יותר מתמיד יש לחוש שיהיו כאלו שיוזקו שם חמץ בשבת.

וראיתי שהגר"מ שטרנבוך כתב שצריך להפקיר את חלקו בפני שלושה אוהבים. ואף שכשהחמץ בתוך הפח הוי כעשה לו מחיצה, מ"מ לא מהני מחיצה אלא לחמץ של עכו"ם, ולא לחמץ של ישראל אחר, וודאי לא לחמץ שלו, ולכן צריך להפקיר את החלק שלו במקום הפחים. אך לימד זכות שאולי כל החשש דרבנן היה שמא יבא לאכלו, ובפח דמאוס גרע ואין חשש ולכן עדיף ממחיצה. וכתב שבחמץ שלו ודאי לא יסמוך על זה, ובחמץ של שכנים אפשר לסמוך, עי"ש.

ומודפס שם הערות הקה"י על המועדים וזמנים, וכתב שם שתי הערות, אחד שגם בחמץ שלו אחרי שעושה מכירת חמץ, יוצא שזה חמץ של נכרי ומועיל מחיצה. והערה שניה שאם מפקיר את החלק שלו, צריך לבקש רשות מהשכנים להשתמש אח"כ. עכ"ד.

אמנם לכאורה נראה שאם יפקיר הוא בבעיה גדולה. כי יתכן שברגע ששותף מפקיר את חלקו, הוא נקנה ממילא לשאר השותפים, וא"כ לעולם כבר לא יהיה לו חלק שם.

עי' בשער משפט רע"ה סק"א שנסתפק בגר שמת והיה לו שותפות עם אחר, האם השני זוכה ממילא בחלקו של הגר שנהיה הפקר (ועי' בשיעורי ר' שמואל ב"מ כו:). ויש מי שדייק מדבריו שנסתפק דווקא בגר שמת ולא בהפקר רגיל, אך מסביר לא מובן החילוק.

ועי' גם ברש"י בכתובות פ"ג שהעמיד הא דהאומר לחברו דין ודברים אין לי על שדה זו בשותף [וכמדומה שהסבירו שאם אינו שותף, גם אם היה מועיל הסילוק, לא יזכה בה חברו, ומה שייך לומר "האומר לחברו"].