

קונטרס

בארות יצחק

בעניני חג הפסח

חולה שאין לו מי שיבדוק את ביתו מחמץ, האם מותר לו לדור בביתו

מִרְן הַסְטִיפֶלֶר זצ"ל (כתבי קה"י) הסתפק בספק מעניין "יש לעיין מי שאי אפשר לו בשום אופן לבדוק את ביתו מחמץ, כגון שהוא חולה ואין לו מי שיבדוק את ביתו, אם מותר לו לגור בפסח בבית זה, או שמחוייב ללכת לבית חבירו וכיו"ב, דאולי חז"ל אסרו את הבית שאינו בדוק לדור בו בפסח שבכלל מה שחייבו לבדוק הוא שלא יהא בבית שאינו בדוק". והנה לשיטת רש"י [בריש פסחים] דהבדיקה היא בשביל שלא יעבור בב"י וב"י, פשוט דאין מקום להצריכו לעבור לבית אחר משום דלא יועיל לו כלל מה שיעבור לבית אחר, דלענין ב"י וב"י אין נפק"מ אם ישאר בביתו או שילך לבית חבירו. אבל לשיטת התוס' דעיקר תקנת בדיקה היא "שלא יבא לאכלו", א"כ י"ל דאסור לגור בבית שאינו בדוק "שלא יבא לאכלו".

ובאמת ששאלה זו היתה נוגעת למעשה, במשפחה שחיפשו דירה לשבת חוה"מ פסח [ליד ההורים], ומצאו דירה שלא נבדקה מחמץ [דמכרו את החמץ שבדירה לגוי], ובאו לשאול קמיה דהג"ר משה שטרנבוך שליט"א האם מותר להם לדור בדירה זו. והשיב: "דאסור לדור בדירה שלא נבדקה מחמץ, ורק אם יבדקו את הבית מחמץ יכולים לדור בה" [עיין להלן בטעמו ונימוקיו].

ויתכן, דאף דמספק"ל לסטיפלער זצ"ל בחולה שלא בדק את ביתו מחמץ, האם מותר לו לדור בביתו, במעשה דהמשפחה הנ"ל יודה דמותר להם לדור בה, דדוקא בחולה דרמי עלי' חובת בדיקה אלא שאנוס על הבדיקה בזה יש לצדד דאסור לו לדור בביתו קודם בדיקה, אבל במעשה דהמשפחה הנ"ל דלא מוטל עליהם חובת בדיקה, שמה בזה לא אסרו חכמים לדור בה. אולם כאמור הגר"מ שטרנבוך שליט"א אסר עליהם דירה זו [כדלהלן].

מִרְן הַסְטִיפֶלֶר זצ"ל: מתוס' מוכח דמותר לדור בבית שאינו בדוק

והנה מִרְן הַסְטִיפֶלֶר זצ"ל הביא ראיה מתוס' דמותר לגור בבית שאינו בדוק, דאיתא בגמ' בפסחים דף י' דעכבר שנכנס עם חמץ לתוך בית בדוק, ובדק בעל הבית את ביתו ולא מצא שם את החמץ. אליבא דר"מ חשיב בית "שאינו בדוק". עיי"ש בגמ'. והקשו תוס' (ד"ה על) איזה נפק"מ איכא בהא דאמרין דלר"מ חשיב "בית שאינו בדוק", דלא מסתבר דנפק"מ שצריך שוב לבדוק את ביתו, דהרי כבר בדק את ביתו [לאחר שנכנס העכבר] ולא מצא, א"כ גם אם יצריכוהו לבדוק שוב לא ימצא כמו שלא מצא בפעם הקודמת.

והשתא אי נימא דבבית שאינו בדוק אסור לגור שם בפסח, א"כ מתורץ היטב קושיית התוס', דלר"מ חשיב "בית שאינו בדוק" איכא נפק"מ שלא יגור שם בפסח, [ולרבנן דכבר נחשב בדוק יכול לגור שם], ומדלא תירצו התוס' כן משמע דזה פשוט שלא אסרו את הבית, רק חייבו בדיקה, ולהכי הקשו דלר"מ מה יש לו לעשות אחר שכבר בדק את ביתו ולא מצא. עכ"ד קה"י.

ובאמת שברבינו פרץ (שם) מפורש כדברי קה"י, וז"ל "וא"ת כיון דבשך ולא מצא מה יעשה יותר, וכי מצרכינן ליה לצאת מן הבית. וי"ל דלא מצרכינן ליה לצאת מן הבית אלא מצרכינן ליה לבדוק עילאי ותתאי דמן הדין לא היה לו לבדוק". מבואר לכא' כהכרעת הסטיפלער זצ"ל דבית שאינו בדוק "לא מצרכינן ליה לצאת מן הבית". [ועי"ש בב"ס ח"י תל"ט, סק"ג שדן בזה].

אולם יש להעיר על הוכחת קה"י מתוס' והר"פ, דיש לחלק ולומר דמש"כ תוס' דא"צ לצאת מהבית הוא דוקא התם שכבר קיים מצות חכמים ובדק את ביתו כדת וכדין, אלא שלא עלה בידו למצא את החמץ, דאי"ז מסתבר דאף אם כבר קיים מצות חכמים כתיקונה ולא מצא חמץ שיהא חייב לצאת מביתו, כיון שתק"ח לא היה לאסור עליו את הבית, אלא גזרו וחייבו לבדוק, וכיון שכבר קיים מצותם א"כ א"א לאסור עליו דירתו. משא"כ בנידון הסטיפלער זצ"ל בחולה שאין לו מי שיבדוק את ביתו, דהבית אינו בדוק כלל [וחזקה דאיכא חמץ בבית], בזה שפיר יתכן דאסורו חכמים לדור בו קודם הבדיקה, שמה יבוא לאוכלו. וצ"ע.

דעת 'המקור חיים' שאסור לדור בבית שאינו בדוק

ותוספת הבנה מהגר"ש קלוגר בילדותו, בטרם שיצא לאור המקור חיים

הגמ' בפסחים (דף ד') מסתפקת בשוכר בית (כ"ד בניסן) שהוא בחזקת בדוק, ונמצא שהבית אינו בדוק האם חשיב מקח טעות או לא. והקשה המג"א (תל"ז, ז') מאי מספק"ל לגמ' האם חשיב מקח טעות, הא קיי"ל בחו"מ סי' רל"ב דמום שאינו בגוף המקח אינו בטל, ובית שאינו בדוק אי"ז מום בגוף המקח, אלא דעל הגברא [השוכר] איכא חובת בדיקה. ועמד בזה גם בבאיור הגר"א. והמקור חיים (תל"ז, ז') תירץ דבאמת בית שאינו בדוק חשיב מום "בגוף המקח", דהרי "אסור" לדור בבית שאינו בדוק, וא"כ אינו ראוי לדירה בלי שיוציא השוכר הוצאות על כך. וז"ל "ההשוכר כשלא יכנס בתוכו לא עביד איסורא וכשנכנס ודר בתוכו בלא בדיקה דר בו "באיסור". מחשש דלמא יבוא לאוכלו, והרי אינו ראוי כל זמן שאינו מוציא עליה הוצאות והוי כטעות בגוף המקח" עכ"ל. חזינן דס"ל לנתיבות דלא כהק"י הנ"ל, ובאמת בית שאינו בדוק "אסור" לדור בו. [ושמה המג"א והגר"ש לא תי' כהנתיבות, ס"ל דחכמים לא אסרו לדור בבית שאינו בדוק. ג' ע"ע].

הג"ר שלמה קלוגר זצ"ל (בכת"י) תירץ בילדותו כהמקור חיים, דבית שאינו בדוק חשיב טעות בגוף המקח כיון דאסור לו לדור בו בלי בדיקה. והוסיף על זה הבנה, שבשכירות כל המקח הוא לענין "השימושים" ואם אסור לו "להשתמש" אין לך מום בגוף "המקח" גדול מזה. וז"ל "בילדותי תירצתי, טרם שיצא לאור ספר "מקור חיים", ואח"כ יצא לאור, ראיתי שנתכונו לדבר אחד, דהתם שאני כיון דהבית אינו ראוי להשתמש בו בלי בדיקה הוי מום בגוף המקח. ואני הוספתי יותר, דבשכירות הרי גוף הבית אינו קונה רק "השימושים", א"כ מה הוי בשכירות המקח רק הנאת השימושים, ואם באמת אינו ראוי להשתמש בלי בדיקה הרי הוי מום בגוף המקח, שהמקח הוא השימוש, ואין כאן שימוש בלי בדיקה, לכך הוי מום בגוף המקח" עכ"ל הגרש"ק.

המקור של המקור חיים שרבנו אסרו לדור בבית שאינו בדוק **והכרעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בזה**

והנה דברי המקור חיים לכא' מחודשים מאד, דהיכן מצינו רמז בש"ס דאיכא "גזירה" דרבנן "דאסור" לדור בבית שאינו בדוק מחשש שיבא לאכלו. [ולמקו"ח מסתמא יש על זה מכת מרדות]. וביותר, דאם אסרו חכמים לדור בבית שאינו בדוק, לכא' היה צריך להיות בידניו משנה "אין דרין בבית שלא נבדק מחמץ", או עכ"פ איזה מימרא בגמ' על זה. והנה בגמ' בפסחים איתא דמי שלא בדק ביו"ט, ומי שלא בדק ביו"ט בודק בחוה"מ. ומי שלא בדק בחוה"מ בודק לאחר הפסח. וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע. והמשנ"ב. וקצת תמוה שאף א' לא הזהיר שכל עוד שלא בדק "אסור" לו לדור בביתו.

ולאחר העיון בלשון המקור חיים, נראה שהרמז בש"ס - שחכמים אסרו לדור בבית שאינו בדוק - הוא בפסחים דף ו', ב'. דאיתא התם דחמץ של נכרי הנמצא ברשותו של ישראל, עושה לו "מחיצה" שמא יבוא לאוכלו. נמצא דמהחשש שיבא לאכלו תיקנו רבנן תרתי. א. מצות בדיקה. ב. דין מחיצה. וא"כ י"ל דהא דאסר המקור חיים על השוכר לדור בבית המשכיר שלא בדוק מחמץ, לאו משום "דאסרו" חכמים את הבית קודם בדיקה [כהבנת הקה"י], אלא משום חובת "מחיצה" קאיתנין עלה, דכיון דהבית אינו בדוק וחזקה שיש בו חמץ, נמצא שבכל מקום ומקום בבית הוא צריך להעמיד "מחיצה" להבדיל בינו לבין החמץ שלא יבוא לאכלו. [וממילא א"א לדור בו אלא א"כ יבדוק].

אלא דיש להעיר טובא, דבפשוטו דין "מחיצה" הוא רק היכא שהחמץ מונח לפניו ממש, כחמץ של נכרי הנמצא ברשותו. אבל מנין דיש חיוב מחיצה לבית "שאינו בדוק" דלכא' בזה ליכא כ"כ חשש דיבא לאכלו. אולם בר"ן מבואר דאיכא דין מחיצה גם לענין "בית שאינו בדוק", היינו דחייבו חכמים להעמיד "מחיצה" בינו לבין מקום שאינו בדוק מחמץ. [וכן נקט מרן החזו"א דאיכא חיוב "מחיצה" לספרים שיש בהם "חשש" פירורין]. ודברי הר"ן הובאו בהערה¹. ועיין במקור חיים דנסמך על דברי הר"ן.

ומדברי הר"ן איכא נפק"מ רבתי דאף מי שאין מוטל עליו "מצות בדיקה" כגון בציור של המשפחה הנ"ל שמצאו דירה שאינה בדוקה מחמץ, מ"מ חייבים "במחיצה". וכיון דא"א להעמיד "מחיצה" בכל מקום ומקום בבית דהרי כל הבית אינו בדוק, ממילא אם רוצים לדור בו חייבים לבדוק מחמץ. ומתקריא "בדיקה מדין מחיצה". [ועיין להלן דאיכא נפק"מ לענין "הברכה" בין חיובא דבדיקה דבעה"ב, לבין "בדיקה מדין מחיצה" של המתארח בבית חבירו].

ובאמת דהגר"מ שטרנבוך שליט"א דאסר על המשפחה הנ"ל לדור בבית שאינו בדוק, אמר שמקור דבריו הוא מדברי הר"ן הנ"ל שמבואר בדבריו דאיכא חובת בדיקה מדין "מחיצה", היינו דאף כשאין מוטל עליו חובת בדיקה של הבית מ"מ כשדר בו חייב לבדוק משום חיובא "דמחיצה" שמא יבא לאכלו. עכ"ד.

והסתפקתי האם הכרעתו שייכת גם בציור של מרן הסטייפלער בחולה שאינו יכול לבדוק, דחייב לצאת מביתו מצד חיוב "מחיצה". וצ"ע. [דשמא רק מי שיכול לבדוק משום מחיצה, אסור לו לדור בבית, אבל מי שאינו יכול לבדוק שמא שרי לדור בו בלי מחיצה. ויש לפלפל].

שוכר שבודק את הבית מחמץ - האם מברך 'על בדיקת חמץ' **פלוגתא בין החפץ חיים לר' שמואל**

הנה מבואר בגמ' דאם המשכיר לא בדק לבלי י"ד את ביתו מחמץ, מוטל על השוכר לבדוק. וכן פסק השו"ע סי' תל"ז סעי' ג' "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק [היינו ב"ד שמסתמא הוא בחזקת בדוק], ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק". וכדאסבר לן במשנ"ב שם "אף דבדאי ביום י"ד החיוב על המשכיר לבדוק מ"מ אי ליתא קמן מוטל על השוכר לבדוק". והנה מסתימת דברי המשנ"ב נראה שהשוכר אף מברך על הבדיקה כיון "דמוטל על השוכר לבדוק".

אולם הגאון ר' שמואל (שיעורי הגרש"ר פסחים) נקט דהשוכר אינו מברך. דהרי מבואר בדברי הר"ן הנ"ל דהא דהשוכר חייב לבדוק, אין הכוונה דהחיוב של המשכיר עובר לשוכר, דלעולם חיוב הבדיקה ב"ד הוא רק על המשכיר לחודיה, אלא דהשוכר חייב לבדוק מדין "מחיצה" שמא יבוא לאכלו, וכמו דפשיטא דאין צריך לברך על עשיית מחיצה דהא הוי רק שמירה שלא יאכל, דמוטל עליו לעשות שמירה על התקלה, כמו כן בחיוב הבדיקה של השוכר, כיון דאי"ז המצוה דרבנן של בדיקה אלא הוי רק כמו מחיצה דצריך לעשות שמירה שלא יאכל, א"כ לא יברך על בדיקה זו². [ומסתמא גם אי"ז לזה בדיקה לאור "הגר" וסגי באור היום].

ובדעת המשנ"ב שהשוכר מברך, כנראה דסבר דהא דאמרין דהיכא דהמשכיר אינו בודק מחוייב השוכר לבדוק, הגדר בזה שהטילו את מצות הבדיקה גם על המשכיר וגם על השוכר, ורק לכתחילה חייב המשכיר, אבל אם לא בדק המשכיר חייב השוכר בבדיקה ושפיר מברך. אולם מהר"ן דלעיל נראה דהיכא דהשוכר ב"ד מצות הבדיקה היא על המשכיר לחודיה, והשוכר חייב רק מצד גזירה שמא יבוא לאכלו, ולפי"ז מסתבר דאין השוכר מברך על זה וכהגרש"ר. וצ"ע.

¹ **דנהה כתב הר"ן** (בסוגיא דשוכר ומשכיר) דחיובא של השוכר לבדוק [היכא דלא בדק המשכיר], הוא מחיובא דמחיצה המבוארת בדף ו'. וז"ל "דליתיה למשכיר במתא, ושוכר לא סגי ליה בלא ביעור, דהא אמרינן לקמן דף ו', ב' דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה עשרה". עכ"ל. **וביאר שם הגאון ר' שמואל זצ"ל** דס"ל להר"ן דלמסקנת הגמ' חיוב הבדיקה הוא רק על המשכיר לחודיה, אלא דהשוכר חייב לבדוק מדין "מחיצה". וחזינו מהר"ן תרתי. א. דחיוב מחיצה אינו רק היכא דהחמץ ממש לפניו, אלא אף לענין בית שאינו בדוק. ב. דגם מי שאינו מחוייב כלל במצות בדיקה כשוכר וכדו', מ"מ איכא עליו דין בדיקה מדין "מחיצה".

² **והנה באמת** מסתבר דאין ברכה על מעשה "עמדת מחיצה", דכל ענינה רק "סייג" והרחקה מהחמץ שלא יכשל באכילת חמץ דאורייתא. אלא דלפי"ז צ"ע לתוס' דכל יסוד חיוב "הבדיקה" (מתני' פסחים ב') הוא מחשש שמא יבא לאכלו, איך מברך על "סייג" והרחקה מהחמץ? ואף שיש לחלק בין מצות "בדיקה" לבין דין "מחיצה", מ"מ מסבירא צ"ב שתקינו ברכה על "בדיקה" שיסודה רק "סייג" והרחקה. ובאמת שכבר תמה בזה **הפני יהושע** פסחים דף ז' "יש לי לדקדק לתוס' דעיקר הבדיקה והביעור אינו אלא משום שלא יבא לאכלו, מאי ברכת וצונו שייך, דבפשיטא לא שייך ברכה כה"ג במצוה דרבנן שכל עיקרה אינה אלא משום סייג וגדר דלא לפגוע באיסור לא תעשה דאורייתא. ולענ"ד נראה ברור דברכה כה"ג לא אשכחן בשום דוכתא, ולפענ"ד צריך עיון ליישב שיטת התוספות בזה". **ומרן הרב שך זצ"ל** באבי עזרי (פ"ב מחז"מ ה"ג) ביאר שמה"ט מ'אן רש"י בריש פסחים לפרש כתוס' שחיוב הבדיקה הוא מטעם שמא יבא לאכלו דא"כ אמאי מברכין על זה.

איך הגרעק"א שפך את כוסו... הא קיי"ל דאסור לצבוע דרך לכלוך

ידוע המעשה עם גאון הדורות רבי עקיבא איגר זצ"ל, שהזמין אורח לליל הסדר, ומחמת טעות שפך האורח את כוס היין
ע"ג המפה הלבנה, האורח מאד התבייש שלכלך את שולחנו של גאון הדור, מה עשה הגרעק"א להנעים לאורח, שפך הגרעק"א
את הכוס שלו ואמר "השולחן עקום" ... "השולחן עקום"....

בספר "מעשה שבת" (עמ' ק"י) כתב: "יש לי קושיה על הגרעק"א, דהשו"ע בסי' ש"כ סעי' כ' פסק דיש איסור לצבוע אפילו
בדרך לכלוך, ובודאי מזוג יין אדום לליל הסדר כמבואר בשו"ע סי' תע"ב סעי' י"א, וא"כ איך שפך הגרעק"א יין אדום ע"ג
המפה הלבנה? ואף שהמג"א הביא מהרדב"ז דאיסור "צביעה דרך לכלוך" הוא חומרא יתירה, אולם המג"א כתב דאין להקל.
וצ"ע. [ועיין במשנ"ב סי' ש"כ סקנ"ה דאם נשפך יין על גבי המפה יזהר שלא לגרור את המשקה ממקום למקום משום צביעת המפה].

אולם באמת הגרעק"א אזיל לשיטתו...., דעל מש"כ המג"א הנ"ל דאין להקל בצביעה דרך לכלוך כהרדב"ז, כתב הגרעק"א
בגליון השו"ע (שם) "הגאון החכם צבי הסכים להרדב"ז". משמע דהגרעק"א ס"ל כהרדב"ז דאיסור צביעה דרך לכלוך הוי רק
"חומרא יתירה". ולא החמיר בזה הגרעק"א במקום בושה.

ועיינתי בגוף דברי הרדב"ז וראיתי דיש כאן מחלוקת יסודית מהקצה לקצה. דהשו"ע והמג"א ס"ל דצביעה דרך לכלוך הוי
"צובע" אלא דאית ליה "פטור" של מקלקל (כמו בכל המלאכות), ולהכי אסור מדרבנן כדין כל המקלקלין דאסור מדרבנן.
אולם הרדב"ז פליג וס"ל דצביעה דרך לכלוך ליכא עלה שם של מלאכת צובע כלל, דהפצא של מלאכת "צובע" הוא ליפות
ולנאות דבר הנצבע, אבל כשעביד דרך לכלוך וטינוף ליכא עלה שם של צובע, ובאמת שרי אף מדרבנן. אלא ד"לחומרא
יתירה" יש לחוש לשיטת השו"ע והמג"א. אבל בעיקרא דדינא שרי אף מדרבנן דליכא עלה שם של מלאכה כלל וכלל. ודו"ק.

האם האורח חייב לשלם להגרעק"א דמי כיבוס המפה

ועכשיו נעבור לבבא קמא. הנה יש לדון האם האורח חייב בנזקי המפה. דעיין בנדה נ"ח דשואל שלכלך בגד חייב לכבסו
ובחזו"א (אבהע"ז פ"ב, ט"ו) מוקי לה שהבגד הופחת מערכו בשוק מחמת הלכלוך, דאל"כ אי"ז חשיב "נזק" אלא "ריפוי הבגד"
ואין ריפוי בכלים. [וא"כ הנידון יהיה רק אם מפת הגרעק"א הופחתה מערכה]. אולם בחזו"א בחו"מ (בב"ק ו', ג') מבואר
דהמלכלך בגד חבירו חייב ליתן הוצאות הכיבוס גם אם לא אפחתה מכספיה, דחשיב "נזק" כיון שעומד לכיבוס. [וחזו"א חו"מ
הוא בתראי לחזו"א אבהע"ז], א"כ יש לדון האם האורח חייב בהוצאות הכיבוס של המפה.

והנה בפשוטו חייב האורח לשלם דמי הכיבוס והיזק המפה דאדם מועד לעולם וחייב גם בשוגג ואונס. אולם נראה שהדבר תלוי
אם המעשה הנ"ל היה בפסח שחל בשבת. דאם חל בשבת לכא' האורח פטור אליבא דרש"י בב"ק ל"ה, דרש"י שם כתב חידוש:
דכמו דאיכא קמלב"מ "בשוגג" [אף דליכא מיתה בפועל], כך איכא קמלב"מ "במקלקל" במלאכת שבת [אף דליכא חיוב מיתה]³.
וא"כ אליבא דהשו"ע והמג"א (והיראים) שהצובע דרך לכלוך חשיב "צובע" אלא דאית ליה פטור של "מקלקל", לכא' האורח
פטור מלשלם - אליבא דרש"י דבמקלקל איכא קמלב"מ.

א"כ האורח יכול לומר להגרעק"א: "אף דלשיטתך בגליון השו"ע בסי' ש"כ אני חייב לשלם, שהרי לשיטתך צביעה דרך
לכלוך אי"ז פטור של 'מקלקל' אלא דאי"ז מלאכה כלל וא"כ ליכא קמלב"מ, מ"מ קים לי כהמג"א וכרש"י בב"ק
דצביעה דרך לכלוך הוי מקלקל, ובמקלקל איכא קמלב"מ, ואני פטור מלשלם".

הגרעק"א לשיטתו בסי' ח' - יכול לתבוע את האורח בכיבוס המפה

אולם לכא' אכתי מצי הגרעק"א לתבוע את האורח בדמי הכיבוס. דמפורסמת תשובה ח' של הגרעק"א דמתעסק במלאכת שבת
לא חשיב מלאכה כלל וליכא קמלב"מ, כיון דאין הפטור מטעם מתעסק דכל התורה [דבזה ס"ל להגרעק"א דחשיב עבירה רק פטור מקרבן]
אלא דמתעסק אי"ז "מלאכת מחשבת" ולא חשיב מלאכה כלל. והנה ודאי האורח של הגרעק"א שפך את הכוס בדרך של
"מתעסק" בעלמא, א"כ יכול הגרעק"א לומר לאורח: "הגם שקים לך כהשו"ע והמג"א ורש"י דיש לך פטור של קמלב"מ,
אך לפי מה שכתבתי בשו"ת רעק"א סי' ח' דמלאכה שנעשית בדרך "מתעסק" ליכא קמלב"מ א"כ אין לך פטור של קמלב"מ".

אולם באמת אכתי האורח יכול להיפטור מלשלם. דהנה בעצם דברי הגרעק"א דבפטור של "מלאכת מחשבת" ליכא קמלב"מ
העירו העונג יו"ט סי' כ', והאפיקי ים ח"ב סי' ל"ז, והמנחת ברוך סי' ט', מרש"י בב"ק הנ"ל דכתב דאיכא קמלב"מ "במקלקל"
והרי מקלקל פטור משום דאי"ז "מלאכת מחשבת", א"כ גם "מתעסק" דפטור משום דאי"ז "מלאכת מחשבת" איכא קמלב"מ
ודלא כהגרעק"א.

וא"כ האורח שכבר אמר לעיל "קים לי כרש"י בב"ק".... ש"במקלקל" איכא קמלב"מ, איכלל נמי שפטור בקמלב"מ גם
"במתעסק" דתרווייהו יסוד פטורם דאי"ז 'מלאכת מחשבת' וכשם דאיכא קמלב"מ במקלקל כך איכא קמלב"מ במתעסק.

אולם הסתפקתי, דיתכן דאף לרש"י דבמקלקל ובמתעסק איכא קמלב"מ, זה רק היכא דעביד כל אחד לחודיה, אבל היכא דעביד
מעשה א. בדרך מתעסק. ב. בדרך מקלקל דאיכא תרתי לריעותא, מודה רש"י דליכא קמלב"מ, כיון דאיכא ב' סיבות שלא
להחשיבו מלאכת "מחשבת" ואין בכוח מעשה גרוע שכזה לפטור מתשלומין. וא"כ הכא אצל האורח של הגרעק"א שצבע את
המפה בדרך א. בדרך "מתעסק" ב. בדרך "מקלקל" - דאיכא תרתי לריעותא - ליכא פטור דקמלב"מ גם אליבא דרש"י.

ובס"ד מצאתי בספק זה [בדעת רש"י] דברים מפורשים בשו"ת של הגרי"ח זוננפלד זצ"ל. וכדלהלן:

³ ותוס' שם השיגו על רש"י דלא דמי כלל שוגג למקלקל, דשוגג הוי מעשה מלאכה מעליא [אלא דפטור ממיתה כיון דשגג] ולהכי פטור
מתשלומין, אבל במקלקל ליכא עלה שם של מלאכה כלל דאין זה "מלאכת מחשבת", וליכא סיבה לפוטרו מתשלומין. וחזינון כאן פלוגתא
יסודית בפטורא ד"מלאכת מחשבת" [במקלקל, ומתעסק], דלרש"י אף דאי"ז 'מלאכת מחשבת' חשיב דעביד "מעשה מלאכה" [דאל"כ אמאי
פטור מתשלומין] אלא דאיכא "פטור" ממיתה כיון דאי"ז מלאכה חשובה. ותוס' ס"ל דאם לא הוי מלאכת מחשבת ליכא עלה שם מלאכה כלל.
ובאמת יש להעמיק בשרש הפלוגתא - אם מלאכת מחשבת הוי רק כעין תנאי או דמפקיע משם מלאכה. ואכמ"ל בזה.

קושיה עצומה מהמכונה "ראש הברזל"

הנה האחרונים הביאו קושיה עצומה בשם הג"ר עזריאל (אב"ד לובלין) המכונה "ראש הברזל", על רש"י בב"ק הנ"ל שבמקלקל איכא פטורא דקמלב"מ, דאיתא בגמ' בכתובות ל"א, א' זרק חץ בשבת מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור משום "דעקירה צורך הנחה". מבואר בגמ' דאיכא קמלב"מ רק משום מלאכת "הוצאה" ובעל' להנחה בסוף ד', ולפי רש"י צ"ע הרי אף אם לא נח בסוף ד' וליכא חיוב הוצאה, אכתי איכא פטור דקמלב"מ מצד מלאכת "קורע" דהשיראין גופיה, דאף דקרע שלא ע"מ לתפור וחשיב מקלקל, הרי שיטת רש"י דגם במקלקל איכא פטורא דקמלב"מ. ומהא דהגמ' נקטה קמלב"מ רק משום הוצאה משמע דמקלקל בשבת אינו פטור מתשלומין.

והשואל בשו"ת תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד. סי' ע"ב), תירץ דאירי שהיה "מתעסק" בקריעת השיראין, וכיון דעביד את המעשה ד"קורע" גם בדרך מתעסק וגם בדרך מקלקל מודה רש"י דליכא פטור דקמלב"מ, ורק משום "הוצאה" איכא קמלב"מ. והגרי"ח זוננפלד צ"ל כתב שתי' זה הוא "דבר חכמה". הרי לנו דאליבא דרש"י לא אמרינן קמלב"מ היכא דאיכא תרתי לריעותא, וא"כ "האורח דהגרעק"א" שהיה במלאכת "צובע" של המפה, גם מתעסק וגם מקלקל ליכא פטור של קמלב"מ.

[והגרי"ח זוננפלד צ"ל תירץ, דמצד "קורע" - אירי שקרע מהשיראין רק חוט אחד דזה פחות מכשיעור של מלאכת קורע, ובחצי שיעור מודה רש"י דלא מלאכה היא וליכא קמלב"מ, ולהכי הוצרכה הגמ' למלאכת "הוצאה", והביא לזה דקדוק נפלא דאמאי קתני בגמ' דקרע "שיראין" ולא קאמר דקרע בגד, משום דסתם בגד אם הזיק חוט אחד אי"ז שוה פרוטה ולא בעי' לקמלב"מ, ורק בשיראין שזה בגד יקר איכא נזק שו"פ בקריעת חוט אחד. ועיין בהערה' לשון התשובה של הגרי"ח זוננפלד].

אמאי ראש הברזל לא תי' דבקורע שלא ע"מ לתפור לא חשיב כלל מלאכה

ובעצם קושיית 'ראש הברזל' אמאי קאמר הגמ' בכתובות פטורא דקמלב"מ מצד מלאכת הוצאה, תיפוק ליה דפטור משום קריעת שיראין גופיה, דאף דלא הוי על מנת לתפור, הרי לשיטת רש"י גם מקלקל פטור מתשלומין.

לכא' יש לתרץ בפשיטות דמודה רש"י דבמלאכת "קורע" ליכא קמלב"מ היכא דלא קרע ע"מ לתפור, דתוס' בשבת ע"ג, ב' כתבו יסוד דהא דקורע חייב רק בע"מ לתפור אי"ז משום דאם קרע שלא ע"מ לתפור חשיב "מקלקל", דבאמת גם הקורע שלא בדרך קלול אינו חייב אם לא קרע ע"מ לתפור - משום דזו "צורת המלאכה" דהיה במשכן דקרעו בשביל לתפור, ובשלא ע"מ לתפור ליכא עלה שם מלאכת קורע⁵. ולפי"ז א"ש דבזרק חץ איכא קמלב"מ רק משום הוצאה, דמשום מלאכת קורע ליכא קמלב"מ כיון דלא קרע ע"מ לתפור וליכא עלה שם מלאכה כלל. שוב ראיתי שכ"כ לתרץ באפיקי ים (ח"ב סי' ד' ענף ו' ד"ה ויש לישב).

ובאמת פלא ש"ראש הברזל" לא תירץ כן. אולם באמת הצדק עמו, דהרי כל קושייתו הוא על רש"י בב"ק, ורש"י בשבת (ל"א, ב') כתב להדיא דהקורע שלא ע"מ לתפור פטור משום "מקלקל" [ודלא כהתוס' הנ"ל דפטור דליכא עלה שם מלאכה], וא"כ שפיר הקשה על רש"י דבזרק חץ איכא קמלב"מ משום מלאכת "קורע", דאף שאינו ע"מ לתפור הא ס"ל לרש"י (בשבת ל"א) דפטור משום מקלקל ובמקלקל ס"ל (בב"ק ל"ה) דאיכא קמלב"מ. [ועיין מש"כ בזה באחיעזר ח"ב ס' ה' אות ז'].
הלכה למעשה – האם האורח חייב דמי כיבוס המפה

נמצא עד עתה שהמקום לפטור את האורח מדמי הכיבוס זה רק אי נימא כרש"י דבמקלקל ובמתעסק איכא קמלב"מ. אולם הפתחי תשובה בחו"מ סי' תכד סעי' ב' הביא את הכרעת הדגול מרבבה דאין ההלכה כרש"י. דעל מש"כ השו"ע שהחובל בחבירו בשבת פטור דקמלב"מ, כתב בדגול מרבבה וז"ל: "פירוש, שלא ידע שהיום שבת או לא ידע שמלאכה זו אסורה בשבת, אבל אם חבל כמתעסק שלא במתכוין כלל, זה לא מיקרי חיוב לענין שבת כלל דמלאכת מחשבת בעינן. ועוד, דמקלקל הוא, שהרי זה לא נתכוין לחבול כלל ולא עשה נחת רוח ליצרו וממילא יש כאן חיוב תשלומין, דלענין תשלומין אדם מועד לעולם. כנלע"ד. ועיין בב"ק דף ל"ה בתוס' (ד"ה מתניתין) מה שהשיגו על רש"י". עכ"ל. נמצא, דלהלכה ליכא קמלב"מ במקלקל.

⁴ כת"ר כתב לתרץ קושיית הגה"ק האדמו"ר מסוכוטשוב צ"ל וז"ל (הראש של ברזל) אב"ד לובלין, שהקשה לשיטת רש"י בב"ק דף ל"ה ע"א דמקלקל בשבת דינו לענין תשלומין כמו שוגג דקם ליה בדרכה מיניה, לפי זה אמאי אמרינן בכתובות ל"א א' דהזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור משום שעקירה צורך הנחה, תיפוק ליה דפטור משום קריעת שיראין גופיה, דאף דלא הוי על מנת לתפור דלהוי תיקון, הרי לשיטת רש"י גם מקלקל פטור מתשלומין. וכתב כת"ר דבר חכמה, דאפילו אם נניח דשוגג פטור מתשלומין וכמו כן מקלקל, זה דווקא כל אחד ואחד בפני עצמו היינו כשלא יהיה אלא אחד ריעותא, משא"כ כשיתרמי תרתי לריעותא בהדדי ויעשה ע"י שוגג קלקול בשבת, גם רש"י ז"ל אזיל ומודה בכה"ג דאינו פטור מתשלומין, די"ל דריבוי לא קאי אריבוי, ולפי"ז ניחא דבכתובות מיירי שהי' שוגג ומקלקל שניהם כאחת, וכ"ת האריך בזה.

לענ"ד י"ל קו' העצומה הנ"ל בד"ז, דשיטת רש"י ז"ל דכמו דאמרינן דשוגג פטור מתשלומין מטעם שאלמלי הי' מזיד הי' פטור, מטעם זה בשורף ואין צריך לאפרו ג"כ פטור כיון שעשה מלאכה שלימה ולא חסר אלא כוונה דבר שאינו בעצם המלאכה, משא"כ כשיעשה מלאכה שחסר מגוף המלאכה כגון פחות משיעור החיוב, גם לשיטת' אינו פטור מתשלומין. ולפי"ז י"ל דבהזורק חץ וכו' מיירי שלא קרעו אלא חצי שיעור [דהיינו] תפירה אחת, ומשום הכי אינו נפטר מתשלומין מטעם קריעה, וד"ל.

ונרויח בזה ליישב לשון הגמרא דקרע "שיראין", דאמאי לא נקט סתמא בגדו של חבירו, ולפי"ז ניחא ומדוקדק היטב, דבעי' לאשכוחי גוונא דהוה רק קריעת חצי שיעור תפירה אחת ומ"מ הוי פרוטה, דבבגד אחר מסתמא לא משכחת ל' הזיק פרוטה אלא בקריעת ב' תפירות על כל פנים, ושוב תהא חוזר וניעור קו' הנ"ל, וזה נכון מאד בסייעתא דשמיא.

אחתם מעין הפתיחה בברכה, יזכהו השי"ת לעסוק בתוה"ק מתוך הרחבת הדעת,

המחכה לישועה קרובה ידידו, הק' יוסף חיים זאנענענפלד רב ואב"ד למקהלות אשכנזים בעיה"ק ירושלם תו"ב

⁵ הגרעק"א (גבלהש"ס) הקשה קושיה עצומה על יסוד התוס' [דאף אם לא קרע דרך קלקול פטור אם לא קרע ע"מ לתפור], דהרי מבואר בגמ' (שבת ק"ה) דבקורע על מתו או בחמתו חייב כיון דאי"ז מקלקל, ולהתוס' אמאי חייב הרי לא קרע ע"מ לתפור. והביאור הלכה (סי' ש"מ) והקהילות יעקב (שבת סי' ל"ו) כתבו לתרץ בפשיטות דהא דקורע בחמתו או על מתו חייב הוא רק שבדעתו לתפור הקרע לאחר מכן.

ומורינו ראש הכולל (רשב"י) הג"ר בן ציון ברגמן שליט"א העיר על תירוצם (בשיעור. קיץ תשע"ג), דנראה פשוט דהא דתנן בשבת ע"ג 'הקורע ע"מ לתפור' חייב, זה רק בבגד שצריך תיקון ותפירה, ולצורך התפירה והתיקון הוא צריך לקרוע קודם לכן, וחשיב כעין התחלת מעשה התפירה ולהכי חייב, אבל בגד מעליא שאין צריך כלל תיקון ותפירה, וכל הסיבה שהוא קורע אי"ז בשביל התחלת התיקון אלא לשכך תמותו או על מתו, מסתבר דזה מקלקל ממש ואי"ז חשיב קריעה "על מנת" לתפור, דהרי עצם הקריעה אינה "לצורך" התפירה כלל, ואינו חשיב דהקריעה על מתו כהתחלת התיקון והתפירה. וא"כ שפיר הקשה הגרעק"א על תוס' דחזינן מקורע בחמתו דחייב אף שאינו ע"מ לתפור דאף אם יחשוב לתפור לאחר זמן לא הוי בכלל קורע ע"מ לתפור. וצ"ע.

בקידושין לאחר ל' מתי מברך ברכת אירוסין

בשעת הקידושין או בשעת החלות

ונפק"מ לברכה על ביטול חמץ

הנה בעולם הישיבות עמלים רבות בסוגיות העמוקות של קידושין לאחר ל' דהמעשה היום והחלות לאחר ל' [כשליכא חסרון דכלתה]. ובקידושין על תנאי. ובחלות על דבר שלא בא לעולם. ורבותינו ראשי הישיבות זצ"ל ושיבדלחט"א האריכו בזה ביסודות עמוקים ולא הניחו מקום להתגדר בו. אולם כמדומה שהניחו מקום להתגדר בנקודה שאינה שייכת לאבהע"ז אלא לחלק אור"ח – לענין הברכה – ברכת האירוסין.

א. דהנה יל"ע בקידושין לאחר ל' דהמעשה היום וחלות הקידושין חלים לאחר ל', אימתי יברך "ברכת האירוסין"? ויש להעמיד בזה ג' צדדים. א. שיברך בשעת "מעשה הקידושין" אף דהוי מעשה בלי חלות. ב. יברך בשעת החלות. ג. דלא יברך כלל דבשעת הקידושין לא יברך דאכתי לא חל הקידושין, ובשעת החלות לא יברך כיון דאז לא עביד שום מעשה. וכבר הסתפק בזה הג"ר **אריה פרומנצ'ק זצ"ל** בעמק ברכה (עמ' ס"ה) וז"ל "יש להסתפק במקדש אשה לאחר ל', מתי מברך ברכת אירוסין. וצ"ע". וגם הגרש"ז **אירעבאך זצ"ל** כתב: "נכון לעיין במקדש לאחר ל' אם מברך ברכת אירוסין".

ובאמת שיש להסתפק כן בכל "קידושין על תנאי", שהחלות אינו חל בשעת מעשה הקידושין אלא בשעת קיום התנאי, אם מברך "ברכת אירוסין" בשעת מעשה הקידושין (כשודאי יתקיים התנאי), או דאינו מברך כלל. ודן בזה **המקנה** בקו"א אבהע"ז סי' ל"ד. ו**בדרך אמונה** (פ"ד מתרומות ה"א, ציון הלכה ס"ק ת"ל) כתב "עיין באוצר הפוסקים אבהע"ז סי' ל"ד בענין המקדש על תנאי אם יברך".

ב. וכן יש להסתפק אליבא דר"מ (קידושין ס"ג, א') דקידושין חלין על דשלב"ל, וכגון גוי יכול לקדש אשה לאחר שאתגייר, וכן לקדש "אשת איש" לאחר שימות בעליה וכו', אם בכה"ג מברך בשעת הקידושין ברכת אירוסין, או דאינו מברך כלל.⁶ דבקידושין בדשלב"ל זה יותר מחודש לומר דמברך ברכת אירוסין, דבשלמא בקידושין לאחר ל' שפיר י"ל דמברך ברכת אירוסין על עצם "המעשה", משום דעביד "מעשה" קידושין "מעליא" שבכוחו להחיל עכשיו חלות קידושין, אלא שהוא מגביל את חלות הקידושין לעוד ל' יום. אבל בקידושין בדבר שלא בא לעולם דכל "המעשה" קידושין הוא על "הזמן" שהגוי יתגייר ושימות בעלה של האשת איש, דכלפי הזמן של עכשיו איכא חסרון חסרונותא בעצם המעשה [דגוי מופקע מעשיית קידושין, וכן אשת איש], ויתכן שעל מעשה שכזה לא שייך לברך ברכת אירוסין וצ"ע. [ובאמת שנתקשו מרגן הרב שך ור' שמואל ור' אהרן קוטלר איך גוי יכול לעשות "מעשה" קידושין, הרי בפשוטו הוא מופקע אף מעצם המעשה. ואכמ"ל].

וראשית נתחיל מהנפק"מ שיש מהחקירה הנ"ל לענין ביטול חמץ:

נפק"מ מהחקירה הנ"ל – לענין ברכה על "ביטול חמץ"

ידועה שיטת הר"ן דלא שייך "ביטול" על חמץ שלו, וכל היסוד של "ביטול" בנוי על הא דחמץ הוי איסורי הנאה דאינם שלו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, והיכא דגלי דעתיה בביטול דאינו רוצה בחמץ, התורה לא הכניסה את החמץ לרשותו. **נמצא לפי"ז** דכשמבטלים קודם חצות [בזמן שריפת חמץ], דאכתי החמץ אינו אסור בהנאה והוי שלו, לכא' הביטול לא חל, והוי בגדר "מעשה" (אמירת הביטול דכל חמירא וכו') "עכשיו", ו"חלות" הביטול לאחר זמן (בחצות שהחמץ נאסר בהנאה).

ומצאתי שהתגוששו בזה אבירים, דעת השאגת אריה (סי' ע"ז) והנודע ביהודה (מהדו"ק סי' י"ט) דלהר"ן באמת הביטול חל רק בחצות, ולא בשעת אמירת 'כל חמירא' שאומר בשעת שריפת חמץ, כיון דבאותה שעה החמץ שלו ואינו אסור בהנאה. [נמצא, דאמירת הביטול עכשיו והחלות בחצות]. **אולם דעת מרן הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל** (אחיעזר ח"ג סי' א' אות ג') דגם אליבא דהר"ן חלות הביטול חל מיד בשעת הביטול. וז"ל "אבל כמדומה שאין דבריהם מוכרחים בשי' הר"ן, די"ל דס"ל להר"ן כיון דמבטל מחמת איסורו שיאסור בהנאה אח"כ מהני הביטול שלא יעבור על מ"ע דתשבייתו גם קודם שחל איסורו", דבכה"ג בגלוי דעת בעלמא סג"י.⁷ [ובכתבי קה"י כתב דאין כ"כ ברור הגדר בזה].

והנה הקשה הב"י אמאי אין מברכין על "ביטול חמץ" קודם אמירת כל חמירא. ובספר "משנה כסף" כתב שלפי השאגת אריה והנודע ביהודה דהביטול חל רק בחצות, ולא בשעת אמירת הביטול, יש לתרץ ק' הב"י בפשיטות, דהטעם דאין מברכין על הביטול כיון דבשעת הביטול אכתי אינו חל, וכל "קיום" הביטול הוא רק בחצות, ואין מברכין על מעשה מצוה שאכתי אינו חל.

אולם הגרש"ז אירעבאך זצ"ל (בהסכמה לספר הנ"ל) דחה תירוץ: דבאמת שייך לברך על עצם המעשה (האמירה) אף שאכתי אינו חל, דהברכה הוא על עצם המעשה ולא על הקיום. וז"ל: "לענין מה שכתב בנוגע לברכה על ביטול חמץ, חושבני דאף שהביטול חל רק בתחילת זמן איסורו, מ"מ כיון דלאחר זמן נעשה הכל ממילא, ואינו צריך תו לשום מעשה או דיבור, יכול שפיר לברך, כמו שמברכין על עירובי תחומין בערב שבת, אע"פ שקנינו רק אח"כ בסוף היום, או בתחילת היום, וכן בעירובי חצירות. וסיים שם הגרש"ז"א (כמובא לעיל) "נכון לעיין במקדש לאחר ל' אם מברך ברכת אירוסין".

ובדבריו נראה שיש לחלק בין היכא דעצם המצוה נתקנה בצורה של מעשה עכשיו וחלות לאחר זמן דמברכין עליו, כמו בביטול חמץ ועירובי חצירות [דהרי ציוו רבנן למעבד מעשה גרידא זה], לבין קידושין ותרומה דלא נתקנה בצורה זו, אלא שהוא רוצה להפריד בין המעשה לחלות דבזה יש לדון אם מברך על עצם המעשה או לא. ודו"ק.

⁶ הנידון בזה הוא רק במקדש אשת איש לאחר שימות בעליה, אבל "גוי" שמקדש לאחר שאתגייר פשוט דאינו יכול לברך ברכת אירוסין, בין אם זה ברכת המצוות בין אם זה ברכת השבח. עיין ברמב"ם פ"א מברכות ה"ז.

⁷ **הג"ר חיים עוזר זצ"ל** הביא ראיה שהביטול חל מיד, מדברי הרמ"א (או"ח סי' תל"ד סעי' ב') שכתב דאין לבטל אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו, מבואר ברמ"א דהביטול חל מיד, דאל"כ מה בכך שבטל מקודם, הרי הביטול לא חל קודם חצות. עכ"ד. ולכא' יש לדחות ראיה זו, דהרי כל הנידון הנ"ל הוא רק אליבא דהר"ן שהביטול בנוי על הא דחמץ אסור בהנאה ואינו שלו, אבל אליבא דתוס' דביטול מטעם הפקר פשוט דהביטול חל מיד, וכן לרש"י דהחמץ חשיב בעיניו כעפרא הביטול חל מיד, א"כ י"ל דהרמ"א קאי בשיטת רש"י ותוס' ולא בשיטת הר"ן. ובאמת עיין בביאור הגר"א שכתב דהרמ"א קאי בשיטת רש"י ותוס'. וצ"ע.

מחלוקת בין הני תרי גיסי מרנן החזון"א והסטייפלער זצ"ל

במפריש תרומה לאחר ל' אם מברך או לא

ובאמת שכבר מרנן החזון אי"ש זצ"ל (דמאי סי' ט' ס"ק ט"ו) הסתפק בספק הנ"ל, לענין מפריש תרומה לאחר ל', דמעשה הפרשה היום והחלות לאחר ל', האם מברך בשעת הפרשה או לא. ונתבאר לעיל דיסוד הספק, האם שייך לברך על מעשה בלי חלות או שמא כיון דהחלות יחול ממילא מכח המעשה דעכשיו שפיר מברך על מעשה זה.

והכריע החזון"א דמברך על "מעשה הפרשה" אף דיחול לאחר זמן. והוכיח כן מהתרומת הדשן שהובא במשנ"ב (סי' של"ט ס"ק כ"ז) דהתרומת הדשן דן אמאי לא עבדינן פדיון הבן בשבת, הרי לכא' יש עצה - שיתן את המעות ביום שישי ע"מ שיחול בשבת. וכתב התרומה"ד דיש בזה בעיה עם "הברכה", דאימתי יברך, ביום שישי אינו יכול לברך דקודם ל' אינו חייב כלל בפדיון ואינו יכול לומר "וצונו". ובשבת אינו יכול לברך דאינו עושה מעשה. ודייק החזון"א דמשמע דרק בפדיון הבן קודם ל' אינו יכול לברך דהשתא ליכא מצוה כלל, ואינו יכול לומר "וצונו", אבל במצוה דחייב בה משמע דיכול לברך אף שחלה לאחר זמן⁸. וז"ל החזון"א בסוף דבריו "מצוה שאפשר לעשותה עכשיו אע"ג דחלות המצוה לאחר זמן מברך בשעת עשייה". עכ"ל.

אולם דעת מרנן הסטייפלער זצ"ל (נדרים סי' כ"ו) דאין מברכין על מעשה מצוה שעדיין לא חלה. וז"ל "המפריש תרו"מ בערב שבת שיחול בשבת אינו יכול לברך, דבשעת הפרשה לא יכול לומר וצונו אע"פ שהפירות נתחייבו במצות הפרשת תרו"מ, מ"מ על הפרשה כזו שאינה חלה עכשיו איך יברך כיון שאינו מקיים עכשיו את המצוה, ובשעת חלות התרומה לא עביד מעשה".

ובאמת דנשאל מרנן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ע"י הגר"ר אלימלך וינטר שליט"א (מנחת אלימלך ח"ג עמ' רס"ז) אם אביו זצ"ל חולק בזה על גיסו הגדול מרנן החזון"א. השיב הגר"ח זצ"ל: "דעת אאמו"ר זצ"ל שעל מצוה שלא חלה אי אפשר לברך". עכ"ל.

ובדרך אמונה כתב דלא כאביו. וז"ל "יכול לעשות תרומה שיחול אחר ל', ומברך מיד בשעת אמירה. כ"כ החזון"א". עכ"ל.

יד אליהו: פדיון הבן לאחר ל' אינו מברך, והמקדש לאחר ל' מברך

היד אליהו (לגה"ק רבי אליהו רוגלר זצ"ל. כתבים אות ב' סקי"ח) כתב פשט מחודש בדברי התורה"ד הנ"ל דהפודה בתוך ל' ע"מ שיחול לאחר ל' דאינו מברך בשעת החלות משום 'לא עביד מעשה', דאין כוונת התורה"ד דלחייב ברכה יש הלכה של "מעשה" (דמה הטעם בזה אטו עסקינן בקנינים וכדו'), אלא כונת התורה"ד דכיון דעכשיו לא עביד את "המעשה" אלא כבר נעשה בתוך ה' יום א"כ אין הברכה "עובר לעשייתו". ולפי"ז כתב דבר חידוש דלראשונים דאפשר לברך ברכת האירוסין אף לאחר הקידושין משום דבברכת השבח לא בעי' עובר לעשייתו, א"כ המקדש על תנאי שפיר מברך בשעת קיום התנאי, אף דבשעת קיום התנאי ליכא שום "מעשה", דהרי נתבאר דאין הלכה דבעי' "מעשה" אלא בעי' "עובר לעשייתו" ובברכת אירוסין דלא בעי' עובר לעשייתו שפיר מברך בשעת החלות.

נמצא לדברי ה'יד אליהו': דהפודה את בנו בתוך ל' ע"מ שיחול לאחר ל' אינו מברך כלל [דהוי ברכת המצות]. ובמקדש על תנאי [ובמקדש לאחר ל'] מברך בשעת החלות וקיום התנאי [דהוי ברכת השבח]. ודו"ק.

לכתחילה אין לעשות מצוה בלי ברכה

זה רק ב'ברכת המצות' או גם ב'ברכת השבח'

נמצא עד עתה: שנחלקו מרנן החזון אי"ש והקהילות יעקב במפריש תרו"מ שיחולו לאחר ל' יום, דלחזון"א מברך בשעת מעשה הפרשה (וכ"כ העמק ברכה שם). ולקה"י אינו מברך כלל. ולכא' ה"ה לענין "קידושין לאחר שלשים" ו"קידושין על תנאי" דלחזון"א מברך בשעת מעשה הקידושין [וכ"כ העמק ברכה להדיא לענין קידושין לאחר ל']. ולקה"י אינו מברך כלל⁹.

והנה לפי הקה"י דאין מברכין על הפרשה בלי חלות, א"כ לכתחילה אין להפריש תרו"מ שיחולו לאחר ל' יום, דהרי אין להפריש לכתחילה בלי ברכה וכדתנן 'ערום לא יתרום'. ובאמת שכ"כ שם הקה"י להדיא - דלכתחילה אין לעשות כן¹⁰. וכן אין לקדש לכתחילה קידושין לאחר ל', וקידושין על תנאי, וקידושין על דשלב"ל (אליבא דר"מ), משום מעשה מצוה בלי ברכה. וקצת דוחק. [וכמובן דכלפי "האבהע"ז" זה קידושין לכתחילה ומעליא, אלא שכלפי "האור"ח" [המצוה שבקידושין] אי"ז לכתחילה בלי ברכה].

⁸ **המנחת אריאל** (שבת כ"א, ב) הקשה סתירה בדברי התרומת הדשן. דהכא ס"ל לתורה"ד דאפשר לברך על מעשה מצוה אף שקיום המצוה חל לאחר זמן, וכמו שדייק החזון"א בדבריו. ואילו בסי' ק"ב כתב התורה"ד (הובא ברמ"א בסי' תרע"ט) שבערב שבת חנוכה, מברך על ההדלקה אף דמדליקין מבע"י, ומה הוכיח שם התורה"ד דבער"ש קיום המצוה הוא כבר בער"ש [ואם כתבה אין זקוק לו], דאי נימא דתיקנו חז"ל לעשות את מעשה ההדלקה מבע"י קיום המצוה הוא רק בשבת, איך מברך מבע"י הרי אכתי ליכא לקיום המצוה. וצ"ע הרי הכא בפדיון הבן ס"ל דשייך לברך על מעשה בלי קיום. והניח בצ"ע. **ולכא' יש להחלק** בין מעשה שאין בו חלות למעשה עם חלות. דבקידושין, ובהפרשת תרו"מ, ובפסדה"ב, דהוי מעשה עם חלות, בזה י"ל דמברך על "מעשה" [מעליא] שהחלות דלאחר זמן יבוא ממילא מכח המעשה דעכשיו [ורואים הדבר 'כאילו' כבר עתה חל]. אבל בנרות חנוכה דאין בו אלא מעשה מצוה גרידא בלא שום חלות [ומתקריא בשיבות "מעשה יבש"], ואין המעשה דעכשיו מחיל את קיום המצוה דאח"כ, אלא מעשה לחדו וקיום לחדו, בזה ס"ל לתורה"ד דחשיב מעשה גרוע דאין מברכין עליו בלי קיום המצוה.

⁹ **הסתפקתי** לחזון"א והעמק ברכה דמברך בשעת 'מעשה הקידושין' האם זה רק לשיטות דברכת האירוסין היא "ברכת המצוות", אבל לשיטות דהוי "ברכת השבח" אינו מברך על המעשה בלי קיום המצוה. או דלמא אדרבה דבברכת השבח פשיטא טפי (ואף הקה"י מודה) דסגי במעשה אף בלי קיום. או דלמא דכשם דפליגי לענין ברכת המצוות הוא הדין דפליגי ב"ברכת השבח". ויש בזה סברות לכאן ולכאן. וצ"ע.

¹⁰ **וכ"כ הנודע ביהודה** (מהדו"ת סי' קפ"ז) לענין פדיון הבן, דלכתחילה אין לפדות הבן בתוך ל' ע"מ שיחול לאחר ל' משום "הפסד הברכה". וכל הסוגיה בבכורות (מ"ט, ב) בפודה בתוך ל' ונתאכלו המעות אם פדוי או לא - היינו לענין דיעבד, אבל לכתחילה אין לפדות בתוך ל' משום דאין למעבד מצוה בלי ברכה. והביא שכ"כ בשו"ת הב"ח. עכ"ד. **אלא שיש על דבריו קושיה מגמ' בבא מציעא. ומתוס' בב"ב**:

א. הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' פ"ה) הקשה על הנוב"י והב"ח מהגמ' בב"ב (סוף השואל) דאם שוכר טוען בתוך ימי השכירות [תוך זמנו] שפרע את דמי השכירות אינו נאמן. והגמ' מביאה לזה ראייה מהא דתנן לגבי פדיון הבן דאינו נאמן שפדה את בנו בתוך ל'. וצ"ע לפי הנוב"י והב"ח דפדיון הבן בתוך הזמן הוי פדיון "דיעבד" משום הפסד ברכה, מה הראיה דלמא באמת אדם פורע תוך זמנו ושאינו פדיון הבן דאינו פודה תוך הזמן כדי לא להפסיד הברכה. וכן הקשה באבני נזר אור"ח סי' נ"א.

ב. הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה תנינא ב-ג סי' ט') הק' על הנוב"י מתוס' בב"ב דף ה' שכתבו שצריך ליתן פדיון הבן בתוך ל' יום משום "זריזין מקדימין". [ובאחרונים כבר העירו מה שדך זריזין לפני דמטי זמן חיובא ואצמ"ל]. **והקשה הגרשז"א זצ"ל** הרי הוא מפסיד בזה את הברכה והוי פדיון "דיעבד" ומה שייך בזה זריזין מקדימין. וצ"ע. [וכנראה דתוס' ס"ל כשית' מהרש"ל דס"ל דיכול לברך על פדיון הבן אף בתוך ל' יום, ודלא כהתורה"ד].

אלא דיש לדון דאפשר לכתחילה לקדש לאחר ל', לפי הראשונים דברכת האירוסין אי"ז ברכת המצות אלא "ברכת השבח", דשמן רק בברכת המצות דהברכה היא חלק מהמצוה (כידוע). בלי ברכה חשיב "גריעותא" במצוה, ולהכי ערום לא יתרום דהוי חסרון בגוף המצוה, אבל "ברכת השבח" מסתבר דאם לא בירך אי"ז גריעותא בגוף המצוה, **דהברכה הוא דין נפרד מהמצוה - דצריך להודות ולשבח**. ואף שכמובן הוא מפסיד את הברכה אבל אי"ז גריעותא בגופא דמצוה. ולפי"ז יתכן דערום יכול לקדש אשה. וצ"ע. [ומה"ט יש ראשונים דס"ל שבברכת השבח ליכא דין עובר לעשייתו כיון דהברכה הוי דבר בפני"ע ולא מגופא דמצוה דיברך קודם לעשייתה]. ועיין בגרעק"א בברכות דף ט"ו שכתב כיסוד זה לחלק בין ברכת המצות לברכת השבח. עיי"ש.

חתן שקידש בלי כונה האם קיים "מצות קידושין" למ"ד מצצ"כ

הנה הובא לעיל דעת מרן הקה"י זצ"ל דבקידושין ותרומה לאחר ל' אינו מברך. ונראה לומר בדעתו, דלעולם בכל המצוות היכא דאפשר להפריד בין "המעשה" ל"קיום" מברך בשעת המעשה. וכל דברי הקה"י הם רק במצות כהפרשת תרומ"מ, וקידושין וכדו', דהחפצא של 'מעשה המצוה' הוא בתוצאה - כשחל החלות, כשהאשה "נקנית", ושהתרומה "חלה". ואי"ז כתפילין ולולב דכל החפצא של המצוה הוא המעשה גרידא, וס"ל לקה"י דבדבר שיעקר המעשה מצוה הוא עבור התוצאה "והחלות" - אין לברך על המעשה בלי החלות.

אגב, מהסברא הנ"ל שקידושין ותרומה עיקרם "בתוצאה" [בחלות]. התעוררתי להסתפק אם בקידושין ובהפרשת תרומ"מ איכא דינא "דמצוות צריכות כונה". וחתן שקידש אשה בלי כונה ל"מצות קידושין" לא קיים המצוה [ודאי שקנאה, אלא שלא קיים "המצוה"]. ועיקר הספק בזה: דנודע מהאחרונים שמצוות שאין עיקרם במעשה אלא בתוצאה לכו"ע אין הכונה מעכבת, אלא שכתבו כן לענין מצוות דליכא בהו דין "מעשה" כלל וכגון בצדקה לעני בלי כונה, דבזה י"ל דל מעשה מהכא, אבל בקידושין ובהפרשה דכן בעי' 'מעשה', אולי בזה בעי' כונה למ"ד מצצ"כ. או שמא כיון דהחפצא של המעשה הוא התוצאה לא בעי' כונה. וצ"ע. **בקצרה**: לולב ותפילין בעי' כונה. צדקה לא בעינן כונה. יל"ע אם קידושין בעי' כונה, דאי"ז כלולב ותפילין (דהחפצא זה רק המעשה) ולא כצדקה (דלא בעי' מעשה כלל), אלא זו דרגה אמצעית דבעי' "מעשה" אלא דיסוד המצוה הוא התוצאה והחלות.

והנה בספר דרך המלך (ריש הל' אישות) כתב זו"ל **"ראיתי למחזיקי הגאון הקדוש¹¹ בעל מנחת חינוך זצ"ל אשר בעת שהיה מסדר קידושין היה נוהג להזהיר לחתן שיתכוון לכוונת מצוה לצאת ידי השיטות האומרים דמצוות צריכות כונה"**. עכ"ל.

אלא דאין זו ראייה, משום ד"המנחת חינוך" מראשי הסוברים שאף במצוות שעיקרם בתוצאה כגון מצות "פרו ורבו" וכדו' איכא לדינא דמצוות צריכות כונה, ואם לא כיון לא קיים המצוה. וכ"כ המנ"ח (מצוה תקצ"ח) לענין מצות "יבום" דאם היבם לא כיון לשם "מצות יבום" אף דקנאה מ"מ לא קיים מצות יבום. וצריך לבעול שוב כדי לקיים המצוה. [ענין מש"כ לדון בדבריו באמרי משה סי' ו' סק"ד. ובגרש"ר יבמות ח"ב אות ת"פ]. וכ"כ המנ"ח מצוה ב' לענין "מילה" דצריך לכוון למצוה (אף דעיקרה בתוצאה), וצידד דאם לא כיון צריך הטפת דם ברית. אולם להסוברים שמצוות שעיקרם בתוצאה לא בעי' כונה, צ"ע מה הדין בקידושין ובתרומ"מ.

סעודת אירוסין – בקידושין לאחר ל' – אם חשיב "סעודת מצוה"

ולסיים. אביא עוד נקודה שהניחו להתגדר בסוגיה דקידושין לאחר ל'. לענין "סעודת האירוסין" – דהנה יש נידון באחרונים אם סעודת אירוסין הוי סעודת מצוה. [ונפק"מ למי שנדר מסעודת רשות אם יכול לאכול מסעודת אירוסין]. השעה"צ בסי' רמ"ט ציין לדברי החות יאיר שכתב "ומה שעושין סעודה אחר כתיבת התנאים ודאי לא מקרי סעודת מצוה כי אין זה סעודת אירוסין, דבימי הש"ס היה הסעודה **אחר הקידושין**". וכ"כ המשנ"ב שם. ולשיטתם רק לאחר "הקידושין" חשיב "סעודת מצוה". מעתה יל"ע "במקדש לאחר ל'" ועשה סעודה מיד לאחר מעשה הקידושין, אם חשיב "סעודת מצוה". דיש להסתפק: אם עצם "מעשה הקידושין" משווי להו לסעודת מצוה, או שמא רק "חלות הקידושין" הוא דמשווי להו לסעודת מצוה. וצ"ע. [אולם לענין סעודת קידושין בדשלב"ל מסתבר דאי"ז סעודת מצוה]. ועיין בנחל יצחק סי' י"ט.

* * * * *

השייכות של "ברכת המזון" ללשון של גאולה

מפורסם מש"כ בחי' מרן רי"ז הלוי בשם אביו מרן הגר"ח בדעת תוס' דבארבע כוסות עיקר המצוה אינו "שתיית הכוסות" אלא "הברכות" שעל הכוסות, ושתייתן היא רק משום דינא דהמברך צריך שיטעום, וככל כוסות של ברכה, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה [ולהכי שייך בזה שומע כעונה. עיי"ש]. אבל בדעת הרמב"ם כתב הגרי"ז דעיקר המצוה היא שתיית הכוסות דכתב "וכל אחד ואחד וכו' **חייב לשותות** בלילה הזה ארבעה כוסות של יין".

והנה צ"ב, בשלמא להרמב"ם א"ש דשתיית ד' כוסות "דרך חירות" הם כנגד "ד' לשונות של גאולה וחירות", דענינם חדא. אבל לתוס' דעיקר המצוה בד' כוסות הם "הברכות" שעל הכוס, צ"ב מה השייכות של ד' "ברכות" לד' לשונות של גאולה. בשלמא **"כוס ראשון"** א"ש דהרי מזכיר בקידוש "זכר ליציאת מצרים" [ולכמה ראשונים יוצאים ידי"ח סיפור בקידוש]. וכן **"כוס שני"** נמי א"ש דברכת אשר "גאלנו" נאמרת עליו. וכן **"כוס רביעי"** מזכיר בנשמת "מצרים גאלתנו...ומבית עבדים פדיתנו". אבל **"כוס שלישי"** של 'ברכת המזון' צ"ב איזה שייכות יש בין 'ברכת המזון' ללשון של 'גאולה'?

ויש לבאר, דבברכת המזון נמי מזכירין יצי"מ - בברכת נודה לך "...ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים. ופדיתנו מבית עבדים". ושפיר חשיב "כוס של ברכה" כנגד לשון של "גאולה". ולפי"ז צ"ע אם זכירת יצי"מ בברכה"ז בליל הסדר מעכבת.

אגב. האדר"ת תמה, מה המקור של חז"ל דיש להזכיר יצי"מ בברכה"מ. ואיזה שייכות יש בין ברכה"מ ל יצי"מ.

ושמעתי לבאר, דמהפסוקים בפר' עקב חזינן שייכות בין ברכה"מ ל יצי"מ. דכתיב (פ"ה, פסוק י') **"ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך"**. ...פן תאכל ושבעת...ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך **המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים"**.

וב'משך חכמה' שם ביאר, דבברכה"מ איכא תרתי. א. הודאה. ב. להכיר שהמזון מהקב"ה, ולא נגיע ח"ו לפן תאכל ושבעת ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך. וזה לשונו "...ברכה"מ"ז הוא תודה וברכה עבור גמולו שגמל אליו השי"ת. אך באמת אין הברכה על זה בלבד, רק הוא ענין ומכוון אחר, שכשאוכל ושבע הוא עולל לבעט, וכמו שאמר הכתוב (פסוקים יב - יד) "פן תאכל ושבעת וכו' ושכחת את ה' אלקיך". לכן צוה השי"ת שכשיאכל וישבע, **יזכיר שם אלקים בתודה ויברכנהו ויזכור כי "הוא הנתן לך כח לעשות חיל"** (להלן פסוק יח) ומידו לוקח האוכל למלאות נפשו כי ירעב. וזה שאמר בסמוך (יב - יח) "השמר לך פן תשכח וכו' פן תאכל ושבעת וכו' ורם לבבך ושכחת וזכרת וכו' כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל". **הראה לנו טעם הברכה, שלא יקשיח לבבו מדרכי השי"ת ועדותיו**". עכ"ל הכהן הגדול מדווינסק.

¹¹ **הגאון מטשעביץ זצ"ל** סיפר על זהירותו של המנ"ח "בשמירת העינים", שהיה נוהג מלהביט בכל דבר אסור. בביתו היה לו חדר פנימי וכל מי שרצה להכנס לחדר זה, היה צריך לנקוב בשמו, ורק כשהכירו היה מרים עיניו אליו. וכאשר לא הכירו לא היה מביט בפניו, רק היה מדבר עמו בלי לראותו, וזאת מהירותו שלא לראות אדם רשע. וזה לשון בעל **"השוואל ומשיב"** בהספדו על המנחת חינוך (שו"מ עמ' מ"ה) "אם אמרתי אספרה כל צדקותיו אשר עשה, תכלה היריעה מהכיל, אחת אשר אזכיר **מיום עמדו על דעתו לא הסתכל מחוץ לד' אמותיו**". עכ"ל. וכנראה כך זוכים לכוון ידיעת התורה מבהילה כהמנ"ח.

הרב בענגיס זצ"ל נשאל מהו הטעם שמוזכרים את 'קרבן הפסח' במוסף דיו"ט

אשתדק הבאנו, שמסופר שפעם ביו"ט ראשון של פסח כאשר הלכו מרגן הרב בענגיס והרב אלישיב לכותל המערבי, ניגש חכ"א אל הרב בענגיס בשאלה מענינו של יום: מה טעם מתחילים בתפילת מוסף של היום, ראשון של פסח, ט"ו בניסן, את הזכרת קרבנות היום בפסוק **'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש הזה פסח לה'**. פסוק העוסק ב"קרבן הפסח" שכבר הוקרב אתמול בי"ד בניסן, ולכא"ה היה די להתחיל מהפסוק שלאחריו **"ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג"** וכו', שזהו הפסוק העוסק בקרבן היום, וכשם שבתפילת חוה"מ מזכירים רק את הפסוק **"הקרבתם"** וכו'.

השיב לו על אתר מרגן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, "פשוט הוא הענין, אם היו פותחים בפסוק **"ובחמשה עשר יום לחדש הזה..."** לא היינו יודעים באיזה חודש הכתוב מדבר, וכי מה הוא ומי הוא **"החדש הזה"**... זהו הטעם שבעבורו מקדימים אנו ופותחים בפסוק הקודם, בו נזכר שמדובר על **"החדש הראשון"**, ומכאן אנו לומדים שחודש ניסן הוא **"החדש הזה"** שבקרבן היום...¹².

בספורנו מבואר שקרבן פסח הוא קרבן של ט"ו בניסן ולא של י"ד

והשתא נראה לומר בזה מהלך נוסף (ויסוד הדברים כתב בשומר אמת אור"ח ס' תפ"ח), דהטעם שמזכירים את קרבן הפסח במוסף דיו"ט, הוא משום דקרבן פסח ביסודו אינו קרבן של יום י"ד בניסן אלא הוא קרבן של ט"ו ניסן, אלא שאמרה תורה שהקרבן של החג שהוא ביום ט"ו נקריבהו בערב החג [סמוך לחג], ונאכלנו בליל החג. ולהכי אסור לאכלו מבעוד יום כמבואר בפסחים (מ"א, א') ואינו כשאר קדשים הנאכלים ביום הזביחה, משום דבאמת הקרבן כולו שייך לחג, רק הקרבנות הוא בערב החג, ולכן שפיר שייך להזכיר את הקרבן פסח בתפילה כשמזכירין את החג, שהוא מחייב גם את הפסח דאתמול וגם את המוספין דהיום.

ובאמת שיסוד הדבר מבואר "בספורנו" (שמות יב, כז) **"זבח פסח הוא"**. זה הזבח נעשה בשביל הפסחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו, ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות. **מבואר בספורנו** דבאמת היה צריך להקריב את הפסח **"בלילה"** רק כיון שאין קרבנות קרבים בלילה צריך לעשותו ביום י"ד.

הבנין שלמה (הובא במקראי קדש) הקשה אמאי בי"ד בניסן לא מזכירין בתפילה את קרבן הפסח, ומ"ש מראש חדש שמזכירים את הקרבנות דר"ח בתפילה. ולהנ"ל א"ש דבאמת קרבן הפסח אינו קרבן של יום י"ד אלא קרבן השייך לליל ט"ו. והנה"נ באמת ביום ט"ו אנו מזכירים בתפילת מוסף את הקר"פ. ודו"ק. [ואין צריך לתירצו שאין בער"פ תפילת מוסף].

בביאור דברי רש"י שהטעם שא"א להקריב קרבן פסח בליל ט"ו הוא מקרא ד"ביום צוותו". ובענין הקרבן של 'קין והבל' בליל הסדר

הנה רש"י בפסחים (ס"ה, ב') כתב דבר תימה, דהטעם דא"א להקריב קרבן פסח בליל ט"ו הוא מקרא **"דביום צוותו"**, היינו הפסול לילה שיש בכל הקדשים. וז"ל **"שחיטתו וזריקת דמו של הפסח - אי אפשר אלא ביום דכתיב (ויקרא ז') ביום צוותו להקריב את קרבניהם - ביום ולא בלילה"**. עכ"ל. ומה"ט ערב פסח שחל בשבת אין דוחין את שחיטתו וזריקת דמו ללילה. והקשו האחרונים אמאי הוצרך רש"י לקרא **"דביום צוותו"** תיפוק ליה דזמן פסח הוא ביום י"ד א. דכתיב **"בארבעה עשר"**. ב. כתיב **"בין הערבים"**.

והגאון ר' שמואל רוזנבסקי זצ"ל הביא קושיה זו בשיעור (י"ז אדר תש"י), ובחור אחד רצה לומר דרש"י נקט **"ביום צוותו"** דזהו טעם הכולל את כל הקרבנות. [וגם לולי קרא ד"בין הערבים" ו"ארבעה עשר" א"א להקריבו בלילה].

אמר לו ר' שמואל אטו אם היה כתוב במשנה דאין מקריבין את הפסח **"בליל ראש השנה"**, גם רש"י היה כותב משום קרא **דביום צוותו**... שיש פסול של לילה, דזהו טעם הכולל את כל הקרבנות?

אולם לפי היסוד הנ"ל שקרבן הפסח הוא קרבן של ליל ט"ו, אין זה כלל כמו ליל ראש השנה..., ושפיר תירץ אותו בחור... רק בנוסח אחר, דכיון דהקרבן ביסודו הוא קרבן של החג, והיינו קרבן של ט"ו, א"כ סד"א דאם ער"פ חל בשבת [וא"א להקריבו בשבת] אז יקריבהו עכ"פ בליל ט"ו, כיון דביסודו הוא קרבן של ט"ו, ולזה כתב רש"י דכתיב **"ביום צוותו"** ויש פסול לילה, ולכן אף דהוי קרבן של ט"ו מ"מ עשייתו בהכרח חייבת להיות בי"ד אף שחל בשבת.¹³

ומצאתי שכ"כ לבאר דברי רש"י בספר "ביצחק יקרא" (להגר"א נבנצאל שליט"א. ח"א ס' ט"ז) עפ"י היסוד הנ"ל שקר"פ שייך לחג דט"ו [והביא את הספורנו דלעיל], ובנוסח כזה: דאי משום קרא **"דבין הערבים"** היינו אומרים שזמן ההקרבה מתחיל מזמן בין הערבים וממשיך בלילה, דהרי הלילה הוא הזמן המחייב, ולכן אתי קרא דביום צוותו למימר דמקריבים דוקא ביום. עכ"ל.

מרגן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו **"נחל איתן"** (ס' ח' סע' ג' סק") צידד שקרבנות של 'בן נח' כשר בלילה **"דהיכן מצינו שנצטוו בני נח להקריב דוקא ביום"**, והוכיח כן מדאיתא בפרקי דר' אליעזר (פרק כ"א) דקין והבל הקריבו בליל יו"ט של פסח. והוסיף **"ובדוחק י"ל דהתם מיירי לפני שקיעת החמה שהוא זמן הקרבת הפסח, וכ"כ הו"א רענן"**. ולהנ"ל יש לדון דאין להוכיח מקרבן דקין והבל דבן נח כשר להקריב בלילה, דשאני קרבן פסח דהוא קרבן של לילה דט"ו. (הערני לזה הג"ר שאול דיסקין שליט"א).

ער"פ שחל בשבת אופים המצות בליל ט"ו, הרי אי"ז זמן שחיטת הפסח?

הנה הטור בס' תנ"ח מייית כמה מקמאי דס"ל דכיון דהוקש מצה לפסח בעינן לאפות המצה דמצוה דוקא בער"פ בין הערבים דזהו זמן שחיטת הפסח. וכתב המרדכי דאם חל ער"פ בשבת אופים את המצות בליל החג אחר השבת ולא בערב שבת, מהאי טעמא דאיתקש מצה לקרבן פסח. וקשה דהא גם במוצ"ש אינו זמן שחיטת הפסח דבעינן י"ד ובין הערביים, ושוב ליכא נפק"מ אם יאפנה לפני השבת. ועמד בזה בחי' ר' שמואל (פסחים ס' י"ד סק"ה).

¹² **ובאמת יסוד** תירצו של הגר"ש זצ"ל, מבואר בבית יוסף הראשון בהלכות יום טוב. דהטור בריש הל' יו"ט הביא את הפסוקים שבפר' אמור של איסור עשיית מלאכה ביו"ט, וז"ל בס' תצ"ה סע' א' **"בחדש הראשון בארבעה עשר יום לחודש בין הערבים פסח לה"**. **ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות וגו' כל מלאכת עבודה לא תעשו"**. והקשה הב"י מדוע הטור הביא את הפסוק **"בחדש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה"** דאיירי בקרבן פסח דערב פסח ולא ביו"ט. ותירץ הב"י וז"ל **"אף על גב דקרא קמא בערב פסח מיירי, כתביה רבינו להוכיח על פסוק שני דבחמשה עשר לחודש ניסן מיירי"**. עכ"ל הב"י. והו' ממש כתיורצו של הגר"ש זצ"ל.

¹³ אולם יש להעיר מרש"י בשבת קל"ג שכתב **"מידי דחול לא עבדינן ביום טוב, ופסח קרבן ארבעה עשר בניסן הוא, שהוא חול"**. משמע שהוא קרבן י"ד.

ולפי היסוד הנ"ל א"ש, דכיון דמצד זמן הקרבן הרי הוא קרבן ההג דט"ו, ולגבי אפית המצה דאין בהם פסול של לילה כקרבנות שפיר עדיף טפי לקיים אפית המצה בליל ט"ו. וכ"כ לבאר הגר"מ שטרנבוך שליט"א (בהגדת מועדים וזמנים) עפ"י הרש"י בפסחים ס"ה, ב' הנ"ל, דכתב דקר"פ קרב ביום הוא מקרא ד'ביום צוותו' דקדשים זמנם ביום, אבל בעצם הדבר זמן הפסח הוא גם בלילה, ושפיר עדיף לאפות המצות בלילה דמוצ"ש שזהו זמן הפסח ולא בערב שבת. **ומרן הסטייפלער זצ"ל** בשולי הגליון (בהגדת מועדו) כתב על ביאור זה: "זה תימא גדולה, הלא התורה אמרה ושחטו אותו בין הערבים והאיך יהא הו"א להכשיר בלילה". **והגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב על זה**: "התימה אכן גדולה, ומ"מ י"ל דס"ד דבין הערביים הוא חידוש להקל להקריב אף לפני זמן אכילת קר"פ וכש"כ שיהיה מותר בלילה אלולא המיעוט דלילה מדין עבודה בקדשים". עכ"ל.

טעם אמירת הלל בביהכנ"ס – הערה על מהדורת "עוז והדר"

כתב השולחן ערוך (סימן תפז סעי' ד') "בליל ראשון של פסח גומרים להלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף". ועיין בטור (סי' תע"ג) בטעם הדבר. ובמשנ"ב מהדורת "עוז והדר" הביאו מהמאירי (פסחים ק"ח) דהטעם שאומרים הלל בביהכנ"ס הוא "זכר למקדש" – שהיו ישראל קוראים הלל בשעת שחיטת הפסח.

וחשבתי מדברי המאירי יש עוד ראייה ליסוד הנ"ל, דלכא"צ מה שייך לומר הלל "בלילה" זכר להלל שאמרו מבעוד יום בשעת שחיטת הפסח, הרי בלילה כבר עבר זמן שחיטת הפסח. ולהנ"ל א"ש קצת כיון דקר"פ הוא קרבן של חג דליל ט"ו, ורק משום ביום צוותו אמרה תורה להקריבו מבעו"י, וא"כ שייך קצת לומר את ההלל של זמן שחיטת הפסח בלילה. ואכתי צ"ע.

אולם עיינתי בתוך דברי המאירי וראיתי שכתב להדיא שאת ההלל שאומרים בבית הכנסת צריך לאומרו "מבעוד יום" בזמן שחיטת הפסח, א"כ ליכא ראייה כלל ליסוד הנ"ל. אולם יש בזה הערה על מהדורת 'עוז והדר' שהביאו את טעם המאירי הנ"ל לדברי השו"ע שכתב "בליל" ראשון של פסח גומרים את ההלל, דלשו"ע שאומרים את הלל "בלילה" בהכרח דאין הטעם משום ההלל של שחיטת הפסח שנאמרת דוקא "מבעוד יום". וצ"ע.¹⁴ [ועיין בברכי יוסף סי' תפ"ז סק"ז מה שהביא בזה משו"ת הר"י מיגש].

הנה הטור (שם) הביא שנחלקו הראשונים האם מברכין על ההלל שבבית הכנסת. והנה לטעם המאירי שאמירת ההלל היא זכר להלל שאמרו בזמן שחיטת הפסח, **יש לברר** האם בבית המקדש ברכו על ההלל שאמרו בשעת שחיטת הפסח או לא. ואולי תליא במש"כ לחקור בחי' מרן רי"ז הלוי (הל' קר"פ) האם ההלל בשחיטת הפסח הוא מדין 'שירה על הקרבן' (ולא ברכו), או דין בפנ"ע מתקנת נביאים (וברכו). שוב ראיתי בספר משנת יעב"ץ (להגר"ב ז'ולטי זצ"ל) שחקר האם ברכו על ההלל שבשעת שחיטת הפסח, ותלי ליה במח' הראשונים האם מברך לקרא את ההלל או לגמור את ההלל. עיי"ש. [ועיין בשו"ת מנחת אלעזר לגאון ממנקטש זצ"ל ח"א סי' נ"ט שדן במנהג לקרא הלל בשעת אפית המצות (בי"ד בחצות) דומיא דהלל בשעת שחיטת הפסח בביהמ"ק].

קרבן פסח שייך לאנשי אותו משמר או דכל המשמרות שווים בו

הנה תנן (בסוכה נ"א) דבכל השנה עבודת הקרבנות מתחלקת למשמרות, אבל ברגלים כל המשמרות שוות וילפינן לה מקרא. וכ"כ הרמב"ם (כלי המקדש פרק ד' ה"ד) "ומצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים, וכל שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם, ואין אומרים לו לך עד שיגיע משמרך שנאמר וכי יבא הלוי מאחד שעריך וגו'".

המנ"ח מסתפק (מצוה ה', ותק"ט) האם "קרבן פסח" הוי כקרבנות הרגלים דכל המשמרות שווים, או דשייך לאנשי אותו משמר. ומאי דמספק"ל למנ"ח פשיטא ליה לרש"י שבתמורה דף י"ד (ד"ה משנה) שכתב כדבר פשוט שבקרבן פסח כל המשמרות שווים.

ולכא"י יסוד הספק של המנ"ח תליא קצת ביסוד הנ"ל, דאם קרבן פסח הוי קרבן של יום י"ד שהוא חול [וכלשון רש"י בשבת קל"ג], מסתבר דהקרבנות הפסח שייכת רק לאנשי אותו משמר, אבל אי נימא דקר"פ הוי קרבן של חג דט"ו בניסן מסתבר דשייך לכל המשמרות כדן שאר קרבנות הרגלים. [ועיי"ש במנ"ח שהסתפק גם לענין "פסח שני" אם כל המשמרות שוות. ולדברינו ב' ספקות דהמנ"ח לא תליא הא בהא].

אולם אין זה מוכרח לתלות ספק המנ"ח ביסוד הנ"ל, דאפש"ל דאף אם קר"פ הוי קרבן של יום י"ד ואינו קרבן של ט"ו, מ"מ כל המשמרות שוות, משום דערב פסח מחצות חשיב "יום טוב". וכמש"כ בביאור הגר"א (יור"ד סי' צצ"ט סק"ט) על מש"כ הרמ"א דאבל מותר בכיבוס ורחיצה וכו' בער"פ אחר חצות: "נראה דחשיב כמו מועד, דקרא חשבו בתוך המועדים, וכן מדמי בגמרא". עכ"ל הגר"א. וכן לשון הר"ח בפסחים צ"ח "דהא משעת הפסח כיום טוב חשיב". אלא דלפי זה "בפסח שני" דלא מצינו דחשיב "יום טוב" (דאינו בפר' המועדים), הקרבנות שייכת לאנשי אותו משמר, ואין כל המשמרות שוות בזה. ודו"ק.

ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא – הרמז בתורה שקר"פ שייך לליל ט"ו

ולסיום הדברים, אביא רמז מהתורה ליסוד הנ"ל שקרבן פסח הוא קרבן דחג דט"ו ולא קרבן של יום י"ד: הנה איתא בגמ' בברכות דף י"א דהטעם של ב"ש דבערב כל אדם יטה ויקרא [קר"ש] ובבקר יעמוד, דאי נימא ככ"ה דכל אדם קורא כדרכו, אם כן נימא קרא בבקר ובערב, מאי בשכבך ובקומך, בשעת שכיבה - שכיבה ממש, ובשעת קימה - קימה ממש.

והקשה הרשב"א (שם) דאיך נימא קרא "בערב", א"כ יתחיל זמן קר"ש של ערבית מחצות היום, כמו בשחיטת הפסח דכתיב בפר' ראה "תזבח את הפסח בערב" והכוונה מחצות היום כדדרשינן בברכות ט' א'.

ותירץ הצ"ח "לתרץ קושיית הרשב"א נלע"ד, דודאי בכל מקום דכתיב בתורה "בערב" היינו בלילה ממש ולא מחצות היום, וכמה מקראות יוכיחו על זה, ביוה"כ כתיב ועניתם וגו' בערב. וכן מערב עד ערב תשבתו. וכן "בערב תאכלו מצות", דבכולהו הפירוש לילה ממש, מלבד הקרא ד"שם תזבח את הפסח בערב" (דברים ט"ו, ו'), והיינו משום דכתיב "ביום צוותו", ולילה פסול לשחיטת קדשים, ומשום זה מפקין לערב מפשטיה ומפרשים אותו מכי ינטו צללי ערב". עכ"ל. [ובירושלמי (ר"פ תמיד נשחט) איתא "תזבח את הפסח בערב, יכול משתחשך, תלמוד לומר בין הערבים". ולא יליף כהצל"ח מביום צוותו. וצ"ע. ועיין ברש"י פסחים ס"ה, ב'].¹⁴

ולכא"צ"ב כיון דבאמת זמן הקרבת הפסח הוא מחצות היום, אמאי כתבה התורה "תזבח את הפסח בערב" דמשמע לילה? **יתכן דהתורה באה לרמז לנו בזה את היסוד הנ"ל** דבאמת קרבן הפסח ביסודו הוא קרבן של "לילה" של ט"ו, וכפשטיה דקרא "תזבח את הפסח בערב", רק כיון דיש פסול דלילה בכל הקדשים, [או מקרא דבין הערבים כמבואר בירושלמי], בהכרח "דערב" כאן הוא מבעו"י. אבל ביסודו הוא קרבן של "בערב" - "לילה" דחג דט"ו. ודו"ק.

¹⁴ **נשאל ה"דברי יציב"** (אור"ח ח"ב סי' ר"ז) לאותם שמתפללין תפילת ערבית של ליל יו"ט דפסח "מבעוד יום" (פגל) האם יכולים לומר את ההלל שאומרים בביהכנ"ס מבעוד יום, או דבעי' לאומרו רק בצאה"כ. וכתב שבשעת הדחק [לחולים וכדו'] יש להקל ולצרף את טעם המאירי הנ"ל דכל חיובא דההלל שבביהכנ"ס הוא דוקא מבעוד יום. אבל לכתחילה ודאי שיש לאומרו דוקא לאחר צאה"כ, דבפשוטו הוא הלל על "הנס" - שזמנו בלילה. ובפרט לטעם הטור שהברכה על הלל בביהכנ"ס פוטר את ההלל שבהגדה. עיי"ש. [וע"ע במועדים וזמנים ח"ג סי' ר"ס מש"כ לענין אמירת ההלל שבביהכנ"ס מבעו"י].

אם מברכין "שהחיינו" על מצות "שחיטת הפסח"

פלוגתא דהנתיב חיים והשבט הלוי

הנתיב חיים סי' תל"ב (נדפס על גליון השו"ע) כתב דבשעת שחיטת הפסח בירכו רק ברכת המצות, ולא בירכו "שהחיינו" משום דסמכו על השהחיינו שאומרים בקידוש בליל יו"ט דפוטרי גם את מצות שחיטת הפסח. וז"ל "אגב אעורר על מש"כ בנתיב חיים

והשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט) תמה עליו, הרי בלילה כבר עבר זמן מצות שחיטת הפסח. וז"ל "אגב אעורר על מש"כ בנתיב חיים או"ח סי' תל"ב שלא מצינו שהיו מברכים שהחיינו על שחיטת קרבן פסח, והיו סומכין אשהחיינו דכסא דקידושא דליל פסח, ולדידי תמיה דאינו דומה לשאר דברים שסומכים אשהחיינו דקידוש דהתם עיקר המצוה רק ליל יו"ט או משם והלאה, משא"כ שחיטת קרבן פסח שהיא מצות עשה של תורה חשובה מאד והיא באה במועדה ערב פסח מחצות היום, ובלילה כבר עבר זמנה ולא נשאר רק מצות אכילת ק"פ, ומוני המצוות מונין שחיטה ואכילה לב' מצוות, וא"כ אין מקום כלל לדחות שהחיינו בזמנו מפני שהחיינו של ליל יו"ט, ובודאי היו מברכים בשעת שחיטת ק"פ ב' ברכות, שהחיינו ועל מצות שחיטה קרבן פסח".

והנה לפי היסוד שקר"פ הוא מחייב החג דפסח, יש ליישב דברי הנתיב חיים, דכל השגת השבט הלוי משום דהבין דקר"פ הוא קרבן של י"ד, ויום י"ד הוא המחייב את המצות עשה של שחיטת והקרבת הפסח, ולהכי הקשה דאין מקום כלל לדחות שהחיינו בזמנו מפני שהחיינו של ליל יו"ט. אבל ליסוד הנ"ל דשחיטת הפסח הוא לא קרבן של חול דיום י"ד, אלא קרבן החג דט"ו, א"ש דבברכת השהחיינו שאומר בקידוש פוטר גם את השהחיינו על מצות הקרבת הפסח שחייבו בא מחמת החג. [עיי' בערוך לנר סוכה מ"ו שהשהחיינו בקידוש פוטר את כל המצוות התלויות בחג, ולהכי אין מברכין שהחיינו על המצה והפסח דכבר נפטרו בשהחיינו שבקידוש].

אם "פסח שני" הוי קרבן של ט"ו באייר - ונפק"מ לברכת "שהחיינו"

ויש לי ספק גדול, אם שייך לומר ב"פסח שני" כהיסוד הנ"ל, דהקרבן הוא קרבן של ט"ו באייר, רק כיון שאין קדשים בלילה אמרה תורה שיקרב ב"ד באייר בין הערבים. ויסוד הספק: דעיקר ההכרח לומר [ב"פסח ראשון"] כהיסוד הנ"ל דקרבן פסח הוי קרבן של ליל ט"ו ולא קרבן של י"ד, הוא משום דליל ט"ו הוא זמן של הפסיחה במכת בכורות וכמ"כ הספורנו הנ"ל, אבל ליל ט"ו באייר דאינו זמן של הפסיחה במכת בכורות, ואין עצמות היום של ט"ו באייר מחייב בקרבן, אלא הוי תשלומין דראשון, אין הכרח כלל לומר שעצם ליל ט"ו באייר מחייב את הקרבן של י"ד. אולם מאידך, מהא דאמרה תורה דפסח שני הוא בתאריך של י"ד וט"ו [קרב ב"ד בין הערבים, ונאכל בליל ט"ו] דומיא ממש די"ד וט"ו דניסן, לכא' נראה שיש בזה איזה משמעות לעצם התאריך דט"ו באייר דומיא דט"ו בניסן עם אותם גדרים די"ד וט"ו בניסן [שהרי להטרה היה סגי בשבועיים]. אולם באמת צ"ב בעומק הדברים, דאיזה משמעות יש ל"ד באייר בין הערבים, ו"לט"ו באייר שאינו כלל זמן הפסיחה, טפי מ"ט בתמוז... ושאר חדשים. [ובצחות: אטו יש איזה היקש של ט"ו באייר מניסן...] וצ"ע.

ויש בספק זה נפק"מ להלכה – לענין "שהחיינו" בשחיטת פסח שני ב"ד באייר, דאי נימא דפסח שני זהו קרבן של י"ד באייר ולא של ט"ו [והלוק בזה פסח ראשון מפסח שני], לכא' יודה הנתיב חיים לשבט הלוי שבפסח שני יברך שהחיינו גם בשעת השחיטה וגם בשעת האכילה, דהרי נתבאר לעיל דכל הטעם של הנתיב חיים דאינו מברך שהחיינו בשעת השחיטה וסומך על השהחיינו בקידוש, כיון דזהו קרבן של ט"ו ולא של י"ד, אבל בפסח שני אי נימא דהוי קרבן של י"ד שפיר מברך שהחיינו בשחיטה. וצ"ע.

* * * * *

להו"א דזמן סיפור מתחיל ב"תוספת יו"ט"

מה הדין אם הבן לא קיבל "תוספת יו"ט"

ידוע ביאורו של מרן הגרי"ז זצ"ל בהו"א ד"יכול מבעוד יום" [לקיים מצות והגדת לבנך], דלכא' תיקשי איך ס"ד לומר כן הרי כתיב להדיא "ביום ההוא" [שהוא ט"ו בניסן]? וביאר דהו"א דבזמן תוספת יו"ט חשיב כבר ביום ההוא (ולט"ו הנודע "שבתוספת" חשיב שהתחיל היום הבא א"ש טפי), קמ"ל קרא ד"לבעבור זה" שזמן הגדה הוא "בלילה" בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. [ואף ה"ט מודה דהיכא דבעי' "לילה" לא מהני תוספת].

וראיתי להעיר, דבפשוטו עיקר מצות "והגדת לבנך" הוא בבניו הקטנים [ועיין בהערה¹⁵ ש"הבצל החכמה" העמיד בזה פלוגתא ראשונים], והרי קטן לכא' אינו יכול לקבל על עצמו "תוספת שבת ויו"ט", ובפרט לשיטות דתוספת מדין "נדר" וקטן פחות מ"ב אינו בתורת נדר (כ"כ האמרי בינה שבת סי' י"ג. וכ"כ הגרש"א זצ"ל בשש"כ פרק מ"ו הערה ס"ג), וא"כ תיקשי איך היה הו"א דאיכא מצות "והגדת לבנך" בזמן תוספת יו"ט הרי אצל בניו הקטנים אכתי לא מטי זמן דחג הפסח.

ולכא' באנו בזה למח' פוסקי הדור האחרון, מה הדין באב שהוא בן חו"ל ובנו הוא בן ארץ ישראל, והאב נמצא ביו"ט שני של פסח בארץ ישראל אצל בנו, האם יש לו אז מצות והגדת לבנך, או דכיון דאצל בנו אינו יו"ט אין עליו מצוה זו, ושורש הספק בזה הוא האם מצות הסיפור הוא דין על האב וממילא הכל תלוי בו, או שהוא מצוה על הבן שהאב חייב לספר לו בליל פסח, ולפי זה בעינן שאצל הבן יהיה פסח. וא"כ כל ההערה הנ"ל על הגרי"ז היא רק להשיטות דבעי' שאצל הבן יהיה פסח.

וביתר ביאור: דיש לחקור האם מצות והגדת לבנך המצוה ביסודה מוטלת על האב, ואילו הבן אינו אלא היכי תימצא בעלמא לקיים את המצוה, כעין חפצא דמצוה גרידא, או דלמא דלעולם הבן עצמו מחייב את דין הסיפור, כי עיקר תכלית הסיפור היא השרשת האמונה בבניו, והבן הוא בגדר 'גברא' השומע, ולא רק החפצא אשר מקיימים בו את המצוה. וכדלהלן:

¹⁵ **הבצל החכמה** (ח"ו סי' ס"ז) העמיד מח' ראשונים אם מצות "והגדת לבנך" היא בעיקר לבניו הקטנים או גם בניו הגדולים. דהביא שם (סק"ב) מהשבט הלוי הל'קט סי' ר"ח בביאור שאלת הבן החכם "מה העדות... אשר ציוה ה' אתכם" וז"ל "ומה שאמר אתכם ולא אותנו פי' רבי צדקיהו בר בנימין אחי שני זצ"ל שאין בזה מוציא את עצמו מן הכלל כיון שאמר אלקינו, אלא לפי שאין שוחטין פסח על הקטן" עכ"ל. וכ"כ במטה משה בשם הרצב"ב הנ"ל. "מבואר דבנים הזוכרים בתורה בנוגע למצות סיפור יצ"מ אירי בבנים קטנים דוקא. והוי כעין ובניהם אשר לא ידעו וגו' דכתיב בפרשת הקהל עיין ברמב"ם שם".
אולם מהרמב"ם פרק ז' הל' ב' משמע דמצות והגדת לבנך זה גם בבניו הגדולים. דכתב "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים וכו'. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". וכ"כ לדייק מהרמב"ם בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רל"ו). והוסיף, דאפשר דגם לפי הרמב"ם כל שהוא גדול כל כך שהוא יודע ומבין בעצמו שוב אין חיוב על האב לספר לו יציאת מצרים, דדמי למצות ת"ת שהחייבו הוא ללמד גם את בנו הגדול עד שהוא יודע ומבין מעצמו.

פלוגתא בין הג'ר נחום פרצוביץ צ"ל להג'ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל

בקונטרס "ברכת הפסח" (להג'ר אלי' ברוך פינקל צ"ל) כתב "שמעתי ממו"ר הג'ר נחום פרצוביץ צ"ל, דהנה באופן שהאב בן א"י והבן תושב חו"ל פשוט שאין מצות והגדת לבנך ביו"ט שני של גלויות, אולם באופן שהאב בן חו"ל והבן תושב א"י לא אזלינן בתר האב, כי הרי האב צריך לספר לבנו את הניסים שנעשו לאבותינו במצרים ביום הזה, דכתיב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (ולאחד מתרועי הגר"ח מברסק זה החיוב שנתחדש בליל ט"ו שאין בזכירה של כל השנה – לזכור שהיום הוא יום היציאה), וכיון דכלפי הבן אי"ז "היום הזה" לא שייך בו מצות סיפור, וממילא אי"צ האב בנידון דידן לקרוא לבנו, אלא יספר לעצמו.

אולם כאשר הצעתי שאלה זו קמיה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר לי בברירות ותקיפות דלעולם הדבר תלוי באב בין לקולא בין לחומרא, דאם האב הוא בן א"י אף שהבן תושב חו"ל אין כאן שום מצוה של והגדת לבנך בליל יו"ט שני, אך מאידך גיסא כשהאב בן חו"ל והבן תושב א"י אזי האב צריך לספר לבנו ולא איכפת לן כלל מה שאצל הבן אין כאן יו"ט. עכ"ל. והנה לדרכו של הגרי"ש זצ"ל א"ש ביאור הגרי"ז הנ"ל, דשפיר ס"ד דיקיים מצות והגדת לבנך "בתוספת יו"ט" אף שאצל הבן אכתי הוא חול, דהכל תלוי באב.

ובאמת שגם בנו של מרן הגרי"ז זצ"ל הגרמ"ד הלוי זצ"ל כתב כהגרי"ש, שהגרמ"ד דקדק מדוע לא הוזכר בברייתא בקידושין כ"ט, א' החיוב לספר לבנו סיפור יצי"מ בליל פסח בהדי שאר חיובי האב על הבן שנוכרו שם. ותייך דהתם כל החיובים הם בעצם חיובים שעל הקטן עצמו שיתחייב בהם כשיגדל אלא שכעת החיוב מוטל על האב, משא"כ סיפור יצי"מ כל החיוב הוא מצד האב, ואם הוא בן חו"ל אף שבנו בן א"י מ"מ יש לו חיוב לספר לו בליל יו"ט שני [הובא במאורי המועדים בריסק עניני פסח עמ' כ"ב]. ולפי הגרמ"ד א"ש מש"כ אביו מרן הגרי"ז דהו"א דיוצא בתוספת יו"ט אף שאצל הבן הוא חול. [ועי' דאירי לאחר שכבר בני העיר קיבלו עליהם תוספת יו"ט שהקטן נגרר אחריהם. ודו"ק].

מי שיש לו כמה בנים האם צריך שכל הבנים ישאלו מה נשתנה

ואיכא נפק"מ בחקירה הנ"ל בגדר מצות והגדת לבנך, לענין מי שיש לו כמה בנים האם צריך שכל בן ובן ישאל את הד' שאלות של "מה נשתנה", או דסגי שבן אחד שואל. ולכא' תליא בחקירה הנ"ל, דאם עיקר הקיום הוא בבן אז צריך שכל בן ישאל, אבל אם עיקר הדין הוא באב וצריך את הבן רק לאשווי שאלה ותשובה בודאי סגי שאחד שואל.

ובברכת הפסח כתב "שאלתי את מרן הגרי"ש אלישיב איך הוא נוהג אם יש לו כמה בנים אצלו בליל הסדר, האם כל אחד מהבנים שואל מה נשתנה. ואמר לי שהוא נוהג שרק בן אחד שואל. ואמרתי לו דאזיל לשיטתו, דהבן הוא רק היכי תימצי בעלמא. ונהנה מהדברים. אכן המנהג ברוב תפוצות ישראל שכל אחד מהבנים שואל מה נשתנה. וכן נהג אאזמו"ר הגרא"י פינקל זצ"ל והקפיד שכל אחד ואחד מהבנים והנכדים עד האחרון שבהם ישאל מה נשתנה, וזהו משום שהבן הוא עיקר במצוה זו, ולכן כל בן הוא מחייב בפני עצמו". עכ"ל. ואמו"ר זצ"ל בספרו "משולחן גבוה" (מועדים ח"ב עמ' קמ"ב) האריך בזה.

החיד"א (הגדש"פ שמחת הרגל, פיסקא ר"ג אומר) העיר על לשון בעל ההגדה דקאמר ושאינו יודע לשאול בוי"ו יתירה דהו"ל למימר 'שאינו יודע לשאול'. ות' דבא לרמוז דאף אם יש לו בן אחר דשואל ומקיים ביה מצות ענייה עכ"ל ידבר גם עם שאינו יודע לשאול ולזה אמר ושאינו בוי"ו מוסיף. ודו"ק.

ליל שימורים – לילה שמשומר ממזיקין – האם כבר מזמן תוספת יו"ט?

יש להסתפק, האם כבר בקבלת תוספת יו"ט דליל פסח, יש את ההבטחה האלקית ד"ליל שימורים" – לילה המשומר מהמזיקין. ולכא' כיון דכתיב "ליל" שימורים – משמע דזה דוקא "בלילה", ותוספת יו"ט אי"ז "לילה" כמש"כ תוס' בריש ערבי פסחים דא"א לאכול פסח בתוספת יו"ט כיון דכתיב "ואכלו אותו בלילה הזה" ותוספת יו"ט אי"ז "לילה".

ולכא' איכא בזה נפק"מ לדינא, דהנה נפסק להלכה בטושו"ע ס' תפ"ז שכשחל פסח בשבת אין הש"ץ אומר ברכה מעין שבע "שנתקנה בשביל המאחרים בכה"כ שלא יזיקום המזיקים והאידיא אין צריך דליל שמורים הוא". ויש להסתפק לאותם שמתפללין מערים דליל יו"ט דפסח מבעוד יום [פלג], אם הש"ץ אומר מעין שבע, דלכא' כיון דמבעוד יום ליכא ההבטחה משמירה ממזיקין צריך הש"ץ לומר ברכה מעין שבע. ושמא לא פלוג רבנן. וצ"ע. [ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"א אורח"ח סי' קצ"ב].

* * * * *

הרב דסלר: מההגדה אפשר ללמוד את דרכי ההוראה לילדים – דרך שו"ת

מרן הרב דסלר זצ"ל (מכתב מאליהו ח"ד עמ' 249) כתב "ההגדה של פסח נתייסדה על פי גדולי חכמי התורה כדי שנוכל לקיים בה מצות "והגדת לבנך", ולכן אפשר ללמוד ממנה את דרכי ההוראה לילדים וחינוכם. דוגמא, נוכל למצוא בה את ההוראה דרך שאלה ותשובה. ובעיקר הצורך לעורר שאלות מצד הילד – "כדי שישאלו התינוקות". וכן ענין ההמחשה – "מצה זו", "מרור זה". ציורים חיים – "לעולם יראה... כאילו הוא יצא ממצרים", "אילו לא הוציאנו... היינו אנו ובנינו משעבדים לפרעה במצרים", "דיינו" – היינו לפרט ענין גדול לחלקים קטנים כדי שיוכל להתרכז ולהתבונן בכל פרט בפני עצמו, כי ענין גדול מורכב מכמה חלקים קשה להרגישו כראוי בבת אחת. ואח"כ "על אחת כמה וכמה" – לעשות קל וחומר מכל החלקים יחד להשפיע על הלב וכו' וכו' הרבה דברים מעין אלה. והיינו "פדגוגיה" על פי התורה". עכ"ל.

ונעמוד בס"ד על הענין של אמירת ההגדה בדרך שאלה ותשובה, וכפי שאמרנו בגמרא (פסחים קטז, א): "חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיוודעים בהלכות הפסח שואלים זה לזה". וזהו החילוק הראשון שכתב ר' חיים בריסקר בין זכירה של כל השנה לסיפור יצי"מ בליל פסח: "חזקא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי"מ, אבל ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה כדכתיב והיה כי ישאל בנך וגו' והגדת לבנך וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו. ואפי' היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך סיפור לאחרים". עכ"ל. ובחיד"א (הגדת שמחת הרגל) דריש לה מקרא ד"לחם עוני" שעונין עליו דברים הרבה, ואין "עניה" אלא כשעונה לאחר על שאלותיו.

והטעם בזה "לפי שכך הדברים נקבעים בנפש האדם, כשהוא מבקש למצוא טעם לדבר שנתקשה בו"¹⁶. (דרך פקודיך מצוה נא). והמגיד מדובנא בספר המידות כתב: "כשם שלא תערב האכילה ללא רעבון, כן לא תערב התשובה בלי הפלגת השאלה". ובקובץ אגרות כתב מרן החזון אי"ש זצ"ל (ח"א אגרת קנ"ד) "משמע החכמים להתענג על מיתבי יותר מתניא נמי הכי". ויתכן שהוא גם מהטעם הנ"ל, דהקושיה מעוררת את המחשבה והענין, והתשובה מתחדדת ונחרטת טפי.

גם בעל הסדר צריך לומר מה נשתנה - דאפילו כולנו חכמים מצוה עלינו "לספר"

הרמ"א בסי' תעג סעי' ז' כתב "כשהבן שואל מה נשתנה, אביו אין צריך לומר מה נשתנה, אלא מתחיל עבדים היינו". אולם החת"ס (בגליון השו"ע שם) דייק מהרמב"ם דאפילו כשהבן שואל, אביו חוזר ואומר "מה נשתנה", דהרמב"ם פ"ח מחו"מ ה"ב כתב "ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל. ואומר הקורא מה נשתנה". משמע שאביו חוזר ואומר מה נשתנה. אלא דהעיר החת"ס "דמהגמ' משמע אם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו". והרבינו מנוח (שם) כתב דס"ל לרמב"ם דהא דאמרינן בגמ' "פטרות מלומר מה נשתנה" אין זה להלכה, "דהא אמרינן אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים מצוה עלינו לספר". היינו דס"ל לרמב"ם דהא דצריך לומר את ההגדה דרך שו"ת "שכך הדברים נקבעים בנפש האדם" אין זה רק בשביל הקטנים, אלא גם בשביל אביו עצמו [וכמש"כ הרבינו מנוח אפי' כולנו חכמים מצוה עלינו לספר], וס"ל להרמב"ם דהיכא שאביו שואל בעצמו הדבר מתחדד ונקבע בנפשו טפי מאשר שיומץ את השאלה מאחרים. [והרמ"א ס"ל דזה מתקיים שפיר ע"י שאלת בנן].

ריתחא דאורייתא: אם "מה נשתנה" הוא ממש חלק מהסיפור

ונפק"מ לאמירת "מה נשתנה" מבעוד יום

הנה זמן אמירת ההגדה הוא רק בלילה, וכדילפינן לה מקרא ד"בעבור זה" - לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך [מצה זמנה בלילה]. ויש להסתפק האם הבן יכול לשאול את ה"מה נשתנה" מבעוד יום [בזמן תוספת יו"ט]. ויסוד הספק אם שאלת הבן מה נשתנה זה ממש חלק מהסיפור עצמו, וכמו שאת הסיפור יש לאומרו רק בלילה כך גם שאלת הבן מה נשתנה צריך לאומרו רק בלילה, או שמא שאלת הבן אינו חלק מהסיפור [דהרי "במה נשתנה" לא מוזכר כלל ענין יציאת מצרים], וכל שאלות הבן אינו אלא רק היכי תימצא לומר את ההגדה כתשובה על שאלת הבן. ושפיר אפשר להתחיל ההגדה מבעוד יום, ובצאת הכוכבים יענה לו אביו "עבדים היינו..."

ולכא' מהטעמים הנ"ל [דהדרך פקודיך, והמגיד מדובנא] דע"י השאלה מתחדדת התשובה, אין הכרח לספק זה, דבזה גופא אפשר להסתפק האם כיון דע"י השאלה מתחדדת התשובה חשיב חלק מההגדה ממש. או שמא השאלות הם רק כהכנה והיכ"ת לתשובה, ולעולם ההגדה היא רק בתשובה "עבדים היינו".

ואשתקד בחוה"מ פסח שאלתי ספק זה בבי מדרשא, ונתקיים קרא ד"את והב בסופה" ... היו שטענו בתוקף דפשוט שאין "השאלה" חלק "מהסיפור", אלא רק היכי תימצא גרידא כדי שיבא הסיפור בדרך תשובה לשאלה.

והיו שטענו שפשוט ש"מה נשתנה" הוא חלק מהסיפור ממש, והביאו לזה דקדוק קל מהרמב"ם דכתב שמוזגין כוס שני לפני אמירת מה נשתנה, ואי נימא דאי"ז חלק מהסיפור, אמאי צריכים לומר מה נשתנה על הכוס. חזינן דהוי חלק מהסיפור ובעי' לאומרו על הכוס. (אולם ברשב"ם פסחים קט"ז בפי' הראשון מבואר דמוזגין 'כדי שישאלו' ולא משום שצ"ל מה נשתנה על הכוס. וכן מבואר בשו"ע וברמ"א תע"ג, ז'. ובלא"ה ברמב"ם בנוסח ההגדה מבואר שמוזגין כוס שני קודם אמירת 'הא לחמא עניא').

ובאמת יש להביא עוד דיוק קל מהרמב"ם, דבפרק ז' הלכה ג' כתב הרמב"ם שהבן שואל מה נשתנה. בהלכה ד' כתב הרמב"ם שיתחיל בגנות ויסיים בשבח וכו'. בהלכה ה' כתב דינא דר"ג דצריך לומר ג' דברים פסח מצה ומרור. ובסוף ההלכה כתב הרמב"ם "ודברים האלו פולגן הן הנקראין הגדה". משמע דקאי על כל ההלכות הנ"ל דנקראין הגדה, ואף 'מה נשתנה' בכלל זה.

וחשבתי להמתיק קצת את הצד ששאלת הבן 'מה נשתנה' היא חלק מהסיפור אף שבשאלות לא מוזכר ענין היציאה ממצרים, דהובא להלן מהג"ר בצלאל ז'ולטי זצ"ל שבאכילת המצה והמרור, ובשתיית ד' כוסות, מקיימין בהן מצות עשה מה"ת דסיפור יציאת מצרים "שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושתיית ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, והוצאתי, והצלת, ולקחתי, א"כ זה גופיה הוי קיום מצות סיפור יציאת מצרים, והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה באמירת ההגדה אלא גם במעשה". מעתה י"ל דכשהבן שואל אמאי אוכלין "מצה", אמאי אוכלין "מרור" וכו', שפיר יש בזה שייכות לעצם הסיפור שמתקיים גם בעצם אכילת המצה והמרור. ודו"ק.

והנה המשנה ברורה (סי' תעב ס"ק נ') כתב דלאחר שהתינוקות שואלים מה נשתנה "צריך לעוררם שלא יישנו עד אחר עבדים היינו וכו' שידעו ענין יציאת מצרים דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו וכמו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' (ולא כמו שעושין איזה המון שאחר אמירת מה נשתנה מניחים לילדים לילך ולישון ואינם יודעים שום תשובה על שאלתם)". עכ"ל. ויש לעמוד על לשון הח"ח זצ"ל "עיקר המצוה הוא התשובה" דמשמע קצת דגם עצם השאלות הם חלק מהמצוה אלא שעיקר המצוה זה התשובה. וצ"ע.

* * * * *

אמירת פסח מצה ומרור דרך שאלה ותשובה

תנן "ר"ג היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי"ח, ואלו הן פסח מצה ומרור". וידוע לחקור בהא דלא יצא ידי"ח, האם הכוונה דלא יצא ידי"ח מצות "הגדה", או דלא יצא ידי"ח מצות "פסח מצה ומרור" דטעם המצוה מעכב¹⁷. [והמהרש"א והצל"ח פסחים קט"ז באמת נתקשו מ"ש משאר המצוות דטעם המצוה אינו מעכב. וע"ע בביכורי יעקב (סי' תרכ"ה סק"ג)].

¹⁶ פעם בא אברך א' לפני מרן הג"ר יחזקאל אברמסקי זצ"ל שעמד (בר"ח) לצאת להיות "מגיד שיעור", אמר לו: "היום קראנו בהלל: ...מה לך היום כי תנוס? הירדן תסוב לאחור? ההרים תרקדו כאלים? גבעות כבני צאן? ועונים "מלפני ה' חולי ארץ...". ולכא' תמוה דהיה מספיק לומר "הים ראה וינוס, הירדן סב לאחור, וההרים רקדו - מלפני אדון חולי ארץ". אלא דוד המלך מלמדנו איך ללמוד - להקדים שאלה [מה לך הים כי תנוס? וכו'] ואח"כ לומר את התשובה, דבכך הדברים מתבארים ומתחדדין טפי [הובא ב"קול התורה" ניסן תשנ"ח. עמ' כ"ח].

¹⁷ בשו"ת בנין ציון (סי' ל') כתב נפק"מ לענין "פסח שני" דמבואר בפסחים צ"ה באלו דברים שוה פסח ראשון לשני ובאלו לא, דכל מצוות שהם בגוף הפסח נוהגות גם בשני, וא"כ אם האמירה היא מדין הפסח גם בפסח שני בעינן לומר כן, אבל אם החיוב הוא מדין ההגדה א"כ זה רק בפסח ראשון שיש חיוב הגדה, אבל בפסח שני ליכא מצות הגדה. [ויש עוד נפק"מ רבות מחקירה זו וקצרה היריעה].

והאחרונים העמידו בזה מח' תוס' ורמב"ם. דברמב"ם מבואר שאמירת ג' דברים אלו זה מדיני ההגדה, דהרמב"ם לאחר שהביא את דינו של ר"ג שצריך לומר פסח מצה ומרור כתב "ודברים האלו כולן נקראים הגדה". אולם מתוס' מוכח שהוא מדין אמירת תעמי המצוה, דתוס' (קט"ז ע"א ד"ה ואמרתם) כתבו שהטעם שצריך לומר במצה ומרור על שום מה וכו' משום דאיתקש מצה ומרור לפסח דכתיב ביה "ואמרתם זבח פסח הוא", ואי נימא שחיוב האמירה הוא מדין הגדה ולא מדיני הפסח, מה שייך להקיש חיוב אמירה במצה מפסח הרי אי"ז שייך כלל "לפסח", מוכח דס"ל לתוס' שהיו דין אמירה מחמת מצוות הפסח עצמה, ושפיר ילפינן בהקישא גם למצה ומרור.

וראיתי בזה דבר נאה מהגר"צ ראקאו זצ"ל (ר"י חיי עולם בלונדון) דהנה במתני הגירסא "ר"ג אומר וכו', פסח על שום שפסח, מצה על שום שנגאלו, מרור על שום שמררו את חייהם, ולא נקטה כלשון הגירסא שלנו בהגדה שהיא גם **גירסת הרמב"ם** "מצה זו שאנו אוכלין על שום מה? על שום וכו', מרור שאנו אוכלין על שום מה? על שום וכו'. **דהרמב"ם לשיטתו** דאמירת ג' דברים האלו הוא מדיני "סיפור והגדה" [וזה מעיקר הסיפור, ומעכב את הסיפור], והרי את ההגדה צריך לומר דרך "שאלה ותשובה" ולהכי **שואל** מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? **ומשיב** על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ וכו'. וכן בפסח ומרור. **אולם תוס'** (דף קט"ז) נראה דגרסו כגירסת המשנה, דלא אומרו דרך שאלה ותשובה, משום דתוס' לשיטתם דיסוד דין 'אמירת ג' דברים אלו' הוא מדיני הפסח ומצה ומרור, ולא מדיני ההגדה, וא"כ אין צריך לאומרו דרך שאלה ותשובה. ודו"ק.

לימוד הש"ס בדרך שאלה ותשובה

מבחן אצל הגאון רבי הלל זקס זצ"ל

בחור א' בא להיבחן על פרק "שנים אוחזין" קמיה הג"ר הלל זקס זצ"ל [חזה"מ פסח תשס"ז, לזמן קיץ]. ושאל את הבחור: הנה את ההגדה בליל הסדר צריך לומר דרך "שאלה ותשובה". האם גם צורת הלימוד צריכה להיות דרך שאלה ותשובה? הבחור לא ידע להשיב.

אמר לו הג"ר הלל זצ"ל, כל הש"ס מלא במשניות בדרך שאלה ותשובה. לדוגמא, "כיצד הרגל מועדת? לשבר בדרך הילוכו". ולא קתני רגל מועדת לשבר בדרך הילוכו. וכן "כיצד השן מועדת? לאכול את הראוי לה". ולא קתני שן מועדת לאכול את הראוי לה. ובאמת כבר בתחילת הש"ס רואים כן, דתנן "מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן". ולא קתני קורין את שמע משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן". וכן כיצד מברכין? על פירות האילן מברך וכו'. וכיו"ב טובא. – ללמדך שהדברים מתחדדין טפי כשקודמת לזה שאלה וקושיה. עכ"ד.¹⁸

ויש לי קושיה על ר' הלל זצ"ל מריטב"א מפורש בשבת דף ק"ב, ב'. דתנן התם "הבונה כמה יבנה ויהא חייב? – הבונה כל שהוא". והקשה הריטב"א "קשה לי למה האריך כל כך, ליתני הבונה כל שהוא חייב". וכן הקשה התוס' רא"ש "תמיה לי אריכות לשון זה למאי, הו"מ למימר הבונה כל שהוא חייב". והניח בקושיה. ולכא' להג"ר הלל זצ"ל מה הקשו הרי צורת הלימוד הוא בדרך שאלה ותשובה להכי שאל "הבונה כמה יבנה ויהיה חייב"? ועל זה "השיב" התנא "הבונה כל שהוא". וצ"ע.

לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה – אפילו לא "אות אחת" מיותרת

ובעצם קושייתם של הריטב"א והתוס' רא"ש, נראה דהוקשה להם על אריכות לשון התנא – מההלכה (פסחים ג') דלעולם ישנה אדם לתלמידו 'דרך קצרה'. וחזינן מהריטב"א והתוס' רא"ש דהוספה של ד' מילים חשיב כבר "האריך כל כך" ו"אריכות לשון". **ועד היכן הדברים מגיעים:** דהנה 'השיעור כללי' הראשון של בעלי התוס' במסכת קידושין הוא למה המשנה נקטה לשון "האשה נקנית" ולא לשון "אשה נקנית". וצ"ב מה הוקשה לתוס' בזה. ובפנ"י (בריש קידושין) כתב בתו"ד דבר מבהיל, דהוקשה לתוס' איך הוסיפה המשנה אות אחת שלא לצורך, הרי לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. עיי"ש.

* * * * *

"זה אלי ואנוהו" – התנאה לפניו במצות

עשה לפניו "סיפור נאה", "מצה נאה"

הראב"ה (ח"ב סימן תעא) כתב בתוך דבריו דיש ענין של "**מצה נאה**". וכן כתב **הכלבו** (הלכות פסח סי' מ"ח) לענין מצה מפת נקיה ביותר "וכן פשט המנהג לעשות, להתנאות במצות". והוסיף דאין בזה סתירה ללחם עני. עיי"ש. וצ"ב דבפשוטו דין "הידור מצוה" הוא רק בשעת קיום המצוה, והרי הכא בשעת קיום המצוה של אכילת "מצה" שהוא בגרונו ומעיו בלא"ה כבר השתתה המצה לגמרי "בלעיסה" וא"כ מה הנפק"מ אם המצה היתה נאה קודם לכן. והנה הגמ' בשבת דף קל"ג, ב' דמונה את המצות דצריך לנאותם, לא הוזכר מידי "דאכילה", כגון אכילת בשר פסח נאה. ואכילת בשר קדשים נאה (ולכית הלוי שבקדשים אין המצוה בגוף האכילה יש לדון), ולכא' הוא מהטעם הנ"ל דבשעת קיום המצוה בלא"ה כבר נאבדה ונפסדה "הצורה" וליכא נפקותא דחתיכת הבשר היתה נאה קודם לאכילה.

ומטו לבאר משמיה דה"בית ישראל" מגור זצ"ל שבאמת אין כוונת "הכל בו" שמצה נאה זה הידור במצות אכילת "מצה", אלא הידור במצות "**הגדה**" שצריך לאומרה בשעה שמצה מונחת לפניך הנלמד מקרא ד"בעבור זה", וכשהמצה שלפני המספר עגולה ונאה מתקיימת מצות ההגדה בהידור. ואליבא דהרב דסלר זצ"ל הנ"ל דהטעם דצריך שהמצה תהא לפניו משום "המחשת הסיפור", א"כ כשהמצה שלפני המספר היא 'נאה' הוי עילוי ל"המחשת הסיפור".

¹⁸ אגב. עוד נשאל הבחור ע"י הג"ר הלל זצ"ל על הא דקתני ב"מ ג' "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו". ולכא' תמוה אטו כל אחד ואחד ילך ויגנוב, היה לש"ס למימר שלא יהא איזה יחיד שילך ויתקוף בטליתו של חברו? וכן תיקשי בגמ' בגיטין נ"ג דלמ"ד היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק חייב מדרבנן "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו". ותמוה אטו כל אחד ואחד ילך ויפסיד ממון חברו. וצ"ע.

והנה לכא' דברי הבית ישראל א"ש רק לשיטת הטור סי' תע"ג דכתב ד"ה המצה תהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה". אבל להרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה ה"ד דהמצה והמרור אינם מונחים לפניו באמירת ההגדה, דכתב שמסלקין השולחן באמירת ההגדה לכא' לא א"ש. אולם באמת דבריו א"ש גם להרמב"ם, דהרמב"ם כתב שמחזירין את השולחן באמירת "פסח זה שאנו אוכלין וכו' מצה שאנו אוכלים וכו'". והרי להרמב"ם אמירת פסח ומצה ומרור על שום מה וכו' הוא מדיני הגדה וסיפור (כמש"כ בפ"ז הלכה ה'), וא"ש דאז צריך שיהיה לפניו "מצה נאה" מדין "סיפור נאה". ודו"ק.

אמאי צריך להגביה את המצה, ואי"צ להגביה את השופר, והמגילת אסתר

ועפ"י הבית ישראל הנ"ל הנ"ל יש לבאר עוד הלכתא, דבגמ' וברמב"ם ובשו"ע יש הלכה שצריך להגביה את המצה והמרור בשעה שאומר מצה זו שאנו אוכלים וכו' מרור זה שאנו אוכלין וכו'. ובטעם הדבר כתב הרשב"ם "משום חיבוב מצה". וכ"כ השולחן ערוך (תע"ז) "וכשיגיע למצה זו צריך להגביה, להראותה למסובין שתחבב המצה עליהם. וכן כשיגיע למרור זה". וצ"ב אמאי לא מצינו הלכה זו בשאר מצוות התורה, למשל, לא מצינו "בשופר" שהבעל תוקע צריך להגביה את השופר בפני השומעים כדי שתחבב המצה עליהם, וכן בחנוכה אי"צ להגביה הנרות בפני בני הבית לחיבוב מצה, וכן בפורים לא מצינו שהבעל קורא יגביה את 'המגילה' בפני השומעים משום חיבוב מצה, וא"כ מה נשתנה מצה ומרור דבעי' להגביה קודם לקיומה.

ויש לבאר על דרך הבית ישראל הנ"ל, דיסוד הדבר שיש לחבב את המצה והמרור למסובים, אי"ז מדיני המצה והמרור, [דהרי בשאר מצוות לא מצינו כן], אלא דזהו מדיני וחיבוב "ההגדה", כלומר כיון דבעי' דיהיה לפניו מצה ומרור להמחשת הסיפור, להכי צריך להגביה ולחבב את המצה והמרור על המסובין, ולאחר שנתחבב עליהם הוי המחשה מעליא טפי. ודו"ק.

אולם לכא' זה א"ש רק להרמב"ם דיסוד אמירת ג' דברים דפסח, מצה, ומרור הוא מדין סיפור, אבל לאחרונים שלומדים בדעת התוס' בפסחים קט"ז דאמירת ג' דברים הוא הלכה מחודשת דבעי' לומר טעמי המצוות מקרא דואמרתם זבח פסח הוא, ולא מדין סיפור, א"כ לא מסתבר דהגבית המצה הוי מדין המחשה לסיפור, דהרי האמירה אינו מדין הסיפור. [אלא א"כ נימא דלתוס' באמירת ג' דברים דפסח מצה ומרור, איכא תרתין גם דין "סיפור" [ולהכי בעי' להגביה], וגם דין טעמי המצוות. ודו"ק].

מדין הגרי"ש אלישיב זצ"ל – כל דבר "שסביב המצה" בעי נוי

ובאמת שכדברי ה"כל בו" הנ"ל דבעי' "מצה נאה" אמר מדין הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשיעור (פסחים ל"ז) מדנפשיה, בסוגיה דסריקין המצוירין [מצה מצוירת], דלולי חשש חימוץ יש במצה מצוירת קיום ד"זה קלי ואנוהו" דהתנאה לפניו במצוות¹⁹. והקשה כהנ"ל הרי בשעת אכילת המצה, בלא"ה כבר איבדה המצה את צורתה בלעיסה, ומה הענין של אכילת מצה נאה. וביאר הגרי"ש אלישיב זצ"ל: "בלא החשש של חימוץ היה ראוי לעשות המצה עם סריקין משום זה קלי ואנוהו של קיום המצה בדבר יפה כמבואר בשבת קל"ג ע"ב, והוי כמו טלית נאה אף שבזמניהם ל"ה זה לבוש מיוחד אלא בגדו שהיה לו ד' כנפות ואף שהציצית הוא עיקר המצה, מ"מ כל סביב המצה בעי נוי, וכ"ה בשופר נאה דאף שהמצה היא קול השופר ולא עצם השופר מ"מ יש בזה זה קלי ואנוהו". עכ"ל. וזהו יסוד גדול. [ויידוע דהאגרא"מ ביאר מהלך אחר בדברי רש"י בב"ק ט', ב' דכוונתו לטלית המיוחדת לתפילה. וכבר העירו בזה בדברי רש"י הדבר אברהם והקה"י ביבמות ואכ"מ].

נמצא: דמצה נאה, לבית ישראל הוי נוי "בסיפור". ולהגרי"ש הוי נוי "במצה" דזהו הידור סביב המצה.

נפק"מ בין הבית ישראל לרב אלישיב

ולכא' איכא נפק"מ בין הביאור של הבית ישראל לביאור של הרב אלישיב: אם לאכילת הכזית ראשון לבילי סוכות צריך "חלה נאה" ויפה. דלהגרי"ש יתכן דצריך, מהיקש דט"ו ט"ו. (וכידוע מהפוסקים כמה הלכות שיש בכזית ראשון דסוכות מכוח ההיקש דט"ו ט"ו). ובאמת שגם בלי היקש דט"ו ט"ו י"ל דבעי' "חלה נאה" לכזית ראשון בסוכה משום הידור 'סביב המצה'. (להצד בחקירה שכזית דסוכות הוא מצות "אכילה" ולא מצות סוכה). אולם לבית ישראל דבאכילה ליכא ענין של יופי ונוי, והא דבעי' 'מצה נאה' הוא מדין 'סיפור נאה', א"כ בסוכות דליכא מצות הגדה לא בעי' לכזית פת נאה ויפה.

ויש להוסיף (קצת ע"ד צחות), דאף דברבינו חננאל בסוכה דף ב' מבואר שגם בסוכות הבן שואל "מה נשתנה", ועל אביו יש מצות "הגדה" דסיפור יציאת מצרים..., וזה לשונו "ההוא ידיעה לדורות. כלומר הדורות הבאין כיון שרואין שעושין סוכות ומניחין בית דירתם ויושבין בימות החג בסוכה, שואלין מפני מה עושין כן, ומגדינן להן אבותיהם מעשה יציאת מצרים". אולם פשוט דאף אי נימא דיש מצות סיפור בסוכות... לא דמי לפסח, דבפסח הסיפור הוא על ענין המצה ולהכי בעי' מצה נאה, אבל בסוכות הסיפור הוא על "הסוכה" ולא על "הכזית הראשון" דליל יו"ט, וא"כ אין צריך לכזית פת נאה ויפה. ודו"ק.

באכילת מצה ומרור – מקיימין מצות עשה דאורייתא של סיפור

והנה בעצם הערת הבית ישראל מה שייך "מצה נאה" הרי בשעת קיום המצה המצה אינה נראית כלל. חשבותי לבאר על דרך הבית ישראל בנוסח אחר, דהגר"ב ז'ולטי זצ"ל (משנת יעב"ץ סי' י"ח) האריך דבאכילת המצה והמרור מקיים גם מצות סיפור דאורייתא²⁰. והנה מצות סיפור ע"י מעשה אכילה מסתבר דאין קיומה בגרוננו ומעיו, אלא בשעה שעומד לאכול את המצה והמרור, וא"כ א"ש דבעי' לזה "מצה נאה" - דנמצא שמספר [סיפור ע"י אכילה] עם מצה נאה. ודו"ק.

¹⁹ עיין בדגול מרבבה סי' (סי' ש"מ ס"ג) שהקשה דהרמ"א שם פסק ד"אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוון רק לאכילה, יהוי מוחק"א א"כ האיד יוצאים ידי"ח במצה המצוירת הא איכא בזה איסור מוחק. [ומלאכות שאינן לצורך אכילה אסור אפי' לצורך אוכל נפש כמש"כ המ"מ פ"א מיו"ט ה"ד]. עיי"ש מה שתירץ.

ובחזו"א (סי' ס"א סק"א) כתב וז"ל "הא דאמרינן פסחים ל"ז ע"א דיוצאין בפסח בסריקין, הרי שאין בזה משום מוחק, יותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת". [וכמו "חלה קלועה" וכיו"ב דלא חשיב "צורה" אלא זהו "תמונת הפת"].

²⁰ וזה לשון המשנת יעב"ץ: "ונראה דאע"פ ששיתית ד' כוסות ואכילת מרור בזמן הזה הם מצות מדרבנן, היינו שהחייב בהן הוא רק מדרבנן, אבל מקיימין בהן מצות עשה מה"ת, והיא מצות "סיפור יציאת מצרים", שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושותין ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, והוצאתי, והצילתי, וגאלתי, ולקחתי, א"כ זה גופיה הוי קיום מצות סיפור יציאת מצרים, והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה באמירת ההגדה אלא גם במעשה. ויש בזה נפק"מ לדינא "באלם" אם הוא מקיים מצות סיפור יציאת מצרים וכו', ולמבואר קיום מצות סיפור לבילי פסח הוא לא רק בהזכרה בפה, אלא גם במעשה ע"י אכילת מצה ומרור, ושיתית ד' כוסות, וכל הלכ' הסדר, א"כ גם אלם וחרש מקיימין מצות סיפור לבילי פסח". עכ"ל. עיי"ש שהוסיף שזהו החיוב שנתחדש לבילי הסדר שאין בכל השנה.

עני שמיצא סלע איך הבעלים קיים "צדקה"

הרי כבר התיאשו מהסלע והוי "הפקר"

ידועה ומפורסמת שיטת הקצות (סי' ת"ו) והנתיבות (סי' רס"ב) "דיאוש" אינו כהפקר אלא הוי רק "היתר זכיה" וכל זמן דלא אתי לרשות זוכה עדיין הוי ברשות בעלים. וחילל' דידהו מהא דתנן "גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל", והרי כשהגיע זמן איסורא נתייאשו הבעלים [כמבאר בגמ' בב"ק ס"ח], ואי יאוש כהפקר איך מצי אמר לו הרי "שלך" לפניך הרי אי"ז שלו. מוכח דאם לא זכה בו אכתי הוי של הבעלים אף לאחר היאוש, ולהכי מצי אמר לו הרי "שלך" לפניך.

אולם דעת החזו"א בב"ק סי' י"ח והבאר יצחק יור"ד סי' כ"ג שיאוש "כהפקר" ומיד שנתייאשו "פקע בעלותם" אף קודם דאתי ליד זוכה, וכן נראה מלשון רש"י בכמה דוכתי, וכן דקדק בהגהות מרן הגר"א ז"ל מלצר זצ"ל בדברי הרמב"ם בב"מ דף י' שכתב לגבי אבידה "ועוד שהרי נתייאש ויצאה מרשותו ביאוש". [והם דחו את הראיה מגזל חמץ עיי"ש]. עד כאן עתיקתא.

התורת זרעים²¹ (סוף פאה) הקשה, דרש"י (ויקרא ה', י"ז) הביא מהספרי: "היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה". ובפשוטו הוא קיים בזה מצות צדקה. וצ"ע הרי תנן בריש אלו מציאות דמעות מפוזרות הרי אלו שלו, משום דהבעלים מתיאשין מהם, וכיון דהבעלים כבר נתייאש מהמטבע איך קיים בזה צדקה. ויש להוסיף בדבריו, דבשלמא לקצות והנתיבות דגם לאחר היאוש הוי ברשות הבעלים א"ש קצת דחשיב דהעני קיבל את הצדקה "מהבעלים". (אולם מהא דמותר למודר הנאה לזכות במציאה חזו"ן דאי"ז זכיה "מהבעלים". וצ"ע). אבל לחזו"א והג"ר יצחק אלחנן דע"י היאוש נעשה "**הפקר**" איך קיים מצות צדקה לאחר שכבר נתייאש, הרי המטבע אינו שלו, והעני זכה "מההפקר" ולא מהבעלים.

ויש להוסיף, דאפי' אי נימא דאין כונת רש"י שמקיים בזה מצות "צדקה" [דאי"ז מתייחס אליו כלל], וכמש"כ בשו"ת אבני נזר (ח"מ סי' מט) "והא דמצא עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי' אולי אין זה עיקר המצוה מ"מ מתברך עליה". אכתי צריך ביאור אמאי הבעלים מתברך עליה, ואמאי "הקב"ה קובע לו ברכה", הרי העני זכה מההפקר, ולא מהבעלים. וצ"ע.

בין אדם לחבירו זה "אש" אפילו בגרמא. ומזה טובה מרובה...

וחשבתי לבאר (על דרך אגדה), ידידוע ומפורסם היסוד של הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשיחות מוסר (תשל"א, מאמר כ"ד) "כי הפגיעה שבין אדם לחבירו היא אש אוכלת, וכל השולח יד נכוח באש, ולא בתור עונש כלל אלא כחוק טבעי ומציאותי, ולא רק הפוגע בחבירו בידים אלא אפי' גרמא דגרמא ושוגג גמור, כל שעל ידו באה הפגיעה, נכוח באש ההיא, ולא מועלת בזה כונה טובה, ואפי' עשה ונתכוין לשם שמים, כי הפוגע בחבירו יהיו מחשבותיו אשר יהיו, הריהו כמכניס ידו לתוך תנור אש, ואין הכונה יכולה לשנות בזה מאומה, הסכנה שבעבירה בין אדם לחבירו היא כמציאות טבעית, ממש כשם שהאש שורפת בדרך הטבע".

והנה מידה טובה מרובה ממידת פורענות, ואם במידת פרענות נענשים על גרמא דגרמא ובלי כונה, ק"ו שבמידה טובה שאדם הטיב לחבירו בדרך גרמא (שנפל מטבע מכיסו), ואף בגרמא דגרמא – היינו שנתייאש ונעשה להפקר – מ"מ הרי כל זה נעשה מסיבתו ובגרמתו, וזה "**מציאות של הטבה**" אף בלי כונה כלל, ואף באופן עקיף. ולהכי מתברך עליה, ויש לו ברכה.

שו"מ בשיחות מוסר (תשל"ב, מאמר ב') שכתב בתו"ד "....ואם במדת פורענות כך, מדת טובה על אחת כמה וכמה, שאם נעשה סיבה לעליה והטבה לחבירו, עד היכן זוכתו מגעת לאין קץ ולאין שיעור". עכ"ל.

²¹ **לחיבת הדברים**. אביא כאן מכתב נדיר מבעל "**התורת זרעים**" (הובא בספר האר ענינו), שכתב לאיש המדע מייסד חברת חשמל באר"י מר פנחס רוטנברג, ומבקשו הלוואה כספית לצורך הדפסת ספרו "תורת זרעים".

בס"ד. י"ז שבט התרצ"ח פתח תקוה.

הוד כבוד האדון הנכבד מר פנחס רוטנברג נ"י

אחרי דרישת שלומי הטוב ברוב כבוד וברכה, אקח רשות מאת הו"כ לבוא לפניו במכתב הלז.

הנה כאשר הו"כ הוא איש המדע ממדרגה עליונה ודאי מעונין לו לדעת מחייהם של אלה הצעירים המקדישים את מיטב חייהם על יגיעת החכמה והמדע, וביחוד מאלה המעמיקים עצמם לשאוב מהמקור הראשון מקור כל החכמות והמדעים, הלא זו היא "חכמת ישראל" וביצירותיהם הענקיות.

אני אומר בבטחה ובלי שום היסוס שאין להאנושיות שום מושג מעולמינו או מעולם התורני, ולו ידעו גדולי המדע את רמת הגובה של הכוחות השכליים והמוסריים הנמצאים במערכתנו, ואת עושר המחשבה העיון וההגיון בכל עומקו ורוחבו שנמצא באוצרותינו, ואם אחוז כזה היה באיזה מקצוע מדעי אחר היו לכוכבים בעולם, והיו מכריזים עליהם מסוף העולם ועד סופו אדירים הם גאונים הם, ואצלינו נמצאים כאלה בלי צלצלי שמע ובלי צלצלי תרועה, ועוני ולחץ מנת חלקם, וכמה וכמה איינשטיין איכא בשוקא דנהרדעי דידן, ולא שם להם על פני חוצות, ובביתם אין לחם ושמלה.

אך מפני שכבר שמעתי מהאישיות של הו"כ ומהתענינותו בזה, ע"כ הנני פונה לפני הו"כ בבקשתי הלזו. לפני כחמש שנים עליתי מפולניה מעיר בריסק לארצנו הקדושה, ותיכף מעת בואי לארץ הקדשתי את כל לימודי בתלמוד ירושלמי סדר "זרעים" במקצוע של "תורת וקדושת הארץ", ובמשך שנים אחדות ע"י יגיעה ושקידה רבה עלה בידי לחבר ספר תורני חשוב מאד במקצוע הנ"ל תחת השם "תורת זרעים" בו מתגלה תעלומות סתרי התלמוד ירושלמי במקצוע זה אשר במשך דורות היה כספר החתום, וגאוני התורה שבארצנו הקדושה הסכימו שהוא אור חדש ממש במקצוע זה. אחרי זה נגשתי להוציאו לאור וכבר נדפס חלק גדול מהספר, אך עתה לרגלי המצב הקשה הוכרחתי להפסיק ההדפסה מחוסר אמצעים. כבר זה כשתי שנים שנשאתי אשה, וחי אני חיי הצמצום, אני לומד פה בבית המדרש גבוה לרבנים "בית מדרש לתורת הארץ".

וע"כ הנני פונה לפני הו"כ בבקשתי שיתן לי בהלוואה את סכום הדרוש לגמור הדפסת חיבורי. הסכום מגיע לשלושים לא"י, ואני מתחייב לשלם אחרי שיודפס הספר מדמי מכירת הספרים, אשתדל בכל עוז להפיץ ולמכור הספרים, ולעצמי לא אקח אף פרוטה א'. יתבונן נא היטב על הזדמנות הזו בחייו שהיא אולי יחידה במינה, אני בטוח ובתקוה שימלא בקשתי בנדיבות לבו.

בכבוד רב

ארי' פומרנצ'יק

היכ"ת: באותו מנין – אחד אומר הלל שלם, אחד חצי הלל, ואחד אומר 'לא לנו' ומדלג 'אהבתי'

הגר"א גניחובסקי זצ"ל חידה: איך יתכן שצריך לומר "אתה חוננתנו" בתפילת מנחה באחד מימי השבוע [ולא ביום ראשון, אלא אפילו בסוף השבוע]. עוד חז"ל אברהם זצ"ל: איך יתכן שלושה אחים מתפללים באותו מנין בבית הכנסת, אחד אומר הלל שלם, אחד אומר חצי הלל, ואחד אומר חצי הלל שלם דהיינו שאומר "לא לנו" ומדלג את "אהבתי".

והשיב: עפ"י המעשה המפורסם עם הוריו, שבאו כתיירים מחו"ל לבקר בארץ ישראל, והנה ביו"ט שני של גלויות בלכתם ברחובה של עיר, בא לקראתם עני וביקש נדבה. אמו הוציאה מעות ונתנה לו. התפלא אביו על שטלטלה מעות ביו"ט, השיבה: "החלטתי בבקר להשתקע בא"י... ואביו הסכים להשאר בא"י. ונתעוררה השאלה אם בן חו"ל שמחליט באמצע יו"ט שני להשתקע בא"י אם פוקע ממנו "היו"ט" באמצע היום או לא. (ויש להעמיק טובא בצדדי הספק בזה. ועיין בקוב"ש ביצה אות ט"ז).

ונשאל בזה מרן החזון אי"ש זצ"ל, ואמר בכגון זה צריך להתיישב עם מרן הגר"ר חיים עוזר זצ"ל, ושלח שאלה זו להגר"ר חיים עוזר זצ"ל, ומרן הגר"א מ שך זצ"ל שהיה בביתו של ר' חיים עוזר נתבקש ע"י רח"ע להשיב בזה, ותשובת מרן הרב שך הודפסה בישרון כרך י"א, עמ' קצ"ז. עיי"ש.

והגר"נ גשטטנר זצ"ל בלהורות נתן חי"ב סי' ל' כתב "והנה שאלה זו [בהחליט באמצע יו"ט להשתקע בא"י] שאלתי להגאון בעל חזון אי"ש זצ"ל בראשית שנת תש"י אחרי שזכית לעלות לארץ ישראל בשלהי שנת תש"ט, והגאון ז"ל השיב מיד "להפסיק מלנהוג דין יו"ט", ומחמת גודל הפליאה על שענה על שאלה זו מיד, שכחתי לשאול את טעם הדבר". עכ"ל.

אמר הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל דזהו פתרון לב' החידות הנ"ל, וראשית נתחיל מהחידה עם ג' האחים בהלל: הנה בט"ז ניסן שזה יום ראשון דחזו"מ פסח, אומרים בא"י חצי הלל, ובני חו"ל שאצלם זה יו"ט שני אומרים ביום זה הלל שלם, ובן חו"ל שעומד באמצע אמירת ההלל, לאחר שאמר "לא לנו" החליט להשתקע בא"י, דלחזו"א פוקע ממנו היו"ט, ונמצא שהוא צריך לסיים הלל כדין בן א"י שדינו ביום זה לומר חצי הלל, ועליו לדלג "אהבתי".

ולפי"ז כששלושה אחים מתפללים בט"ז ניסן במנין אחד בא"י, האחד הוא בן א"י והוא אומר חצי הלל, השני בן חו"ל ואומר הלל שלם, והשלישי הוא בן חו"ל שבאמצע אמירת ההלל לאחר שאמר "לא לנו" החליט להשתקע בא"י ומיד חלים עליו דיני בן אר"י ומדלג "אהבתי".

ואמר ר' אברהם זצ"ל, דזהו גם הפתרון לחידה הנ"ל לגבי אתה חוננתנו במנחה: מדובר בבן חו"ל הנמצא בא"י והחליט ביו"ט שני בחצות היום להשתקע בא"י, דלחזו"א דפוקע היו"ט באמצע היום הוא צריך לומר בתפילת מנחה "אתה חוננתנו". עכ"ל.

"אתה חוננתנו" נתקן דוקא במעריב או גם בשחרית ומנחה פלוגתא דמרן הח"ח זצ"ל ומרן הגר"ח מבריסק זצ"ל

והנה לפו"ר היה נראה דדבריו תליא בפלוגתא דמרן הח"ח זצ"ל עם מרן הגר"ח מבריסק, במי שלא התפלל מעריב במוצ"ש דמתפלל פעמיים שחרית, הראשונה לחובה, והשנייה לתשלומין של מעריב, באיזה מהם אומר אתה חוננתנו. דהביאוו"ל (ריש סי' רצ"ד) נקט בפשיטות דאומר אתה חוננתנו בתפילה השנייה שהיא באה לתשלומי תפילת ערבית, ולא בתפילת שחרית, משום "דעיקר הבדלה נתקן בתפילת ערבית ולא בתפילת שחרית" (לשון הביאוו"ל).

אולם הגר"ח מבריסק אמר דיבדיל בתפילת שחרית, משום ד'אתה חוננתנו' לא נתקן למעריב אלא לתפילה הראשונה של חול. וז"ל הגר"ח (סטנציל, בריש הספר) "הנה בשכח להתפלל במוצ"ש, דמתפלל למחר שנים, באיזו יבדיל, אמר הגר"ח ז"ל דאף תפילה שניה אתיא לתשלומין, מ"מ צריך לאמר הבדלה בראשונה, משום דדין הבדלה אינו סדר בתפילת ערבית של מוצ"ש, כי אם דהוא דין בתפילה הראשונה של חול, ואף אם הוא תפילת יום ראשון" עכ"ל²². וכ"כ הגרעק"א בגליון השו"ע סי' רצ"ד "ולענ"ד דמזכירו בתפילה הראשונה".

והנה לביאוו"ל דאינו אומר אתה חוננתנו בשחרית משום "דעיקר הבדלה נתקן בתפילת ערבית", לכא' הוא הדין כשפקע היו"ט באמצע היום דאינו אומר אתה חוננתנו במנחה [אלא ימתין לאמרו במעריב], ודלא כהגר"א גניחובסקי דאומר במנחה 'אתה חוננתנו'.

אולם בפשוטו נראה דאף לביאוו"ל יאמר אתה חוננתנו במנחה, דמסתבר דהטעם דלביאוו"ל אתה חוננתנו נתקן במעריב הוא משום דתפילת מעריב היא התפילה הראשונה הסמוכה למוצאי השבת והיו"ט, ואי"ז הלכה דוקא בתפילת "מעריב", ולו יצויר שהשבת היתה יוצאת בחצות היום אז היו אומרים אתה חוננתנו במנחה ולא במעריב, וא"כ מי שבאמצע היום פקע אצלו היו"ט – והתפילה הסמוכה ליציאת היו"ט היא "מנחה" שפיר אומר אתה חוננתנו במנחה גם לביאוו"ל. ודו"ק.

נמצא: דלביאוו"ל 'אתה חוננתנו' נתקן בתפילה הסמוכה לצאת השבת והיו"ט. ולר' חיים בריסקר זצ"ל נתקן בתפילה הראשונה של חול.

חובת הבדלה היכא "שפוקע" היו"ט באמצע היום

וראיתי בספר שומר אמת (אור"ח סי' תצ"ו) שדן כהנ"ל אם איכא חיוב "הבדלה" [על הכוס, ובתפילה] כשפוקע היו"ט באמצע היום, וצידד דליכא חיוב הבדלה "דלכא' לא נגמר אצלו היו"ט אלא פקע ובוהא אולי לא שייך הבדלה".

והערתו לבעל השומר אמת שליט"א דהנה בפשוטו גם בחו"ל איכא חיוב הבדלה כבר במוצאי יו"ט ראשון, להבדיל בין היו"ט דאורייתא ליו"ט שני שהוא רק מנהג אבותיכם, אלא דבהבדלה של מוצאי יו"ט שני יוצאים גם חובת ההבדלה של מוצאי יו"ט ראשון. א"כ אפי' אם נסכים לדבריו דהיכא דהיו"ט "פוקע" אין חיוב הבדלה, אכתי חייב להבדיל מצד חובת הבדלה דמוצאי יו"ט ראשון. ובקצרה: נהי דליכא חיוב להבדיל בין היו"ט שני לחול [כיון "דפקע" ולא "יצא"] אך לכא' אכתי רמי עלי' חובת ההבדלה דאתמול בין היו"ט ראשון לשני. והשומר אמת אמר לי: זו הערה טובה.

אולם באמת הערה זו שנויה במח' ראשונים. דבאמת פליגי גדולי הראשונים אם בחו"ל איכא חובת הבדלה כבר במוצאי יו"ט ראשון, אלא דהבדלה דמוצאי יו"ט שני פוטר נמי חובת ההבדלה דיו"ט ראשון.

²² באסופות רבינו חיים הלוי (עמ' י"ח) הובא, שהפסק של הגר"ח בא ע"י מעשה: "מעשה ובא יהודי לשאול שאלה מרן הגר"ח זצ"ל, ומכיון שהגר"ח היה עסוק אז בתפילה, פנה בשאלתו לרב אחר שישב שם, וזו שאלתו: במוצ"ש שכח ולא התפלל מעריב, ובכן הוא צריך להתפלל ביום ראשון שתי תפילות בשחרית הראשונה לשם חובת שחרית ושניה לתשלומין לתפילת מוצ"ש, א"כ באיזו מהתפילות עליו לומר 'אתה חוננתנו'. הרב שישב שם רצה להורות שבתפילה השנייה יאמר 'אתה חוננתנו' שהרי תפילה זו היא התשלומין של מוצ"ש. הריגר ר' חיים בדבר ורמז לו להמתין עד שיגמור תפילתו. משגמר אמר ר' חיים: 'אתה חוננתנו' אומרים בתפילת מוצ"ש לא מפני שזוהי תפילת מוצאי שבת, אלא מפני שזוהי התפילה הראשונה שאחרי שבת, לו יצויר שיום ראשון היה חל לפני מוצ"ש היינו צריכים לומר אתה חוננתנו בתפילת יום ראשון, והנה אצל היהודי הזה קרה כך, אצלו חל יום ראשון לפני מוצאי שבת".

דהנה הראשונים בביצה דף ד', ב' הקשו דבאמת אמאי בני חו"ל לא מבדילים בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, ובאמת דרב אסי (בגמ' שם) היה מבדיל בין מוצאי יו"ט ראשון לשני. ומ"ט אגן לא עבדינן כרב אסי. ומהו שורש הוויכוח בין רב אסי דהבדיל למנהג דידן שאין מבדילין. ואיכא בזה בראשונים ב' דרכים עיקריות:

א. הרשב"א והריטב"א כתבו שהטעם שאגן לא מבדילין בין יו"ט א' ליו"ט ב' הוא משום "זלזול" ביו"ט שני, דאם יבדיל במוצאי יו"ט ראשון ויאמר "בין קדש לחול" אין לך זלזול ביו"ט שני גדול מזה דמכנהו "חול". ורב אסי לא חייש לזה. [ובאמת דכבר פליגי בה תנאים בסוכה מ"ז לגבי ישיבה בסוכה בשמיני עצרת בחו"ל, אם חישנין לזלזול ביו"ט שני].

ב. הקוב"ש בביצה הביא **מאגרות הרמ"ה** דביאר שהטעם שאגן לא מבדילין בין יו"ט א' ליו"ט ב' הוא משום דסמכין על ההבדלה של מוצאי יו"ט שני דקאי גם איו"ט ראשון. דאגן ס"ל דגם להבדלה דיו"ט איכא "תשלומין". ורב אסי דהבדיל ס"ל דרק להבדלה דשבת איכא תשלומין ג' ימים משום דג' ימים אחר השבת שייכי לשבת כמבואר בגמ' בערבי פסחים, אבל להבדלה דיו"ט אין תשלומין, וא"כ לא מצי להבדיל במוצאי יו"ט שני ולפטור בזה את חובת ההבדלה דיו"ט ראשון²³.

נמצא. דבאמת פליגי הראשונים אם בחו"ל איכא חובת הבדלה במוצאי יו"ט ראשון, דלרמ"ה איכא חובת הבדלה, אלא שנפטור בהבדלה דעביד במוצאי יו"ט שני. ולרשב"א ולריטב"א בפשוטו ליכא חובת הבדלה כלל משום דאתי לזלזולי ביה. וגדולה מזו מצינו דאין מניחין תפילין ביו"ט שני, אף שהוא באמת חול [ועבדינן יו"ט רק משום 'מנהג אבותינו'], משום דלא אתי לזלזולי ביה.

ובאמת שגם מ"הביאור הגר"א [דלהלן] חזינן דס"ל דבחו"ל איכא חובת הבדלה כבר במוצאי יו"ט ראשון, אלא דההבדלה דעביד במוצאי יו"ט שני פוטר גם את ההבדלה דיו"ט ראשון. וכדלהלן:

ביאור נפלא של הגר"י הוטנר זצ"ל בדברי ה"ביאור הגר"א" **הנראה לכא' כמדרש פליאה וכספר החתום**

הנה יש "ביאור הגר"א" הנראה לכא' כמדרש פליאה וכספר החתום. דעל מש"כ הרמ"א בסי' רצ"ט שמותר לעשות מלאכות קלות קודם הבדלה, כתב "הביאור הגר"א" דהמקור לזה מהא דמצינו שבינו"ט שני הקילו לפקוס את העין [לרפואה] כמבואר בביצה (כ"ב) ובשו"ע (סי' תצ"ו). וצ"ב מה השייכות של היתר פיקוס העין ביו"ט שני, להיתר מלאכה קלה קודם הבדלה במוצ"ש.

וראיתי בזה ביאור נפלא מהגר"ר יצחק הוטנר זצ"ל, דהוקשה להגר"א איך התירו חז"ל לפקוס את העין ביו"ט שני, נהי דמצד קדושת יו"ט ליכא, כיון דבאמת הוא חול [והוא רק מנהג אבותינו] ולהכי התירו לרפואה, אכתי שיהיה אסור לפקוס ביו"ט שני מטעם איסור מלאכה קודם הבדלה דאיכא עליו מצד **הבדלה דמוצאי יו"ט ראשון** [וכהרמ"ה הנ"ל]. מזה הוכיח הגר"א דחזינן דמלאכה קלה [כפיקוס העין] התירו קודם הבדלה. וזה לשון המכתב:

יום א' לפר' נח תשל"ב
אהובי חביבי שלום וברכה!

א] על אודות דברי הגר"א בסי' רצ"ט סק"י בודאי ששאלת חכם שאלת. ובאמת דברי הגר"א נראים כספר החתום. והנני להציע בזה פירוש לדבריו של הגר"א.

ב] ולשם הברירות צריך להעתיק בכאן את לשונו של הגר"א: "ממה שהתירו למיכחל עינא וכיו"ב ביו"ט שני, ואין להקשות ממת שהותרו בו מלאכות גמורות ד"ל דמלאכה קודם הבדלה דרבנן והתירו כמו ביו"ט שני". והנה מדברך נראה שאתה תפסת שסיום דברי הגר"א, שהוא משהו איסורא דמלאכה דקודם הבדלה לאיסורא דמלאכה ליו"ט שני, הוא הוא תוכן הראיה שלו לדין הרמ"א. ולפי הבנה זו, ודאי שצדקת בכל טענותיך, מפני שבאמת אין כאן שום דמיון בין שני איסורי מלאכה הללו, כמו שפרטת במכתבך.

אבל נראה לקושטא דמילתא שדברי הגר"א נוטים לכונה אחרת בכלל. דיעויין בחי' רעק"א בגליונו לסעי' ו' של סי' רצ"ט שהכריע דגם ביו"ט הוא מבדיל והולך כל היום כולו, אם לא הבדיל במוצאי יו"ט. ומהשתא מכיון דאגן אין אנו נוהגין כרב אסי ביצה דף ד' ואין אנו מבדילין בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, הרי נמצא שאם נתפוס דיו"ט שני חול הוא שוב יש בו איסור של עשיית מלאכה מצד קודם הבדלה דיו"ט ראשון. ומעתה זוהי כונת הגר"א להביא ראיה לדינו של הרמ"א דמלאכה קלה מותרת קודם הבדלה. דאם לא כן איך אנו מתירין למיכחל עינא ביו"ט שני, הרי כל הקולא דיו"ט שני הוא דוקא מצד ספק דחול, וא"כ אכתי היה לנו לאסור מצד לפני הבדלה דיו"ט ראשון. דמכיון דלא שרינן מיכחל עינא ביו"ט שני אלא לצורך, א"כ לגבי איסורא דקודם הבדלה אין כאן צורך דהרי אפשר לו להבדיל כדקיי"ל דאף ביו"ט הולך ומבדיל כל היום. ונמצא דאין לנו שום סיבה להתיר איסורא דקודם הבדלה לענין מיכחל עינא ביו"ט שני. ומדחזינן דמתירין למיכחל עינא ביו"ט שני מבלי חובת הבדלה מקודם, הרי מוכרח כשיטת הרמ"א דמלאכה קלה אינה נאסרת בכלל לפני הבדלה. [א.ה. ל'כא' החולקים על הרמ"א יענו על ראיה זו, דאם "בדיל" קודם שפיקוס הוי "זלזול ביו"ט שני", ולהכי התירו לפקוס קודם הבדלה. וצ"ע].

ג] ועל זה הוסיף הגר"א וכתב "ואין להקשות ממת דהותרו בו מלאכות גמורות ביו"ט שני", כלומר אף במת היה לנו לאסור לעשות את כל המלאכות לפני הבדלה ביו"ט שני, ושמה הותרו אף מלאכות גמורות, שהם בודאי אסורים לפני הבדלה. על זה כתב הגר"א דמכיון דקודם הבדלה אינו אסור רק מדרבנן, ממילא לא עדיף הך איסור מאיסור מלאכת יו"ט שני גופא דקיי"ל דאפילו בלא שום צורך כגון דלא אתיא למסרה ג"כ מותר מפני שלגבי מת יו"ט שני כחול שוויה רבנן (ביצה ו'), ומכיון דלגבי איסור מלאכה דיו"ט שני לא צורך דכחול שוויה רבנן ממילא לא קשה דיצריכו אותו להבדיל מקודם, וכ"ז הוא לענין מת, אבל לענין מיכחל עינא דבודאי לא נימא לענין זה דכחול שוויה רבנן, דהרי מלאכות דאורייתא אסורות בו, וגם לענין דרבנן בעינן צורך, בודאי דבכה"ג היה לן להצריכו להבדיל לפני שהוא עושה את הכחול, ואין כאן טעם להתיר איסור מלאכה דקודם הבדלה ושפיר יש כאן הוכחה לדינא של הרמ"א וכנ"ל.

באהבה

יצחק הוטנר

²³ ובעצם הנידון אם יש תשלומין להבדלה דיו"ט, כתב **המנחת חינוך** (ל"א, י"ז) "ואני מסופק ולא ראיתי מבואר הדין אם לא הבדיל במוצאי יו"ט אם יש לו תשלומין. וצ"ע על הפוסקים שלא כתבו האידן ביו"ט". עיי"ש שצידד שיבדיל אף ט"ו יום אחר החג משום דמקרי אחר יו"ט. [עיי"ש שנסתפק עד אימת התשלומין להבדלה דמוצאי ר"ה ויו"ה כ].

ובאמת שפליגי בה הפוסקים. דהגרעק"א בגליון השו"ע בסי' רצ"ט כתב "הבדלה דיו"ט אין לו תשלומין, כ"כ בסו"ס לשון חכמים שמעיד שכן הסכימו רבני חכמי פראג. ולענ"ד עדיין י"ל דמ"מ יש לו תשלומין ביום הראשון שאחר יו"ט, דהיום הולך אחר הלילה". עכ"ל הגרעק"א. הובא להלכה **במשנה ברורה** שם ס"ק ט"ו. ולדרכו של הרמ"ה כבר פליגי ביה הש"ס עם רב אסי.

שאלה במבחן בפוניב'ז: האם יש חיוב

"והשיב" בחמץ שעבר עליו הפסח?"

שמעתי מחכ"א שליט"א, שלפני שנים רבות כשנבחן לשיבת פוניב'ז על פרק 'מרובה', נשאל: אדם שמצא "איסורי הנאה" שאינם שווים פרוטה האם יש בזה מצות "השבת אבידה"? השיב הבחור: לא. כיון דאינו שווה פרוטה אינו "משיב" דבר (בב"מ כ"ז).

שוב נשאל: "גזל חמץ ועבר עליו הפסח" האם יש חיוב ומצוה להשיב לבעלים את החמץ לאחר הפסח?

השיב הבחור: מסתבר שאין בזה חיוב ומצות "והשיב" כיון שנאסר בהנאה ואינו שווה כלום, אינו "משיב" דבר.

שוב נשאל: הרי נודע מהסוגיה בסנהדרין ע"ב שהיכא דיורד החיוב "והשיב" הגזלן קונה את הגזילה "בקניני גזילה" [וכידוע מהג"ר אלהן הי"ד (ועוד) דזהו כל היסוד של "שינוי קונה"]. ואם בחמץ שעבר עליו הפסח אין חיוב "והשיב", א"כ הגזלן קונה מיד את החמץ בקניני גזילה, ואיך מצי הגזלן לומר לבעלים הרי "שלך" לפניך, הרי אין זה "שלו"? [ולא ידע להשיב].

ראשית. עצם ההנחה של הבחור הנ"ל דאין חיוב "והשיב" בחמץ שעבר עליו הפסח, "האור שמח" (פ"ג מחמץ ומצה ה"ח) מצא שנחלקו בזה רש"י (בב"ק דף ק"ה) ותוס' (שם דף ס"ה ד"ה גופא אמר רב), דלרש"י איכא חיוב "והשיב" גם על פחות משהו פרוטה. [ובאמת שמעמך כן ברש"י בגיטין נ"ג ע"ב "גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל. וקרינא ביה "והשיב את הגזילה אשר גזל" שהרי לא נשתנה]. ולתוס' ליכא חיוב והשיב כיון דאינו שווה פרוטה, אלא דאם השיב נפטר מחיובו. וא"כ כל הקושיה הנ"ל שיקנה את החמץ בקניני גזילה, הוא רק אליבא דתוס'. דלרש"י באמת לא פוקע חיוב והשיב. [וכן נקט המנחת חינוך (מצווה ק"ל) בפשיטות. וז"ל "ואפילו אם הגזילה עתה בשעת השבת אינה שווה פרוטה, מ"מ כיון דבשעת הגזילה היתה שווה פרוטה חיוב להשיב, ויוצא ידי מצוה זו אפילו אינה שווה כלום"].

ונראה לתרץ, דהא דהגזלן קונה את הגזילה אם ליכא חיוב "והשיב", אי"ז מחמת שפקע "החיוב" השבה, אלא משום דבחקץ א"א כבר לקיים כלל דין השבה כגון דקנאו בשינוי ולא קרינא ביה "והשיב את הגזילה", אבל בחמץ נהי דליכא "חיוב" והשיב כיון דאינו שו"פ, אכתי איכא והשיב "קיומי", שהרי החמץ לא נשתנה כלל ומצי הגזלן לומר לבעלים - הנה: "שלך לפניך". וקרינא ביה "והשיב את הגזילה" ונפטר בזה מחיובי הגזילה, וכיון דיכול להתקיים והשיב "קיומי" לא קנאו בקניני גזילה.

עוסק במצות "והשיב את הגזילה" האם פטור מן המצוה?

ובאמת צ"ב שיטת רש"י דאיכא "והשיב" בחמץ לאחר הפסח, דאיך שייך חיוב "והשיב" על דבר שאין עליו תורת ממון, הרי אינו "משיב" לו שום דבר שהרי החמץ אסור בהנאה. ומ"ש מהשבת אבידה דליכא מצות השבת אבידה באיסורי הנאה. וכטענת הבחור הנ"ל במבחן לשיבת פוניב'ז.

ונראה לבאר: דהנה בחיוב "והשיב" איכא תרתי. א. **מצות עשה**, ככל מצוות עשה שבתורה כתפילין ולולב, ומני להו הרמב"ם במנין המצוות [מצוות עשה קצ"ד]. עד כדי כך דהרשב"א בתשובה י"ח נתקשה אמאי אין מברכין על מצוות עשה של "והשיב את הגזילה". וכן יש דין "וזריזין" בהשבת הגזילה כשאר מצוות עשה כמבואר בשער הציון בהלכ' יוה"כ ס' תר"ו סק"ב.

ב. מלבד המצוה איכא ב"והשיב" גם **חיוב ממוני** בחו"מ, דחייב ומשועבד להעמיד את הגזילה לבעלים. ואי"ז רק תביעה של "ממוני גבך". וכן **מרן ר' אהרן קוטלר זצ"ל** (משנת ר"א בב"ק עמ' קצ"ח) "גם זה פשוט דמלבד קיום מצות עשה, הנה הוא גם חיוב ממון אף היכא שמחזיר גוף החפץ, דמחוייב להחזירו בתורת חיוב". עכ"ל.

ונראה, דגם אליבא דרש"י דבחקץ שעבר עליו הפסח איכא דין "והשיב" אף דאינו שו"פ, זה רק לענין דין הממוני בחו"מ, דס"ל לרש"י דכל היכא דמתקיים והשיב קיומי ממילא חל בהו דין והשיב חיובי, אבל ה'מצות עשה' של והשיב מסתמא ליכא, דיסוד המצוה הוא ענין של "הצלה" מהפסד, והיכא דכבר אי"ז שו"פ ליכא שום הצלה מהפסד.²⁴

ואין להקשות אם בחמץ שעבר עליו הפסח פקע לגמרי "מצות" והשיב באור"ח, הדרק"ל שיקנה הגזלן את החמץ בקניני גזילה. דיל"ל דהא דמבואר בגמ' בסנהדרין הנ"ל דאם פוקע החיוב והשיב קונה הגזלן בקניני גזילה, הוא רק היכא דפוקע החיוב והשיב בחו"מ, ולא שפוקע הוהשיב באור"ח, דאין קנין הגזילה תלוי כלל "במצוה" אלא בדין השבה "הממוני". ופשוט²⁵.

והנה הסתפק בספר אמרי יוסף [פ"א מגזילה ה"ה. להג"ר יוסף יוזפא חזונוסקי זצ"ל]²⁶ אם יש דין עוסק במצוה פטור מן המצוה במצוה דוהשיב את הגזילה. וז"ל "והנה יש לחקור בשעה שעוסק במצוה דהשבת גזילה, אם נפטר מלתת פרוטה לעני, דאבידה אם עוסק באבידה פטור מלתת פרוטה לעני, איך הדין בגזילה אם עוסק בהגזילה כדי להשיבה אם פטור מליתן לעני".²⁷

ונראה דאף אי נימא דאיכא דין עוסק במצוה בהשבת גזילה, מ"מ במשיב חמץ לאחר הפסח ליכא דין עוסק במצוה, אף לרש"י הנ"ל דאיכא דין והשיב בחמץ לאחר הפסח. דנתבאר לעיל דגם לרש"י אינו מקיים בזה "מצות" והשיב, אלא דין והשיב בחו"מ.

²⁴ **ומצינו דוגמא לזה במצות "השבת אבידה"**, דפשוט שהמוצא חמץ שעבר עליו הפסח ליכא בזה "מצוה" של השבת אבידה כיון דאינו שו"פ. אבל אם מצא חמץ קודם הפסח שנעשה "שומר" אבידה בחו"מ, ואם לא מכרו לגוי חשיב פשיעה (לכמה פוסקים), בזה חייב המוצא להשיב את החמץ לאחר הפסח ולומר "הרי שלך לפניך" [להפוסקים דשומר מצי אמר הש"ל. עיין בשער המשפט ס"ו, ל"ד], ולולי שיישיב בחיובו קאי. חזו"ן דשייך "והשיב בחו"מ" ולא "והשיב באור"ח".

²⁵ **ומיושב בזה הערת מרן הסטייפלער זצ"ל** (פסחים סי' כ) על הביט יעקב שכתב דליכא פטור קמלב"מ על חיוב ממון דמצוה. והק' הקה"י מהסוגיה דהבא במחלת דקונה הכלים בקניני גזילה משום שפקע הוהשיב בקמלב"מ, ולנתיבות תיקשי הרי כל זמן שהגזילה בעין איכא "מצות עשה" דוהשיב, דהרי חיוב מצוה אינו פוקע בקמלב"מ לפי הנתיבות, ואם לא פקע מצות "והשיב" איך קני בקניני גזילה? ולהנ"ל לק"מ, דנהי דלא פקע "מצות" והשיב [דאינו פוקע בקמלב"מ לפי הנתיבות] מ"מ קני בקניני גזילה, כיון דקנין הגזילה אינו תלוי "במצוה" דהשבה, אלא בדין השבה הממוני, וכיון דפקע הוהשיב בחו"מ [דקמלב"מ] קני ממילא בקניני גזילה, אף דנשאר הוהשיב באור"ח. ודו"ק.

²⁶ היה רב בכמה עיירות בליטא. תלמיד הגרש"ק. ונפטר ללא זש"ק. אגב, בעולם הישיבות מפורסמת ביותר החקירה של בבא קמא אם המחייב בממונו המזיק הוא "הפשיעה בשמירה" או עצם זה "שממונו הזיק". וכנראה שלפני מאה שנה החקירה לא הייתה כל כך מפורסמת, דהג"ר שלמה היימן זצ"ל נשאל בצדדי החקירה, וכתב דלא שמע מעולם על חקירה זו, ומי שחידש לו חקירה זו הוא הג"ר יוזפא. וז"ל הגר"ש היימן זצ"ל (במכתב) "והנה בעצם הספק אם החיוב הוא מצד שלא שמר, מעולם לא נזקקתי לעיין בזה, וגם לא ראיתי ספק זה בספר, וזולת בקיין העבר ראיתי ספר חדש אצל הג"ר חיים עזר שליט"א כמדומה מהרב ר' יוזפא, רב בעיירה קטנה סמוך לבריסק, ואיני זוכר אם הביא ראיה לדין זה, ובפשוטו היה נראה דהחיוב הוא מטעם ממונו". עכ"ל.

²⁷ כיו"ב יש לדון האם בגירושין איכא דינא דעוסק במצוה, ואם בשעת נתינת הגט בא עני האם פטור מליתן לו צדקה. ואולי תליא אם מחוייב לגרשה או לא. ומסופר שמרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל סידר גירושין והגיע זמן תפילה. ואמר דפטור מדין עוסק במצוה. אך שמא התם המצוה משום "דיין" ולא עצם הגירושין.

שבת הגדול. הלל הגדול. בן י"ג נעשה גדול.

כתב השו"ע (סי' ת"ל) שבת שלפני הפסח קורין אותה "שבת הגדול". ונאמרו בזה טעמים רבים. ומרן הגרמ"צ ברגמן שליט"א ביאר, ובהקדם, התואר "גדול" הוא מי שהוא טוב ומטיב עם אחרים, ודואג לצורך אחרים, ואינו מצומצם לעצמו ולצרכי האישים - זהו גדלות. ומצינו כן בכמה דוכתי:

א. רש"י בריש פר' ואתחנן עה"פ "את החילות להראות את עבדך את גדלך" (דברים ג', כ"ד): "את גדלך - זו מדת טובך". כלומר שהטבתו ית' לבריותיו היא הביטוי לגדלותו. ב. מצינו שאברהם אבינו עמוד החסד מכונה "האדם הגדול בענקים". ג. מצינו שהנביא מכנה את האשה השונמית, שגמלה חסד עם אלישע "אשה גדולה", [עיין ברכות י' שהטיבה עם אלישע בעליית קיר קטנה וכו'].

ד. בפר' שמות (ב', י"א) על הפסוק "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם" כתב רש"י "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם", דזה שנתן שכמו לסבול עם חבירו זהו "ויגדל משה". ומיושב בזה קושיית רש"י דכבר כתיב לעיל ויגדל הילד. אלא דהא קאי על גדלות מצד טובו.

ה. בסוף מגילת אסתר כתוב "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים". ויתכן דנקרא "גדול" ליהודים משום המשך הפסוק שמרדכי היה "דורש טוב לעמו". [ועיין במד"ר אסתר ו', ב' מרדכי בדורו כמשה בדורו, מרדכי דרש טוב לעמו, כמו משה שדרש טוב לעמו].

ו. הלל המצרי נקרא "הלל הגדול", ואיתא בפסחים ק"ח ולמה נקרא שמו הלל הגדול, אר"י מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. רש"י ביאר: דכתיב ביה "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו - והיינו דבר גדול". ולהנ"ל הכוונה דמי שהוא טוב ומטיב ונותן לחם לכל בריה נקרא "גדול". ומשום ענין זה מתקרא "הלל הגדול".

ז. חז"ל כינו את רבי אליעזר - "רבי אליעזר הגדול", ויתכן דחזן מהגדלות העצומה שלו בתורה, נקרא גדול גם משום דנתן באבות פ"ב מ"ט איזה דרך ישרה שידבק בה האדם, רבי אליעזר אומר "עין טובה", ופי' ברכיו יונה שהיא "מידת הנדיבות" עיי"ש שכתב דזהו שורש לשאר המידות טובות. ועיין בברכות כ"ח שרבי אליעזר חלה נכנסו תלמידים לבקרו אמרו לו למדינו אורחות חיים ונוכח בהם לחיי עולם הבא אמר להם: "היזהרו בכבוד חבריכם". ויתכן שמשום כך נקרא ר"א "הגדול" משום דתמצית שיטתו הוא עין טובה ונדיבות לאחרים.

ח. הנה קטן המגיע לגיל י"ג יוצא מכלל קטן ומתחיל להיות "גדול". ויש להטעים את הדברים משום שקטן יכול הרי רק לזכות לעצמו ולא להקנות לאחרים [סוכה מ"ו]. משא"כ גדול יכול להקנות ולתת גם לאחרים, ולהיות טוב ומטיב לאחרים בכך הוא מתחיל להחשב "גדול", וכמשנ"ל לעיל דתואר "גדול" הוא הנתינה לאחרים. ט. בברכהמ"ז אומרים "ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ולא יחסר לנו מזון לעולם ועד בעבור שמו - הגדול". הכונה בזה, דכיון דשמו "גדול" - מידת טובו - להכי לא חסר לנו ולא יחסר לנו מזון לעולם ועד.

י. ועתה נחזור לשבת הגדול. דהנה מהמרש"ל כתב דהטעם דנקרא שבת הגדול, משום הפסוק בהפסח "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני באני בא יום ה' הגדול והנורא". אולם לפי הנ"ל שתואר "גדול" הוא מי שמיטיב ונותן מעצמו לאחרים, י"ל דנקראת שבת הגדול משום ענין אחר שיש בהפסח - הענין של נתינת המעשרות "ובחננוני נא בזאת אמר ה'". וגם שהוא השבת לפני הפסח לגבות קמחא דפסחא עבור העניים לתת להם צרכי החג, וגם בדרשת שבת הגדול כתבו הפוסקים לעורר על "קמחא דפסחא" (עיין בספר חזו"ע שהביא בזה). ובאמת שמרומז כן ברמ"א שהביא את ההלכה של קמחא דפסחא באותה הלכה של שואלין ודורשין קודם החג ל' יום. וכיון דבשבת זו מעוררים "להטיב עם אחרים" נקראת שבת "הגדול". ודו"ק.

הטעם שהקב"ה אוהב את 'הכוכבים' יותר משאר הבריאה

יא. בפר' בראשית (א', ט"ז) הכוכבים אינם נכללים במאורות הגדולים. ואילו בתהילים משמע שגם הכוכבים נקראים "גדולים", דכתיב "לעושה אורים גדולים כל". את השמש לממשלת ביום כל". את הירח וכווכבים לממשלות בלילה כל". ויש לבאר כהנ"ל דכיון דהכוכבים נבראו לפיכך את הלבנה, והכוכבים נותנים ומטיבים עם אחרים קרא להם הפסוק בתהילים "גדולים" וכמשנ"ל לעיל.

והנה רש"י בריש פרשת 'שמות' כתב "ואלה שמות בני ישראל - אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן [אחר מיתתן], להודיע חיבתו שנמשלו לכווכבים, שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם". מבואר ברש"י שהכווכבים חביבים לפני הקב"ה שמונה אותם תמיד וקורא אותם בשמותם. וצ"ב מה הטעם שהקב"ה מחבב את הכוכבים יותר משאר הבריאה, ומה זכ הכוכבים לחביבות יתרה.

וביאר הגאון רבי אהרן בקשט זצ"ל [מגדולי ליטא] שהנה כל הבריאה היתה לה תכלית בעצם הבריאה, לצורך העולם, אבל בריאת הכוכבים לא היתה להם תכלית עצמית, שהרי בתחילה לא עשה אלא את שני המאורות הגדולים, ומאחר שמיעט את הלבנה הרבה את צבאה כדי להפסיק דעתה, נמצא שתכלית בריאת הכוכבים לא היה לצורך עצמן אלא כדי לפייס את הלבנה, ולכך הכוכבים חביבים לפני המקום, כיון שתכלית בריאתם היא להפסיק את דעת האחר, וכל הנברא שלא לצורך עצמו אלא בשביל אחרים, הקב"ה אוהב יצירה כזו. ודפח"ח.

וראיתי לבאר לפי"ז את הפסוקים (תהילים קמ"ז) "הרופא לשבורי לב ומחשל לעצבותם. מונה מספר לכווכבים לכולם שמות יקרא". ותמוה הסמיכות של ב' הפסוקים, ומה השייכות בין רופא לשבורי לב למה שהקב"ה מונה מספר לכווכבים. ולפי הנ"ל א"ש דכיון שהקב"ה הוא רופא לשבורי לב לכך ברא את הכוכבים כדי להפסיק דעתה של הלבנה, ולכך הוא מונה אותם וקורא להם בשמות מחמת חביבותם שנבראו לצורך אחרים. ודו"ק.

לפני שיוצאים לגלות - הקב"ה מראה לנו "שחביבים ישראל לפני המקום"

שמעתי בשם גדול א' (איני זוכר שמו) שאי אפשר להתחיל את חומש שמות - פרשיות השיעבוד והגלות - בלי הרש"י הראשון של חומש שמות הנ"ל "דחזר ומנאן להודיע חיבתו" - דלפני שיוצאים "לגלות" חייבים לדעת "שחביבים ישראל אצל הקב"ה" והכל נעשה מתוך חביבותו, וברחמים גדולים, ובשביל "קבלת התורה" כידוע, ולא ח"ו לייסר את כלל ישראל. עכ"ד.

ומצינו כן גם אצל יוסף שירד למצרים, שנמכר לישמעאלים שנשאו "בשמים" ולא נפט דרכם. [עיין בספר משולחנו של רבי אליהו ברוך (פינקל) פר' וישב שהביא ז' מהלכים בטעם הדבר], ולהנ"ל י"ל עוד מהלך, שלפני הירידה 'לגלות מצרים' הראה הקב"ה ליוסף "חביבות" להודיע לו בזה, דהכל נעשה מתוך חביבות ולטובתו, וכמו שבאמת התברר אח"כ. והגאון רבי מאיר שמחה במשך חכמה (בראשית מ"ו, ד') כתב על דרך צחות לבאר את הפסוק שהקב"ה אמר ליעקב "ויוסף ישית ידו על עיניך" דהכוונה "יוסף [מכל הענין של מכירת יוסף] ישיט ידו על עיניך [תלמד, שלא לנסות להבין כל ענין בעיניך אלא "תשים יד על עיניך" דלפעמים לא רואים ומבינים בהתחלה איך שהכל לטובה] "כי מי מילל זה אשר הצער של יוסף יהא לתכלית נרצה כזה, שידור במצרים ויהי לשליט, ויפרסם דעות צודקות, וכל הארץ יהיו כפופים לו. הלא זה הענין די לשום יד ולנסות השקפת עיניך והבטת הבנתך המוחשת. וזה על דרך הצחות".

בזמן פרידה - לא עושים חשבונות...

ובאמת מצינו כן גם בזמן היציאה לגלות בשעת חורבן הבית. דאיתא ביומא נ"ד דבשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובין המעורין זה בזה. והקשה המהרש"א דמבואר בב"ב צ"ט דבשאיין עושין רצונו לא היו מעורין, והרי בזמן החורבן היה שעה שישאל לא עשו רצונו של מקום. ומסופר על רב אחד (בעיירה בליטא) שהיה מוכיחם הרבה במילי דשמיא, והוצרך לעזוב את העיירה, ובשעת פרידתו שאל אותם את קושיית המהרש"א הנ"ל, ותיירן דאה"נ בזמן שבית המקדש היה קיים והשכינה היתה משכנה בישראל היה באמת כדברי הגמ' בב"ב שבזמן שישאל עושין רצונו של מקום היה פניהם איש אל אחיו וכשלא היו עושין רצונו של מקום היה פניהם אל הבית, אבל בשעת החורבן בזמן הפרידה כביכול הקב"ה נפרד מישראל ועזב את המקדש, לא היה אז זמן של חשבונות, והיה קשה עליו מאד הפרידה, והיה מחבקם, וכאב בשר ודם הנפרד מבנו, שבשעת הפרידה הוא שוכח כל החשבונות, ומחבק את בנו, כן התנהג עמנו כביכול הקב"ה, ובשעת הפרידה כאילו נשכחו החשבונות והיו פניהם איש אל אחיו.

ולפי הנתבאר לעיל יש לומר על דרך זו וקצת בנוסח אחר, שלפני היציאה לגלות, יש הנהגה מיוחדת של גילוי אהבה וחביבות מהקב"ה, להראות לכלל ישראל, שהכל נעשה מתוך אהבה ורחמים גדולים, ולתיקון עוונותיהם של ישראל. והכל לטובה.