

דברי תורה בענייני חג המצות

הערות וביאורים במצוות החג

דברי תורה בענייני חג המצות

הערות וביאורים במצוות החג

אליהו מאיר פייבלזון

ירושלים

תוכן

9	בדין בדיקת חמץ
12	ביעור חמץ בערב פסח שחל להיות בע"ש
15	בדין סעודה שלישית בער"פ שחל בשבת
17	אכילת מצה בליל ט"ו בניסן
28	חילופי הזמנים לעניין איסור חמץ
32	בדין קונה חמץ בפסח בשליחות
34	בדין מכירת חמץ
39	בעניין תרופות וסיגריות בפסח
42	ביטול ברוב באיסור חמץ
44	בגדרי חג הפסח, וחגיגת י"ד
48	בגדרי קרבן פסח, פסח מצרים ופסח דורות
59	בעניין אכילת כרפס פחות מכזית
61	סיפור יציאת מצרים
68	בעניין הפסק שיעור עיכול בין כוס ראשון לשני
70	בדין אכילה ושתיה בשעת ההגדה
72	אמירת הלל
73	בגדרי איסור קטניות
75	בגדר מקרא קודש

בני יקירי, הבה"ח אליעזר יעקב נ"י, עיין בגנזי, וליקט משם בחכמתו דברי תורה בענייני הלכה הנוגעים לחג המצות, וסדרם בסדר נאה ומתוקן. דיבורים אלה הם ממה שהתאסף אצלי במשך השנים, מדברים שנכתבו בתקופות שונות ובמגמות שונות. יש מהם דיוני הלכה בספרי הפוסקים, ובהנהגה למעשה, ויש מהם מאמרים כלליים ביסודות המצוות מתוך דברי התורה שבכתב ומתוך דברי חז"ל. המגמה השונה של הכתיבה, גרמה גם להבדלים בניסוח. הדיונים בפרטי ההלכות שייכים, בדרך כלל, לתוככי בית המדרש, ולכן נכתבו בשפה ובנוסח המורגלים שם. לעומת זאת, המאמרים הדנים ביסודות המצוות, מן התורה שבכתב ועד ההלכה למעשה, נכתבו מתוך מחשבה שיש בהם תועלת גם למי שלא זכה לגדול בבית המדרש, ולכן נוסחו בשפה השווה לכל נפש. ועכ"פ, דברי תורה כולם אהובים, ונוגעים ברצוננו לעשות רצון מלכנו, שזוהי עיקר מצוות ת"ת, כמבואר ברמב"ם, פ"א מהלכות ת"ת הל"ג. המאמרים העוסקים ביסודות המצוות, נוגעים במשמעות הרעיונית של המצוות, שהרי העסק כאן הוא באותן מצוות הנקראות עדות.

גם כאשר הדיון הוא בשאלות מעשיות ממש, אין הכוונה להכריע למעשה את הראוי לנהוג, ועיקר כוונת הדברים היא לפתוח את שערי העניין, כדי שהוראת החכמים תתקבל אצלנו מתוך הבנת וידיעת העניין. ההכרעה הכתובה כאן היא בבחינת דעת נוטה, ואין בה כדי לסמוך עליה. גם שלא על מנת להורות, אין ראוי להדפיס דברי תורה והלכה בלי ביקורת, וזו מטרת ההדפסה הזו, כדי שחכמים וידידים יעיינו בדברים ויעירו את הערותיהם. לכן אבקש מכל הרואה את הדברים, ומוצא בהם מקום השגה, בטעות בדבר משנה או בשיקול הדעת, שינהג בי טובת עין, ויביא הערותיו לידיעתי.

כאן המקום להודות לדודי מו"ר, הגאון רבי שניאור קלופט שליט"א, שבנייני הלכה יש לי איתו מו"מ רב ומקיף. פעמים רבות מאד הוא משיב לשאלותי ברוחב לב, ומעניק בנדיבות מאוצרות חכמתו.

חלק גדול מן הדברים הועלו על הכתב בשנת האבל על אימי מורתי, מרת חנה לאה ע"ה, בת הגאון רבי יואל קלופט זצ"ל. אהבת התורה היתה מהיסודות האיתנים של חייה. חלקה בעיצוב דמותנו, ובחיבורינו לעולם התורה – גדול עד מאד.

ייתן ד' את חלקנו בתורתו, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה.

אליהו מאיר פייבלזון

להערות – טלפון 0527644992

מייל – emfaivelzon@gmail.com

בדין בדיקת חמץ

א. אהא דתנן במתני', אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, ואין די בביטול לבד, אמרו רבותינו הראשונים שני טעמים. תוס' כתבו שהטעם שאין די בביטול הוא משום שיש לחשוש שמא יבא לאוכלו. ואילו הר"ן בפירושו לרי"ף כתב טעם נוסף, שחששו לבני אדם שמא לא יבטלו החמץ במחשבתם לגמרי.

ולפי שני טעמים אלה, יש לדון בגדר הבדיקה, דלכאורה אין לחפש בבדיקה רק חמץ כזה שיש לחשוש שמא יבואו לאוכלו, או שמא לא יבטלוהו בלב שלם. אבל פירורים שאין בהם חשיבות אין עליהם חובת ביעור ואין לחפשם בבדיקה.

ויש להוכיח שכן הוא, מסוגיית הגמ', ו' ע"ב, אמר רב יהודה אמר רב, הבודק צריך שיבטל. ומקשה הגמ' מאי טעמא, וברש"י, הרי מבער כל הנמצא. ומשמעות הדברים שלא עלה על דעת המקשה שיש אופן שיטעה בבדיקתו. וממשיכה הגמ', אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי. ומסיק, אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה. והיינו שחיישינן שמא יטעה בבדיקתו וישיר שם גלוסקא יפה. אבל פירורין נקטה הגמ' מתחילתה שגם כשבודק נשארו פירורין, שאין דרך בדיקה לחזור אחר פירורים. ודוחק לומר שהאדם מחויב מצד עצמו לחזור אחר פירורין עד מקום שידו מגעת, ואעפ"כ פשיטא לן שישארו פירורין.

ועוד יש להוכיח כך, שהרי מבואר בשו"ע, סי' תל"ד סעיף א', ומקורו במתני' פסחים י' ע"א, אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשיר, להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, כגון אם יטלנו עכבר בפניו, או אם יחסר לחמו, כגון שיניח עשר כיכרות וימצא תשע, ע"כ. ומבואר שלא חשש אלא לכיכר שלם שחסר, אבל לא עלה על דעתו לומר שישגיח על הפירורים הנופלים באכילתו. גם הדיון בסוגיית הגמ', אם חיישינן שחולדה גררה את החמץ, או עכבר, משמעות הדברים שמדובר בפת גדולה, ולא בפירורים. ועוד בגמ', אמר רבא, תינוק נכנס וככר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין, א"צ בדיקה שדרכו של תינוק לפרר. והכוונה, שאנו מניחים שהפת שנכנס עימה נאכלה כבר. ומבואר שהפירורים אינם מחייבים ביעור. וכך מפורש במשנ"ב, סי' תל"ג ס"ק י"ד, היינו אפילו חדרים שמחזיקים בהם משכונות, שלפעמים נכנס לתוכו באמצע הסעודה להחזיר המשכון לבעליו, ויש לחוש שמא שכח שם פיתו. ומבואר שאין לחשוש לפירורים הנופלים מהפת שבידו.

אלא דצ"ע מסוגיה דבצק שבסדקי עריבה, מ"ה ע"ב, דחצאי זיתים הנמצאים בבית, חייב לבערן, משום שלפעמים הם מתאספים למקום אחד, ואז יש בהם כזית. וצ"ע, שהרי בפשטות על פירורין אלו אפשר לומר שממילא בטלי. ומשמעות הדברים שאם הם מצטרפים לכזית לא אכפת לי שהם מאוסים ואין בני אדם אוכלים אותם. ועיין במשנ"ב, תמ"ב ס"ק ל"ג, כתב שבצק שבעריבה, אם אין כזית מכל הפירורין יחד, אינו

חייב לבער. והוסיף שם, דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור, ודוקא כשראו לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת ופחות מכזית, אין צריך לבער לכו"ע, עכ"ד. ומשמע שבמצטרף לכזית אפילו אם מטונף קצת צריך לבער לכו"ע, וצ"ע. ושם יש לחלק בין חיוב ביעור כשרואה החמץ, לבין חיוב בדיקה. שלא תקנו לחזר בבדיקתו אחר פירורין, אבל אם רואה אותן לנגד עיניו חייב לבער. ואולי צ"ל שהפירורים שעליהם מדובר בסוגיה דבצק שבסדקי עריבה גדולים יותר, ודו"ק ששם בסוגיה ובדברי הפוסקים לא הוזכר לשון פירורים כלל. וצ"ע בכל זה.

ובחזו"א, או"ח סי' קט"ז ס"ק י"ח, על דברי הגמ' ו' ע"ב, אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי, כתב בזה"ל, נראה דלעניין חיוב מחיצה שתקנו חכמים כדאמר לעיל ו' ע"א, אין חילוק בין פירורין לגלוסקא יפה, והלכך חייבים לבדוק את הספרים משום חשש פירורין, אף שאין בהם כזית, ע"כ. ומבואר שהבין את דברי הגמ' כמוש"כ, שאין הבודק מחויב לחפש הפירורין ולבערם. אלא שבא לחדש דין חדש, שצריך מחיצה, כמו שמצאנו בחמץ של נכרי, שמותר להחזיקו בבית, אלא שצריך לעשות מחיצה שמה יבוא לאוכלו. וכל זה צ"ע טובא, שהרי אמרה הגמ' שהוא פטור מבדיקה, ובסוף יצטרך לבדוק משום חיוב מחיצה. ואיך לא חשה הגמ' להטעותנו בזה. ועצם הסברא צריכה ביאור, שאם חייבו מחיצה משום גלוסקא נאה של נכרי, ששפיר יש לחוש שמה יאכלנו, תקנו מחיצה על פירורין קטנים, הנמצאים בתוך הספרים, אתמהא.

ואם יש לחוש שמה יפול מן הספרים לתוך האוכל בימי הפסח, והרי קיי"ל שחמץ שנתערב בפסח אינו בטל אפילו באלף, יש לדון בזה, שאולי כל מה שתקנו שחמץ אינו בטל היינו כשהתערב לעיננו, ויש כאן קמן איסור שנתערב, וצד ההיתר לעולם הוא משום ביטול, ועל זה אמרו שאין ביטול באיסור חמץ, מדרבנן. אבל היכא דלא חזינן שום עירוב איסור בהיתר, שפיר י"ל שבזה לא אסרו כלל. ולכאורה כך נראה מהא דלא עלה בדעתם של הקדמונים לחשוש מהפירורים הנמצאים בכל מקום משום חמץ אוסר במשהו. אלא שמסתמא יש מעלה בלהיזהר בזה, כדברי השו"ע, תמ"ב סעיף ו', נהגו לגרר הכתלים והכיסאות שנגע בהם חמץ, ויש להם על מה שיסמוכו. ועכ"פ די בזה שלא ילמד בפסח בספרים על השולחן שאוכל בו.

ב. בזמנינו, שרבים מנקים הבית זמן זמנים טובא קודם הפסח, יל"ע מה נשאר לעשות בבדיקת חמץ. ואם לימדו את המנקים לבדוק כדין כל מקום שמנקים, והשאר מקום כלדהו לבדוק בברכה בליל י"ד, הכל שריר וקיים, שהרי מפורש בשו"ע שאפשר לבדוק לפני הזמן, ורק שקודם הזמן אין מברך. ולכן יותר טוב להשאיר מקום כלדהו בבית לזמן המצווה כדי לקיים תקנת חז"ל כראוי. אבל אם מתקשים לבדוק כדין, לכאורה יישאר חיוב בדיקה לליל י"ד במלואו כתקנת חז"ל.

ונראה שכל הדינים שנתנו חז"ל לבדיקה, שיהיה לאור הנר, היינו דווקא במקום שדרך הביעור הוא ע"י בדיקה, והיינו שצריך אדם לחזור על כל ביתו ולחפש שם את החמץ שהניחו בכל ימות השנה, וחיפוש זה אינו נעשה בשלימות בלא נר, משום

חורים וסדקים, ובהכי חייבו חכמים. אבל כל המקומות שביערו את החמץ משם ע"י פעולה אחרת, ולא ע"י בדיקה, נראה שאין בה דין נר כלל. למשל, כל הבגדים שמכבסים אותם במים ובבורית, אין צריך לבדוקם כלל, וממילא אין בהם דין נר. וכן כל מדפי הארונות, שמוציאים אותם מתוך הארון והופכים אותם, שאם היה בהם חמץ היה נופל לארץ, אין בו דין בדיקה ואינו צריך נר. או מקומות שמנגבים אותם במטלית, יוצא בזה ידי חובתו, ואינו צריך בדיקה, כנלע"ד לכאורה.

אבל באופן שבדקו חדר לאור החשמל, הקבוע בתקרה, אין מקיימים בזה בדיקה, משום שחכמים חששו שמא האור הקבוע בקיר אינו מאיר כראוי בחורים ובסדקים, ולא יבדוק שם כראוי.

ב.

ביעור חמץ בערב פסח שחל להיות בע"ש

א. כתב בשו"ע תמ"ד סעיף ג', וז"ל, אין מבשלים לשבת זו (שבת שחלה בערב הפסח) דיסא וכיוצא בזה. ובמשנ"ב, ס"ק י"א, דיסא, דבר שדרכו להידבק בכלי, כי יצטרך להדיחם אחר האכילה משום איסור חמץ, ואסור כיון שאין צריך להם שוב באותו היום, כבסי' שכ"ג סעיף ו'. ושם אמרו, מדיחים כלים לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול, אבל לאחר סעודה שלישית אין מדיחין. ומקור הלכה זו הוא בספר כל בו בשם רב האי.

ויש לתמוה, אם מדיח הכלי כדי לקיים מצוות ביעור חמץ, מדוע אין זה נקרא הדחה לצורך היום, שהרי זמן איסור חמץ הוא בי"ד, והוא חל בשבת, ואין כאן שום הכנה.

ובמשנ"ב מהדורת דרשו הביאו בשם מרן הגרש"ז זצ"ל שכיון שיכול לכפות את הכלי על החמץ, נמצא שאין חיוב לקנח את הכלי, וממילא שייך בזה איסור הכנה. והנה, דין כפיית כלי על חמץ שמענו במוצא חמץ בשבת ויו"ט, אחרי זמן האיסור, כשהחמץ הוא מוקצה ואין דרך של היתר לבערו. וגם בשבת זו נזכרה כפיית הכלי בשו"ע, משום שאין דרך לבאר בשבת ולהוציא את החמץ לחוץ. ויל"ע אם מותר לסמוך על כפיית הכלי באופן שיכול לבער ממש, מפני שעדיין לא הגיע זמן איסורו, ויכול להשליכו לבית הכסא או להוציאו מן הבית.

ושמעתי מדודי, הגאון רבי שניאור קלופט שליט"א ליישב, שבפשטות מסיימים לאכול את כל האוכל שבקדירה, ומה שנשאר אינו מצטרף לכזית, ולכן אין בו חובת ביעור.

ולדידי אין בדברים אלה ארוכה לקושייתנו, שהרי אם שרי בלא קינוח מדוע אסר עלינו רב האי לבשל דיסא לשבת זו, הרי יכול להפוך את הכלי ובוה די. ואפילו אם נימא שיש מעלה כלשהי לקנח ולבער ממש את החמץ, ולא לסמוך על הפיכת הכלי, שוב יש בקינוח משום צורך שבת, ואין בו משום הכנה. וכן ביישובו של דודי שליט"א, אם אין חובת ביעור באותם פירורים, מדוע אסר עלינו רב האי להכין דיסה לשבת זו, ואם יש מעלה בלבערם לגמרי, שוב יש בביעורם צורך שבת, וצ"ע.

ב. כתב הרמב"ם, פ"ג מהלכות חמץ ומצה הל' ג', חל ארבעה עשר להיות בשבת, בודקין את החמץ בלילי ערב שבת, שהוא ליל שלושה עשר, ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת. ומניחו במקום מוצנע, והשאר מבערו מלפני השבת. ואם נשאר מן החמץ ביום השבת אחר ארבע שעות, מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי יו"ט הראשון, ומבערו, עכ"ל.

פשטות דבריו, שפסק כרבי מאיר דמתני', שמבערין הכל לפני השבת. ובאמת שהאי משנה צריכה עיון וביאור, במאי קמיפלגי, ולכאורה כל מה שירצה אדם יעשה, ובלבד שיתבער החמץ קודם זמן ביעורו, וכמה דרכים יש לבער את החמץ בשבת, שהרי

קיי"ל דלא כרבי יהודה דבעינן שריפה, כדפסק הרמב"ם פ"ג הלי"א, וקודם זמן איסורו אפשר בביטול. ואע"ג דגזרו חכמים שלא לסמוך על ביטול בלבד, וחייבו לבער, היינו דווקא במשאירו בביתו, אבל אם מוציאו לחצר או למבוי, יצא ידי חובתו, ומפרר וזורח לרוח מסתמא אין בו איסור הוצאה, ומה רצו חכמים באומרם, מבערין את הכל לפני השבת.

ועוד צ"ע מה שכ' הר"מ שמה שנשאר אחרי ארבע שעות כופה עליו כלי, הרי עד חמש שעות עדיין הוא מותר בהנאה, ובפשטות אינו מוקצה משום שהוא ראוי למאכל בהמה, והוא יכול לעסוק בביעור החמץ בדרכים המותרים בשבת.

ונראה לבאר שדעת רבי מאיר, שהרמב"ם פסק כוותיה, שאסור לעסוק בביעור חמץ בשבת, אם מפני שחששו שמא יבואו להוציא מרשות לרשות, או שאינו כבוד שבת, ולכן ציוו שיבערו הכל לפני השבת, מלבד הנצרך לאכול. ולאחר ד' שעות שכבר נסתיים זמן אכילה, שוב לא נשאר אלא לכפות עליו כלי, כדין המוצא חמץ בשבת וביו"ט.

למעלה הבאנו מה שכתב בשו"ע, תמ"ד סעיף ג', וז"ל, אין מבשלים לשבת זו (שחלה בערב הפסח) דיסא וכיוצא בזה, והכוונה לדברים הנדבקים בכלי, שיצטרך לקנח בשבת. ומקור הדברים הוא בכל בו בשם רב האי. ולכאורה טעם הדברים הוא כדברינו, שקינוח הכלי הוא בבחינת ביעור חמץ, שאין צורך אכילה בקינוח זה, ואין מבערים בשבת. ולכתחילה אסור לגרום שיצטרך לכפות כלי.

ובשו"ע סעיף ד', כתב וז"ל, אם נשאר פת (בשבת זו) יכול ליתנו לאינו יהודי, על מנת שלא לצאת בו לרה"ר, דרך הערמה ודבר מועט. ובסעיף ה' כתב, אם נשאר חמץ אחר שאכלו, מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי יו"ט ומבערו. ובהגהות רעק"א שם, ק' לי, אמאי נתיר בכפיית כלי, הא יכול לזרקו לחוץ או לבית הכסא, ושאני ביו"ט דאסור בטלטול, וצ"ע, עכ"ל. וראיתי בדה"ח שהעמיד הדברים בגווני שאין דרך לבערו בלא חילול שבת. ולכאורה כוונת השו"ע והרמב"ם הוא כדברינו, ולפ"ז אסור לבער חמץ בשבת זו מלבד באכילה.

והא דאין לבשל לשבת זו דיסא, כתב בביאור הגר"א, והדחה שלא לצורך אכילה אסורה, כמ"ש בפט"ז דשבת. והוא בקי"ח ע"א, ובשו"ע שכ"ג סעיף ו', מדין הכנה, וכבר כתבתי שזה קשה להבין, שהרי הביעור הוא מצוות י"ד, והרי זה עושה לצורך היום.

וכשהצעתי הדברים בפני הגאון רבי יוסף שרייבר שליט"א, אמר לי בדרך אפשר, שחייב ביעור חמץ בי"ד, אף שזהו זמנו מדאורייתא, מ"מ גדר החיוב הוא כהכנה לליל ט"ו, וממילא שייך בזה איסור הכנה. ומלבד שגם כלפי עצם הדברים אינו ברור שזהו הגדר, ושמא יום י"ד עצמו הוא חג הפסח (ולא חג המצות), והוא מחייב בביעור מצד עצמו. ועוד, שלכאורה נראה ברור שלעניין דיני הכנה בשבת, כל שזהו החיוב היום,

אין שייך בו איסור הכנה, וצ"ע.

והרמ"א בתמ"ד סעיף ג', כתב וז"ל, ואם עבר ובישל, והמאכל דבוק בקדירה ואי אפשר לקנחו, יש להדיחו מעט להעביר החמץ. ולכאורה זה דלא כהרמב"ם והמחבר. אמנם גם הרמ"א מודה שאין לעשות כן לכתחילה, וצריך להשתדל שלא יצטרך לעסוק בשבת בביעור חמץ. וזהו מקור דברי החזו"א באגרתו, ח"א אגרת קפ"ח, דאין להשאיר לשבת חמץ לצורך לחם משנה, והוא פשוט, לא מיבעיא להרמב"ם ולהשו"ע, שאין לבער חמץ בשבת, ויצטרך להשאירו בשבת אצלו, בוודאי אסור לעשות כן. ואפילו להרמ"א, שאם נשאר חמץ מבערים, גם הוא מודה שאסור לעשות כן לכתחילה, ואין הצורך בלחם משנה מצדיק להשאיר חמץ.

והראני הג"ר יוסף בן ארזה שליט"א, בספר אורחות חיים (לונל), בזה"ל, רב האי כתב מנהגא דחזי לנא דאין מבשלין דייסא ולא כל דבר שצריך לכלי שמבשלין בו הדחה בי"ד שחל להיות בשבת וכן אין עושין פת צנומה בקערה מכיון שצריך להדיחו ומלשון התוספתא משמע דאינו משייר כלום בשבת, עכ"ל. ומשמעות דבריו היא, שיש קפידא על עצם הדבר שצריך לבער חמץ בשבת.

ג. לכאורה לאחר ארבע שעות, אע"פ שמותר החמץ בהנאה, י"ל שהוא נחשב מוקצה לדידן, משום שאין במקומנו בעלי חיים.

בדין סעודה שלישית בער"פ שחל בשבת

כתב הטור, או"ח סי' רצ"א, וז"ל, וזמנה (של סעודה שלישית), משיגיע זמן המנחה, הלכך אותן שמפסיקין בסעודת שחרית לחלק לשניים, ועדיין לא הגיע זמן המנחה, אינן מקיימין מצוות ג' סעודות. אבל הגיע זמן המנחה, יכולים לעשות כן, וכן היה עושה א"א הרא"ש ז"ל, היה מברך ברכת המזון, והיה נוטל ידיו, ומברך עליהן (ברכת על נטילת ידיים), ומברך המוציא, עכ"ל. ובב"י שם הביא מתשובת הרא"ש, שאין בזה משום ברכה שאינה צריכה, משום שעושה כן משום כבוד שבת. והכוונה, שהצורך בג' סעודות שבת נחשב גם צורך לעניין הברכה. ובב"ח שם, הביא בשם מהרש"ל בשם המרדכי, שטוב להפסיק קצת ביניהן בד"ת או בטיוול קצת. ולכאורה ההפסק בד"ת או בטיוול בא לפתור את הבעיה של ברכה שאינה צריכה בדרך אחרת.

ובמגן אברהם, ריש רצ"א, הביא בשם ספר חסידים, שמי שאין לו די מזון לג' סעודות, ואם יחלק המזון לג' סעודות לא ישבע מהן כראוי, שטפי עדיף לאכול שתיים. מיהו אם יכול לחלק סעודה אחת לשתיים כשהן סמוכות זו לזו, אם זה לאחר חצות, שפיר דמי. והוסיף המג"א, דלפי מה שנתבאר בס' תמ"ד שאפשר לחלק הסעודות גם בשחרית, נכון לעשות כן גם בכה"ג. ובשער הציון ס"ק ז' כתב דאין לעשות כן בשחרית, כיון שלדעת רוב הפוסקים אין מקיימים סעודה שלישית לפני חצות, ממילא הווי ברכה שאינה צריכה לחלק הסעודות. ושאלני דודי הג"ר שניאור קלופט שליט"א, מאי טעמא שינה המשנ"ב טעמו בס' תמ"ד ס"ק ח', שהביא דברי האחרונים לחלק הסעודה בבוקר לשתי סעודות, והביא גם את דברי הגר"א שטוב לעשות כן. והוסיף המשנ"ב בזה"ל, אך כל זה אם יש לו שהות לברך בינתיים ולהפסיק איזו שהות, כדי שלא יהיה ברכה שאינה צריכה.

ונראה לבאר, שיש כאן שני עניינים שונים. בס' רצ"א מדבר המג"א על מי שאין לו די אוכל לשלוש סעודות, ובספר חסידים נאמר שאין נכון לחלק הסעודות, משום שלהפסיק הסעודה בלי שביעה אין זה עונג. לכן נשארה רק אפשרות להפסיק הסעודה בברכה"מ ובנט"י מחדש, שאין זה נקרא הפסק וביטול עונג, שהרי אינו מפסיק באכילתו. דבר זה מצאנו בדברי הרא"ש שהוא מותר לעשות, משום שהצורך בקיום שלוש סעודות נחשב צורך לעניין הברכה. ואומר המשנ"ב, שדבר זה מותר לעשות רק אם מקיים בוודאי דין סעודה ג'. אבל אם עושה זאת לפני חצות, שלעיקר ההלכה אינו מקיים סעודה שלישית, אין כאן טעם הגון להיחשב צורך עבור הברכה. ולהורות לו להמתין, אפילו מעט, בין ברכת המזון לסעודה הבאה, לא ראה המשנ"ב לנכון, משום שיש כאן צער לאדם, וביטול עונג שבת.

אבל בס' תמ"ד, שלא חסר לאדם כלום, הורנו לו להפסיק בין סעודה לסעודה, כמו שמפורש במשנ"ב, ואין כאן שום חסרון בעונג, משום שאוכל ככל אוות נפשו, ובאופן שמפסיק בין הסעודות נחשב צורך גם בלי הקיום של סעודה ג', כנלע"ד.

אכילת מצה בליל ט"ו בניסן

א. קיי"ל שיש שתי מצוות עשה דאורייתא באכילת מצה בליל ראשון של חג המצות. האחת היא המצוה שנצטוינו לאכול את קרבן הפסח עם מצות ומרורים, ונתבארה מצוה זו בדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות קרבן פסח הל' א'), וז"ל, אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר, מצות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה (שמות י"ב ח') עלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. והמצוה השניה היא אכילת מצה בפני עצמה, אפילו בלא קרבן פסח, ונתבארה בהלכות חמץ ומצה (פ"ו הל' א'), וז"ל הרמב"ם שם, מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר (שמות י"ב ח'), בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה, עכ"ל.

ויש בזה נפ"מ לדינא, שהרי בזמן הזה, שאין אנו מקריבים קרבן פסח, אין נוהגת המצוה הראשונה, אבל המצוה השניה, שאינה תלויה בקרבן פסח, נוהגת מדאורייתא, וכל זה נתפרש בגמ' פסחים ק"כ ע"א. ובקט"ז ע"ב מבואר, שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה במצוות הלילה, ולמ"ד שמצה בזה"ז דרבנן, גם מצות סיפור היא מדרבנן, אבל לרבא, דמצה בזה"ז דאורייתא, גם מצות סיפור היא דאורייתא.

ב. ושמעתי ממו"ר הג"ר לייב מינצברג זצ"ל, לבאר את גדר מצות אכילת מצה בליל חמישה עשר, כדלהלן (ונדפסו הדברים בספר מאורות ירושלים חלק ה' סימן א'. עיין שם בדבריו הרחבים והנפלאים).

בכמה וכמה פעמים חזרה תורה על מצות אכילת מצה כל שבעת הימים. והנה נתבאר בגמ', דאכילת מצה כל שבעה אינה חובה, אלא רשות. ובפשטות נראה שאין פסוקים אלה ציווי לאכול מצה, אלא איסור לאכול חמץ, אלא שהתורה הוציאה איסור זה בלשון מצות עשה, מלבד הלאוים המפורשים על אכילת חמץ.

אמנם האמת נראה, שאין זה סוף דבר. הרי ענין המצות בחג הפסח הוא זכר ליציאת מצרים, ככתוב בתורה (דברים ט"ז ג'), שבעת ימים תאכל עליו מצות, לחם עוני, כי בחפזן יצאת ממצרים. כמו שנתבאר בגוף המעשה (שמות י"ב ל"ד), וישא העם את בצקו טרם יחמץ, משארותם צרורות בשמלותם על שכמם, (ושם ל"ד), ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. ואין מסתבר כלל להבין שעיקר ענין המצוה הוא במניעת החמץ. וישמו של החג, חג המצות, מעיד שעיקר קיום המועד הוא באכילת מצה, ולא רק במניעת החמץ. יתר על כן, אם אין התורה מחייבת לאכול מצה, וכבר יתכן שלא יאכל אדם במשך כל חג המצות אלא בשר ודגים ושאר מטעמים, ולא יהיה שום זכר בזה ליציאת מצרים.

וביאור הדברים, שבודאי מגמת התורה היא שישראל יאכלו מצות בחג. אבל לא

בחרה התורה לצוות ולחייב את האדם לאכול מצה בכל ימי החג, ופירוש המצוה הוא שלחמו של אדם בחג המצות יהיה מצה ולא חמץ וגם אם אוכל האדם במשך כל שבעת הימים רק בשר ופירות, ואינו אוכל מצה כלל, אין בזה ביטול של מצות התורה, שהרי פיתו היתה מצה ולא חמץ. וגם המגמה הכללית של התורה, שיאכלו מצות בפסח, מתקיימת, משום שדרך בני אדם היא לאכול פת, וכשתתקיים מצות התורה שפיתו של אדם תהיה מצה ולא חמץ, תתקיים גם המגמה שיאכלו מצות ויהיה זכר ליציאת מצרים.

ג. ובזה יבואר מה שאמרו בשם הגר"א, שכל שבעת הימים אכילת מצה היא מצוה (הובא במ"ב, סי' תרל"ט ס"ק כ"ד). והנה דברי הגר"א אלו נמסרו בע"פ, ואין לנו את נוסח דבריו, ועל כן איננו יכולים לומר בוודאות מהי כוונתו, ואין לנו אלא השערת הלב בלבד. ובודאי אין כוונתו לחובה, שהרי מפורש בתלמוד שאינו אלא רשות. ויש שכתבו שדעת הגר"א שזו מצוה קיומית, ולא חיובית. ואין כאן המקום להאריך בגדרים אלו, אבל זאת אכתוב, מה שנלע"ד, שעצם הגדר של מצוה קיומית הוא צ"ב, שהרי כל שציוותה תורה הוא ודאי חובה, ולא יתכן שהוא רשות, ואם לא נכלל הענין בציווי השי"ת, אינו מצוה כלל, ומאי משמע מצוה קיומית. אמנם ביאור דברי הגר"א נראה, שאע"פ שאין אכילת מצה כל שבעה חובה, אלא רשות, והיינו, שאין פירוש הכתובים שציוותה תורה לאכול מצה, אלא שלא לאכול חמץ, מ"מ עיקר כוונת התורה היא שיאכלו מצה, ולכן ציוותה מצוה זו, וממילא האוכל מצה הוא מקיים את מגמת ורצון התורה, וזוהי מצוותו. ולכן הוציאה התורה ענין זה גם בלשון עשה, ועל דבר זה נקרא החג בשמו, חג המצות. ואין זה ככל לאו הבא מכלל עשה, שאף שהוא נידון כעשה, מ"מ אינו אלא איסור ואין בו מצוה כלל. ודוגמה לדבר, מצרי ואדומי, שאמרה תורה (דברים כ"ג ט'), דור שלישי יבוא להם בקהל ד'. ופשוט הדבר שאין שום קיום ומעלה בלקיחת מצרי שלישי, ואין הוא עדיף בכלום על ישראל אחר. וכל כוונת התורה כאן היא לאסור מצרי ראשון ושני, אלא שלא חפץ הקב"ה שיהיה הדבר אסור בחומרת איסור לאו, ולכן הוציאה התורה איסור זה בלשון עשה ולא בלשון לאו. אבל גבי מצה בשבעת ימי הפסח, עיקר כוונת התורה היא שיאכלו מצות, ויהיה בזה זכרון ליציאת מצרים, ולכן אכילת מצה היא קיום מצוה¹.

¹ ובדרך אגב, יש לי להעיר במה שכתבה תורה לגבי פירות שביעית (ויקרא כ"ה ו'), והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ועיין בדברי הרמב"ן, במצוות עשה ששכח הרב (הרמב"ם), מצוה ג', שמנה פסוק זה כמצות עשה לאכול פירות שביעית, והביא ע"ז מה שדרשו בגמ' (עבודה זרה ס"ב ע"א), לאכלה ולא לסחורה. ועיין במגילת אסתר שם, שכתב לבאר מדוע לא מנא הרמב"ם, וכתב, דשיטת הרמב"ם שאין כאן מצוה באכילת פירות שביעית, כי אם איסור לסחור בהם ולהפסידם, ומשמע דנקט דלהרמב"ן יש כאן מצות עשה גמורה לאכול פירות שביעית. ויעיין בחזו"א (שביעית סי' י"ד ס"ק י'), שהאריך לבאר שגם לרמב"ן אין שום מצוה באכילת פירות שביעית, ואין כאן אלא איסור עשה. והוכיח דבריו מדברי הירושלמי (שביעית פ"ז ה"א), וז"ל הירושלמי, והדא קניבתא דירקא, מסקין ליה לאיגרא והיא יבשה מן גרמה, ע"כ. ומבואר דמותר לכתחילה להשאיר פירות שביעית שיפסדו מעצמם, וליכא

ד. ונחזור לעניינינו, נראה שאין כוונת הגר"א שיש מצוה לאכול מצה בפסח, שהרי התורה לא ציוותה על זה. וגם לא שבאכילתו מקיים מצות עשה, שאם התורה לא ציוותה, איזו מצוה שייכת כאן. אלא שעצם האכילה היא קיום לדברי התורה וזכרון ליציאת מצרים. ולא יתכן שתצוה התורה לאסור אכילת חמץ, ולאסור החזקתו בבית, וכל זה הוא בשביל שיאכלו ישראל מצה, ותהיה האכילה בלא שום משמעות.

ובמ"ב (סי' תרל"ט ט"ק כ"ד), כתב בזה"ל, נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דהוא הדין הכא (בסוכות), מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעת הימים, ולברך לישב בסוכה, עכ"ל. ומלשונו משמע שנקט שלדעת הגר"א יש כאן מצוה לכתחילה לאכול מצה כל שבעה, ולכאורה הכוונה פעם אחת ביום, או אחת בשחרית ואחת בערבית. ואף שבתורה שבעל פה נתבאר שאין כאן חובה, אלא רשות, מ"מ המובן מפשטיה דקרא נשאר בגדר מצוה לכתחילה. ולדברינו אין זו כוונת הגר"א. אין פירוש הפסוק לצוות על האכילה, אלא שפיתו של אדם תהיה מצה ולא חמץ. ומסתבר שזהו גם פשוטו של מקרא, שהרי אין כאן שום רמז כמה יאכל האדם ויקיים את המצוה. וכוונת הגר"א לפי דברינו היא שהאכילה היא קיום דין ורצון התורה, אף שאין כאן שום ציווי, לא כחובה ולא כמצוה לכתחילה. אמנם מי שהוא חכם, ורוצה לקיים רצון הקב"ה על צד האמת, ראוי לו שלא ימנע מאכילת מצה, שהרי בזה מתקיימת תכלית המצוה.

ויל"ע אם לפי זה יש מקום להקפיד על מצה שנשמרה לשם מצוה בכל שבעת הימים (שהרי אין שמירת המצוה משום חשש חמץ, אלא כדי שתהיה למצה חשיבות של מצת מצוה). ולענין דינא נתבאר בגמ' (פסחים מ' ע"א), דמותר לאכול בפסח מצה העשויה מבצקות של נכרים. אבל יש להסתפק ולדון אם דין מצה כזו כפירות ובשר, אבל אין בה אכילה של מצה לקיום כוונת התורה, או שרק בכזית ראשון, שהוא מצות

שום מצוה לאוכלם.

ומה שנראה לי בזה, שבדאי הצדק עם החזו"א שאין שום ציווי לאכול פירות שביעית, ומותר לו לאדם להניחם. אבל עדיין אין זה כמצרי שני והדומים לו, שלא נתכוונה התורה אלא לאסור מצרי שני, אלא שהוציאה האיסור בלשון עשה על מצרי שלישי. אבל כאן, כוונת התורה היא לייעד פירות שביעית לאכילה. אמנם אין כאן חיוב לאכול, אלא איסור לעשות ההיפך מזה, לסחור בהם ולהפסידם בידים, אבל מסתבר שהאוכלם בדרך הראויה, מקיים את רצון התורה, ויחשוב לו ד' לצדקה. ולענ"ד כן מורה פשוטו של מקרא, שצורת השנה השביעית היא שהכל אוכלים מפירות הארץ, בעלי השדות והעניים, האדון והעבד, האדם והחיה. והכתוב בפרשת משפטים (שמות כ"ג י"א), והשביעית תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביוני עמך, ויתרם תאכל חיית השדה. וקצת משמע כן מעצם דרשת חז"ל, לאכלה ולא להפסד, שאם עיקר מגמת השביעית היא לבטל שלטון הבעלים, ואין לתורה ענין באכילה, מה חסרון יש בהפסד. ונראה קצת שחז"ל הבינו שיש ייעוד לפירות שביעית באכילתם, וההפסד מונע את האכילה.

עשה מן התורה, בעינן שימור לשם מצוה, אבל גם בלא זה יש קיום באכילת המצה לכוונת התורה. וברמב"ם (פ"ה מחמץ ומצה הל"ט), כתב דין שימור המצה על כל המצות שאוכלים בפסח, ועיין במגיד משנה שם, ובביאור הלכה (סי' ת"ס ד"ה מצת מצוה), שדנו בזה, ומסקנת דבריהם שאף שמן הדין מותר לאכול גם מצה שאינה שמורה, מ"מ לכתחילה מצוה לאכול רק מצה שמורה. ועיין שם בביאור הלכה שהביא מספר חיי אדם, שהגר"א היה מקפיד מאד לשמר את כל המצות לשמה. והיינו כדברינו, שבכל אכילת מצה יש קיום מצות התורה, ובעינן דוקא מצה לשמה, וכן מסתבר.

ובביאור הלכה שם, כתב לבאר לפי דעה זו את הדין המבואר בגמ' שמותר לאכול בפסח מצה מבציקות של נכרים, וכתב שצ"ל שהיינו מעיקר הדין, אבל לכתחילה בעינן מצה שמורה לכל החג, או שמיירי במי שאין לו מצה אחרת. ולפי דברינו אין הכוונה שיש חיוב או מצוה לכתחילה לאכול מצה שמורה דוקא, ומותר לכתחילה לאכול גם מצה שאינה שמורה, אלא שאם אכל מצה שאינה שמורה, אין בזה קיום לרצון התורה ולמהותו של החג. ועכ"פ, זה פשוט, שמי שאין לו אלא מצה שאינה שמורה, אין שום ענין שימנע מאכילת מצה כזו, ויאכל בשר או פירות, משום שאין שום חסרון במצה שאינה שמורה, והריהי כשאר מאכלים, שאין בהם קיום של אכילת מצה, כנלע"ד.

ה. ובענין המצוה לאכול מצה בלילה הראשון, ביאר מו"ר הגר"ל מינצברג זצ"ל, שגדר המצוה הוא כדי לקבוע שפיתו של האדם במשך כל ימי החג היא מצה, ולא חמץ. והיינו, שאם לא יאכל האדם שום מצה במשך כל ימי החג, אף שלא יאכל גם חמץ, ולא יהיה חמץ בביתו, עדיין אין זה נחשב שפיתו היא מצה, שהרי לא טעם ממנה כלום. ולכן ציוותה תורה לאכול כזית מצה בלילה הראשון של החג, כדי לקבוע בזה שלחמו לימי החג הוא מצה ולא חמץ. ע"י אכילת כזית בתחילת החג, נקבעו כל ימי החג כחג המצות.

ומשמעות הדברים היא, שהרי יש כמה מצוות בתורה הנוהגות בלילה הראשון של חג המצות, אכילת פסח, מצה ומרור, וסיפור יציאת מצרים. וכולן הן מצוות מיוחדות ללילה הזה משום שהוא ליל היציאה והגאולה ממצרים. ונתבאר הדבר בגמ' (ברכות ט' ע"א), שמחלוקת רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה בענין זמן אכילת הפסח, היא מהי משמעות החפזון שהוזכר ביציאת מצרים, אם חפזון דמצרים, שהוא בחצות, שאז נחפזו מצרים לשלח את ישראל, או חפזון דישראל, שהוא בבוקרו של יום, שאז נחפזו ישראל לצאת בפועל. ועכ"פ מבואר שמצות אכילת הפסח והמצוות הנלוות אליה שייכות ללילה זה מחמת שהוא ליל היציאה, ואין להן שייכות לשאר ימות החג. אמנם מצות אכילת מצה בליל פסח, הנוהגת גם כשאין קרבן פסח, אינה שייכת בדוקא ללילה הזה, אלא עיקר ענינה הוא מצד המצה הנוהגת כל שבעה, אלא שהתורה ציוותה וחייבה לאכול מצה בתחילת החג.

והביא לזה ראייה, שהרי מקור מצוה זו הוא מקרא (שמות י"ב י"ח), בערב תאכלו מצות. והפסוק כולו הרי עוסק במצות אכילת מצה כל שבעה, כדכתיב, בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחודש בערב. ומסתברא מילתא שהדין הנרמז בפסוק זה שייך לדין הכתוב בפשוטו של מקרא.

וכן מוכח הדבר ממה שדרשו בגמ' (סוכה כ"ז ע"א), גזירה שוה חמישה עשר חמישה עשר מחג המצות לחג הסוכות, לחייב אכילה בסוכה בלילה הראשון של חג הסוכות, כדרך שחייבים לאכול מצה בלילה הראשון של חג המצות. והנה בחג הסוכות אין שום ענין בלילה הראשון יותר משאר ימי החג, ועל כרחנו למדנו שמצות אכילת מצה גם היא אינה שייכת לליל ט"ו באופן מסוים בדוקא, אלא ללילה הראשון של החג, כתחילת החג, לקבוע את פיתו ודירתו כמצות התורה.

ועיין שם בדבריו בספר מאורות ירושלים, שכתב להעיר, שלפי הבנה זו במצות מצה, היה ראוי שמי שלא אכל מצה בלילה הראשון, יתחייב לאכול מצה לאחר מכן, כדי לקבוע את פיתו לשאר ימי החג. וביאר שם, שכן דרך התורה לקבוע את גדרי המצוה, באופן הראוי לכתחילה. ואין המצוה משתנית לפי מצבם של יחידים, ופשוט.

ו. ולענ"ד נראה להוכיח הבנה זו בגדר המצוה משני מאמרים נוספים בגמ'. האחד הוא ממה שלמדו בגמ' (פסחים ה' ע"א), לאסור אכילת חמץ גם בלילות החג, וז"ל הגמ', דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה, השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה, ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות, וכתיב ביה במצה, בערב תאכלו מצות, ע"כ. ומבואר דמצות אכילת מצה ליל ט"ו מישך שייכא למצות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ כל שבעה.

והשני הוא ממה שאמרו לגבי חיוב נשים במצות אכילת מצה בלילה הראשון (מ"ג ע"ב), סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה, דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא, אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו, קא משמע לן. והשתא דאתרבו להו בבל תאכל חמץ, איתרבי נמי לאכילת מצה, כרבי אלעזר, דאמר רבי אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו', כל שישנו בבל תאכל חמץ, ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה, ע"כ. ומבואר שאיסור אכילת חמץ ומצות אכילת מצה בני חדא בקתא נינהו, והדין בשניהם אחד הוא, או שבשניהם נשים חייבות או שבשניהם פטורות. והיינו כדברי מו"ר זצ"ל, שמצות אכילת מצה נובעת ויונקת ממצות מצה ואיסור חמץ כל שבעה, ואין לה ענין עם המצוות המיוחדות לליל הגאולה ממצרים.

ז. אמנם, מאידך גיסא, יש להתבונן בזה, מכמה בחינות. הנה מצות אכילת קרבן פסח, הנוהגת בלילה הזה, נחלקו חכמים עד מתי הוא זמנה, עד חצות או כל הלילה. ומצה

ומרור הנאכלים עם הפסח, ודאי טפלים הם לקרבן, ודינם כמוהו. ובענין מצות מצה הנוהגת גם בזה"ז, איתא בגמ' (פסחים ק"כ ע"ב), אמר רבא, אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה, לא יצא ידי חובתו. פשיטא, דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי, מהו דתימא, הא אפקיה קרא מהיקישא, קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה, ע"כ. ובפשטות למדו מהיקשא דגם זמנה של מצוה זו הוא בזמן הפסח. אבל הדבר צ"ע בסברא, כיון דהם שתי מצוות, שטעמם וגדרם אחר, מה טעם שזמנם יהיה אחד. וביותר, שהרי זמן ק"פ נקבע לדעת רבי אלעזר בן עזריה מזמן הגאולה, כמבואר בגמ' שם, ומצות מצה בפני עצמה אינה שייכת לזמן הגאולה, ומדוע שזמנה יסתיים בחצות. שהרי לפי זה אכילת מצה בזה"ז בליל יו"ט ראשון של פסח (מדאורייתא), אינה שייכת לחגיגת הלילה, אלא לתחילת החג.

ח. ובעצם מקור הדין שמצות מצה נהוגת גם בזמן הזה, אמרו בגמ' (פסחים ק"כ ע"א), אמר רבא, מצה בזמן הזה דאורייתא, מרור דרבנן. ומאי שנא מרור, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי, הא כתיב על מצות ומרורים. מצה מיהדר הדר ביה קרא, בערב תאכלו מצות. ורב אחא בר יעקב אמר, אחד זה ואחד זה דרבנן, אלא הכתיב בערב תאכלו מצות. ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דס"ד אמינא, כיון דפסח לא אכלי, מצה ומרור נמי לא ניכול, קמ"ל. ורבא אמר לך, טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא, דלא גרעי מערל ובן נכר, דתניא, כל ערל לא יאכל בו, בו אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור, ע"כ.

ותחילה עלינו להעיר הערה הנוגעת לפשט דברי הגמ', שמבואר שבין לרבא ובין לרב אחא בר יעקב, פשיטא להו שיש חילוק בין טמא ומי שהוא בדרך רחוקה, לזה"ז. והדבר צ"ב, שהרי שניהם כאחד מחויבים בקרבן פסח, אלא שהן נפטרו בפטור של אונס, ומאי סברא לחלק ולומר שטמא ובדרך רחוקה שייכים יותר לקרבן פסח מבזה"ז. וביותר, שהרי מקריבין אע"פ שאין בית (רמב"ם פ"ו ממעשה הקרבנות הל"ט"ו), ואין אנו פטורים היום מקרבן פסח, אלא מפני אונסים שונים, המעכבים את ההקרבה, ומדוע מודים רבא ורב אחא בר יעקב שאין די בפסוק אחד לשניהם.

ולכאורה צריך לומר שההבדל הוא בין אדם שאינו מקריב קרבן פסח בגלל סיבה התלויה בו, או שכל העם אינם מקריבים קרבן פסח, ואכתי הדבר צ"ב, ויבואר יותר בהמשך הדברים.

ועכ"פ ברור לכאורה מסוגית הגמ', שאין מצות אכילת מצה הנלמדת מקרא דבערב תאכלו מצות, נפרדת ושונה בענינה לגמרי ממצות מצה התלויה בקרבן פסח, אלא תרוויהו בני חדא בקתא נינהו, אלא דריבה הכתוב דנוהגת מצוה זו גם כשאין קרבן פסח, ונחלקו אמוראים אם היינו דוקא כשהכלל כולו מקריב, או אפילו כשבטלה ההקרבה לגמרי. ודברים אלו סותרים לכאורה את מה שנתבאר והוכח לעיל, בדברי מו"ר זצ"ל, שמצות מצה הנלמדת בלילה הראשון שייכת ונובעת ממצות מצה כל

שבעה, ואינה נוגעת לליל היציאה והגאולה ממצרים.

ט. ובענין מצות סיפור יציאת מצרים, אמרו בגמ' (פסחים קט"ז ע"ב), שלרבא דמצה בזמן הזה דאורייתא, גם מצות סיפור היא דאורייתא, ואילו לרב אחא בר יעקב, דמצה אינה אלא דרבנן, גם מצות סיפור היא מדרבנן. והיינו, דדרשינן במכילתא (הובאו הדברים בהגדה של פסח), בעבור זה, לא אמרתי אלא שעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואין חובת הסיפור אלא בשעה שנוהגות מצוות הלילה הזה, ואם מצה אינה אלא מדרבנן, נמצא שאין שום מצוה דאורייתא הנוהגת בלילה הזה, ולכן גם מצות סיפור אינה נוהגת מדאורייתא. והנה יש סברא לומר, שדוקא מצוות השייכות לליל היציאה מחייבות בהגדה וסיפור, שהרי עיקר הסיפור מסתעף, לכאורה מאכילת הפסח, והפסח ודאי שייך ונובע מהגאולה שהיתה בלילה זה. ואם כנים הדברים, צריך לבאר מדוע מצות מצה הנוהגת גם בלא קרבן פסח, מחייבת בסיפור, שהרי ביארנו שאין מצוה זו שייכת לליל הגאולה, אלא ללילה הראשון של החג. אבל אין סברות אלה מוכרחות, ויש לדון בהן בהרחבה, ועוד חזון מועד.

י. וטרם שנבוא, בע"ה, לבאר ענין זה, עלינו לעיין בהבדל מהותי שמצאנו בתורה בין חג המצות לחג הסוכות. והוא, שהמעין בפרשיות התורה ימצא חילוק גדול בין שני החגים הללו. בכל מקום שהתורה מדברת על חג הסוכות אומרת התורה שהוא חג של שבעת ימים. כן הוא בפרשת המועדות בתורת כהנים (ויקרא כ"ג ל"ד), בחמישה עשר יום לחדש השביעי הזה, חג הסוכות שבעת ימים לד'. ושם (פסוק ל"ט), אך בחמישה עשר יום לחדש השביעי, באספכם את תבואת הארץ, תחוגו את חג ד' שבעת ימים. ועוד שם (פסוק מ"א), וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים בשנה. ובפרשת פנחס (במדבר כ"ט י"ב), ובחמישה עשר יום לחדש השביעי, מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו, וחגותם חג לד' שבעת ימים. ובמשנה תורה (דברים ט"ז י"ג), חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים. ועוד שם (פסוק ט"ו), שבעת ימים תחוג לד' אלוקיך.

לעומת זאת, בשום מקום אין כתוב בתורה שחג המצות הוא שבעת ימים. בכל המקומות אומרת התורה שהחג הוא בחמישה עשר לחדש הראשון, או ביום יציאת מצרים, ומוסיפה התורה ע"ז, שבעת ימים מצות תאכלו, וכד'. כן הוא בפרשת בא (י"ב י"ד-ט"ו), והיה היום הזה לכם לזכרון, וחגותם אותו חג לד' לדורותיכם, חוקת עולם תחגוהו. שבעת ימים מצות תאכלו. ובפרשת אמור (ויקרא כ"ג ו'), ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לד', שבעת ימים מצות תאכלו. ובחומש במדבר (כ"ח י"ז), ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג, שבעת ימים מצות יאכל (במקום אחד בתורה (שמות י"ג ו'), נאמר שיום שביעי של פסח הוא חג, אבל זהו ענין אחר, ויש לדון בו בפני עצמו).

וביאור הדברים הללו כך הוא. חג המצות הוא על יציאת מצרים, שארעה בחמישה עשר יום לחדש הראשון. ששת הימים שלאחר מכן אינם סיבה מצד עצמם שיהיה

בהם חג, שהרי לא ארע בהם דבר. אלא שהמאורע שאירע בט"ו הוא גדול כל כך שראוי לחגוג עליו חג של שבעת ימים. החג שבחמישה עשר מתפשט על שבעת ימים. משא"כ חג הסוכות, שהוא על ישיבתנו בסוכות ארבעים שנה במדבר. הרי היה ראוי שנחגוג במשך כל ימות השנה, שבכולם ישבנו בסוכות, אלא שהתורה אמרה שנחגוג שבעת ימים כנגד השנה כולה, וכן הוא כתוב בפרשת המועדות שבתורת כהנים (ויקרא כ"ג מ"א), וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים בשנה. שבעת ימים כנגד השנה כולה. מלבד כל זאת, יש בחג הסוכות ענין נוסף, שהוא חג האסיף, וחג זה ודאי ראוי לחגוג שבעת ימים מלאים, שכולם ימי אסיף.

דבר זה, יש בו נפ"מ לדינא. שהרי בגמ' בסוגיא דהלל (ערכין י' ע"א) אמרו, מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, ע"כ. וברש"י, ימי החג חלוקין בקרבנותיהם, דפרי החג מתמעטין והולכין. וביאור כל זה, שחג הסוכות כל שבעת ימיו הם חג מצד עצמם, ויש בהם סיבה לאמירת הלל, משא"כ חג המצות, שרק יומו הראשון הוא חג מצד עצמו, ושאר הימים הם המשך והתפשטות לחג שבט"ו, ולכן די באמירת הלל פעם אחת.

י"א. ועכשיו נחזור לגדר מצות אכילת מצה בליל חמישה עשר. נלע"ד שהצדק עם מו"ר שמצוה זו שייכת ונובעת ממצות מצה כל שבעה, כמו שהוכח לעיל. אבל אין גדר הדבר כדי לקבוע את המצה כפיתו של האדם, כמו שביאר מו"ר, אלא שקבלו חז"ל, שאף שהמצוה נוהגת כל שבעה, וגדרה הוא רשות ולא חובה, מ"מ בליל הגאולה והיציאה ממצרים, שממנו יונקים כל שבעת ימי החג, ראוי הדבר לחייב באכילת מצה. ומצאנו בפרשת המועדות שבמשנה תורה (דברים ט"ז ב'-ג'), וזבחת פסח לד' אלוֹקֶיךָ צֶאֱן וּבָקָר, במקום אשר יבחר ד' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים, תאכל עליו מצות, לחם עוני, כי בחפזו יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ויש ללמוד מכאן, שאיסור אכילת חמץ כל שבעה, ומצות אכילת מצה כל שבעה, שניהם נובעים ומתפשטים מליל ט"ו, מהקרבת הנאכל אז, ומהגאולה שהיתה בזמן ההוא. וממילא מובן שפיר שחייבה תורה לאכול מצה בפועל בלילה ההוא.

ונראה גם שזהו עומק דרשת חכמים מקרא דבערב תאכלו מצות. שהרי פשוטו של מקרא, אין הכתוב עוסק במסוים בליל ט"ו, והפסוק מדבר על שבעת ימים שתחילתם בי"ד בערב, וסופם בכ"א בערב, ומה ראו חכמים לדרוש כאן דין מיוחד לליל ט"ו. ונראה שחכמים התקשו מדוע נקט הפסוק ארבעה עשר לחודש בערב, ולא חמישה עשר. ודרשו שכוונת הכתוב להדגיש את זמן המעבר מי"ד, שהוא זמן הקרבת הפסח, לט"ו, שהוא זמן אכילת הקרבן. על זמן זה אמרה תורה (דברים ט"ז ו'), שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש, מועד צאתך ממצרים. ומכאן, שכוונת התורה כאן היא להדגיש ולבטא את זמן הגאולה, שהוא בארבעה עשר לחודש בערב, מועד צאתנו ממצרים. ונראה, שהפסוקים המדברים באכילת מצה כל שבעה, אין לפרשם לחובת

אכילה, שהרי לא יתכן שציותה תורה לאכול כל שבעת הימים, ואין כאן שום רמז או סמך לצוות על אכילה פעם אחת או פעמיים ביום, ולכן קבלו חז"ל לפרש הכתוב על מצוה שהיא רשות ולא חובה, כמו שנתבאר. אבל כאשר הכתוב רומז על זמן מסוים, ארבעה עשר לחודש בערב, יותר נראה לפרש שיש כאן מצוה חיובית, לאכול מצה בלילה הזה.

ולפי"ז מובן היטב, בס"ד, שזמן קיום מצוה זו הוא דוקא בזמן אכילת הקרבן. שהרי זמן אכילת הקרבן הוא זמן הגאולה ממצרים, כמו שהבאנו למעלה מטעמי התנאים החולקים בזה, וכדכתיב (דברים ט"ז א'), שמור את חודש האביב, ועשית פסח לד' אלוקיך, כי בחודש האביב הוציאך ד' אלוקיך לילה. ובזמן הגאולה ראוי שיהיה גם זמן חובת אכילת מצה.

י"ב. ולעיל הבאנו מדברי הגמ' (פסחים ק"כ ע"א), שלרב אחא בר יעקב למדים מקרא דבערב תאכלו מצות, לחייב טמא ומי שהוא בדרך רחוקה במצה, למרות שאינו מקריב קרבן פסח, אבל בזמן הזה פטורים מדאורייתא ממצה. וכתבנו שזה צריך ביאור, שהרי אין לכאורה שום חילוק מהותי ביניהם, ושניהם מחויבים בפסח מעצם הענין, אלא שהם פטורים מחמת אונסם, ומדוע טמא ומי שהוא בדרך רחוקה חייבים במצה, ובזמן הזה פטורים. ולעיל כתבנו ליישב קצת, שיש לחלק ביניהם, שבזה"ז הכלל כולו אינו מקריב, ואילו בזמן המקדש העם מקריב ק"פ, ורק יחידים מנועים מזה, ולא נתבררה לנו סברא זו כל הצורך.

ועוד יש להקשות על סברת רב אחא בר יעקב, שהרי יש לנו להכריע, אם קרא דבערב תאכלו מצות מלמד מצוה נוספת, שלא מצאנו בה שום תלות בק"פ, מדוע יפטרו ממצוה זו בזה"ז. ואם אין זו מצוה חדשה, וכל אכילת מצה בלילה הראשון נלמדת מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, כיצד יתכן שיתחייב אדם לאכול מצה בלא פסח.

י"ג. ונראה ליישב ולבאר הענין, בהקדם ביאור ענין אחר. הנה זמן אכילת הפסח הוא בליל חמישה עשר, מתחילת הלילה עד חצות או עד עלות השחר, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. ושורש מחלוקתם הוא מתי היתה גאולת ישראל, ולתרווייהו הזמן הוא דוקא עד שעת גאולה. ולכאורה הוא צ"ב, מדוע ציותה תורה לאכול את הפסח דוקא קודם שעת גאולה. וכמובן, דתחילת הדבר הוא בפסח מצרים, שהקריבו ישראל ואכלו קודם שנגאלו, ובזכותו נגאלו, כמבואר במדרשי חז"ל. ונראה שאחד מן הענינים שהיו כלולים בפסח מצרים היה כדי לבטא את אמונתם ובטחונם של ישראל בהבטחת הגאולה, עד ששמחו וחגגו את גאולתם קודם שאירעה, וקודם שקיבלו רשות מפרעה לצאת. וזהו תוכן הציווי שיאכלו הפסח כשהם חגורים, ומקלם בידיהם, להראות תוקף אמונתם בגאולה. והיינו שיאכלו הפסח כשהם מתכווננים לצאת בחפזון, למרות שעדיין לא הגיעה שעת הגאולה, ובזכות זה יצאו מצרים.

וזה פשוט, שפסח דורות בנוי ומושתת על פסח מצרים, והיינו, שבכל שנה ושנה אנו צריכים לחגוג את הגאולה כמו שחגגוה במצרים, לפני הגאולה. ולכן גם לדורות

אוכלים ק"פ קודם זמן הגאולה, כדי להצטרף לקרבנם של ישראל במצרים. ואע"פ שאנחנו כבר נגאלנו ממצרים, ואיננו צריכים עוד להאמין בהבטחת הקב"ה על גאולת מצרים, מ"מ עלינו לבטא את אמונתנו בהבטחה האלוקית לגאלנו מיד כל הצרים עלינו, בדורנו ולדורות. וזהו מה שאומרים בהגדה של פסח, והיא שעמדה לאבותינו ולנו, והכוונה היא להבטחת השי"ת לגאול אותנו תמיד מן העומדים עלינו לכלותינו. ונראה שזהו מעיקרי ליל הסדר, שזהו חלק מתוכן מצות הפסח. ומצד אכילת הפסח נקראת שעה זו שעת הגאולה, ככתוב (דברים ט"ז א'), כי בחודש האביב הוציאך ד' אלוקיך לילה.

ויש לזה סמך בגמ' (פסחים ק"ח ע"א), יין, איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעי הסבה, דהשתא הוא דמתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי, לא בעי הסבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא, תרי כסי בתראי בעי הסבה, ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעי הסבה, דאכתי עבדים היינו, ע"כ. ועיין בתוס' שם (ד"ה מאי), דנקט ששעת גאולה הוא זמן אמירת ברכת גאולה, ולכן נתקשה מדוע במצה בעינן הסבה, הרי כבר אמרו ברכת גאולה, עיי"ש מה שיישב. ויש להעיר, מדוע בכוס שניה צריכים הסבה, הרי כבר אמרו ברכת גאולה, ואפשר לדחות. אמנם לכאורה אפשר לומר בפשטות, דסעודה עצמה היא שעת גאולה, מצד אכילת הפסח.

י"ד. והנה זמן אכילת מצה בליל ראשון הוא בארבעה עשר לחודש בערב. וכבר אמרנו שעיקר הדרשה היא מנקודת הזמן המוזכרת בכתוב, שהיא זמן אכילת קרבן פסח, ככתוב (דברים ט"ז ו'), שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש, מועד צאתך ממצרים. וזמן זה נקרא מועד צאתנו ממצרים בגלל אכילת הפסח. ולפי זה נראה לומר, שכאשר עם ישראל כולו מקריב את הפסח במועדו, אז מתקיים בלילה הזה זמן הגאולה, שהרי אנו מצטרפים אז לפסח מצרים, ומבטאים את תוקף אמונתנו בהבטחה. ולכן סובר רב אחא בר יעקב, שאז גם היחידים שאינם מקריבים חייבים במצה, משום שהקרבת העם כולו נותנת תוקף ללילה הזה כליל גאולה, ולכן זהו זמן המתאים לאכילת מצה. אבל בזמן הזה, שכל העם אינם מקריבים, בעוונות, ממילא לא מתקיימת כלל חגיגת הגאולה הקודמת לזמן היציאה, וליכא לדידן זמן גאולה בתחילת הלילה, ולכן פטורים בזה"ז מאכילת מצה, לדעה זו.

ט"ו. ועוד יש עמנו מילין לפרש הא דדרשו רז"ל גזירה שוה, חמישה עשר חמישה עשר, חג הסוכות מחג המצות, לחייב אכילה בסוכה בלילה הראשון של חג הסוכות. ועיין ברמ"א (שו"ע או"ח תרל"ט סעיף ג'), שהיינו קודם חצות, והוא לפי שיטת רבי אלעזר בן עזריה, שזמן אכילת מצה בליל פסח הוא עד חצות. ולכאורה צ"ב מהו ענין דרשת חכמים מגז"ש זו, הא חמישה עשר הוא התאריך שבו חלים המועדים, ואיזה מקום יש כאן לדרשה.

ויש בליבי לפרש מעט דברי חכמים וחידותם, לפי מה שהבאנו למעלה, שחלוק חג המצות מחג הסוכות, בזה ששבעת ימי חג הסוכות הם ימי חג, כל אחד מצד עצמו, ואילו בחג המצות סיבת ושורש המועד הוא יום חמישה עשר, שבו יצאנו ממצרים, אלא שגודל המאורע הוא סיבה לחגוג עליו שבעה ימים. ולפי"ז באמת יש משמעות ליום הראשון של חג המצות, ואין משמעות מיוחדת ליום הראשון של חג הסוכות. אמנם דרשו רז"ל, שכיון שהתורה קבעה את מועד חג הסוכות ביום חמישה עשר בחודש השביעי, ושאר ימות החג המה באים בעקבותיו, לכן יש מקום לומר שיש משמעות מיוחדת גם לתחילת החג, ויש מקום לקבוע בו חובת ישיבה בסוכה, כחובה ולא כרשות. ודרשו זאת מגז"ש חמישה עשר חמישה עשר. ויש סמך לזה קצת, מהא דייחדה התורה את היום הראשון של חג הסוכות לענין ארבעת המינים.

ט"ז. ולפי"ד ברור לגמרי שאין מקום למצוה זו אלא בלילה הראשון, משום שאז הוא זמן הגאולה וזמן קרבן פסח. ומי שלא אכל בלילה הזה, אין שום מקום לשאול מדוע לא יתחייב לאכול לאחר מכן, משום שכבר עבר זמן המצוה.

ה.

חילופי הזמנים לעניין איסור חמץ

א. הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל בספרו בני ראם סימן ל', נסתפק בעניין מצוות תשביתו, אם שולח האחד את חברו שעדיין לא נתחייב במצוות תשביתו בגלל חילופי הזמנים ממקום למקום, כגון בן א"י שיש לו חמץ בארה"ב, ומבקש מבן חו"ל לבערו לפני שיחול זמן האיסור כאן, אם יצא בזה, כיון שהשליח עדיין אינו בר חיובא.

והביא שם את דעת המג"א (תמ"ו ס"ק ב'), שגם באמירה לגוי מקיים תשביתו, ולפ"ז אין דין שליחות בזה, ובוודאי גם ישראל שאינו מחויב כשר. ואילו רעק"א שם פליג על זה, ואנו דנים אליבא דרעק"א.

ובפשטות דברי רעק"א קשים להבין, שהרי אין מעשה מצווה מסוים במצווה זו, ומה לי אם נותן את החמץ בפני ארי וזאב שיאכלוהו, או לגוי שיבערו. ואפילו למ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה, לכאורה אין גדר השריפה להיות צורה במעשה ההשבתה, אלא שחייב אדם לבערו לגמרי, כדרך שהאש מכלה את החומר עצמו, ולא כמפרר וזורר לרוח, ופשוט לכו"ע שאכילת חמץ בערב הפסח (קודם זמן האיסור) מותרת לגמרי. וכמו"כ לכאורה פשוט שאם דאגתי שיתבער החמץ לגמרי נתקיים עשה דתשביתו בשופי.

והמעייין שם יראה שדברי המג"א עסוקים בחמץ שנמצא ביו"ט, שהלכה פסוקה היא שכופה עליו כלי, ודן המג"א להתיר לבערו ע"י גוי, משום דחיובא דאורייתא דתשביתו (בחמץ שנתחמץ ביו"ט, ולא היה בכלל הביטול) צריך לדחות איסור שבות דאמירה לנכרי. וע"ז כתב רעק"א שבביעור ע"י גוי אין קיום מצוה, ולכן אין כאן דחייה. ומתוך ההבנה שאין דחייה שייכת אלא במצוות עשה חיובית, אבל לא מסתברא ליה שאיסור דרבנן ידחה כדי שלא לעבור על איסור תורה (וטעמו משום שהוא מדמה העניין לעשה דוחה ל"ת, שאין הלאו נדחה אלא מפני קיום מצווה. ובאמת צ"ע בעיקר הדבר, מדוע חיוב דאורייתא לא ידחה איסור דרבנן, ומדוע זקוקים אנו לגדרי דחייה). אבל נראה שלא עלה על דעתו של רעק"א שלא יבער אדם חמצו ע"י גוי, משום דכל שהחמץ נתבער מן העולם לא אכפת לן באיזה דרך ביערו.

ובאמת יל"ע בדעת רעק"א אם אפשר לומר שהתורה לא חייבה את האדם במעשה השבתה, ושפיר נפטר האדם מחיובו אם גרם שהחמץ לא יהיה בעולם, אע"פ שלא עשה מעשה השבתה, ומ"מ כשיעשה מעשה של השבתה, יהיה למעשה זה חשיבות של מעשה מצווה לדחות איסור טלטול מדרבנן, וצ"ע.

והנה מצינו דעות בראשונים בהגדרת מצוות תשביתו, ויעוין בתוס' פסחים ד' ע"ב ד"ה וכתוב, ובעוד מקומות, שחיוב השבתה לא חל אלא בזמן איסורו, שהוא משש שעות ולמעלה ביום ארבעה עשר. ולשיטה זו איש אינו מקיים מצווה זו, שהרי אנו מבערים את החמץ לפני זמן זה, ועל כרחק, לשיטה זו אין במצוות תשביתו חיוב

לעשות מעשה השבתה, אלא חיוב שלא יהיה ברשותו חמץ בשעה היעודה. ולשיטה זו ודאי אין לדון אם אפשר לקיים המצווה ע"י גוי או על ידי ישראל שאינו בר חיובא.

וגם לשיטה האחרת, וכמו שהדברים נראים בשיטת הרמב"ם שהמצווה היא להשבית לפני זמן האיסור, ובפשטות יש כאן מצוה להשבית, מ"מ אין נראה שכוונת התורה למעשה מסוים, וכל שגורם במעשיו שהחמץ יבוער, יצא ידי המצווה. ולא אכפת לן כלל אם השליח הוא בר חיובא או לא, ואם יש בו תורת שליחות או לאו.

ובר מן כל דין, ואפילו אם נימא שבעינן שליחות כדי לקיים תשבתו ע"י אחר, ובעינן שיהא השליח בר חיובא, מ"א נראה שאין מקום לדיונו של הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל בעניין חילופי הזמנים, שהרי מעודנו לא שמענו שיהא זמן להתחלת חיוב תשבתו. ומנהג פשוט שנוהגים הכל להשבית חלק מן החמץ בימים ובשבועות שלפני ערה"פ, ולא עלה על לב איש שיש בזה ביטול או החמצה של קיום עשה דתשבתו. וממילא אין עשה שהשליח עדיין לא נחשב לבר חיובא אפילו אם במקומו עדיין לא הגיע יום י"ד. ומצאנו בגמ' שחל על האדם חובה להשבית חמץ שלושים יום קודם החג, אבל בוודאי אין הכוונה להשבית קודם לכן אין זה ראוי, או שמחמץ בזה מצווה. אלא שעד שלושים יום קודם החג אין מוטל על האדם לדאוג את דאגת החג. וכללל הוא, שעשה דתשבתו עניינו שידאג האדם שבבוא זמן האיסור לא יהיה שום חמץ ברשותו.

ומה שאנו נוהגים, כמבואר ברמ"א, להקפיד לשרוף בער"פ חלק מן החמץ, ולחוש בזה לדעת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, דע שאין זה אלא זכר בעלמא, שהרי דין זה שאין ביעור אלא שריפה בוודאי לא חל לפני זמן איסורו, ושפיר אפשר אז להפקירו ולהוציאו ברשותו, ויוצא בזה ידי חובתו גם לרבי יהודה².

² ובדרך אגב אכתוב כאן הערה נוספת, הנוגעת לחילופי הזמנים.

נתבאר במתני' דחולין שיום אחד האמור באותו ואת בנו, הוא יום אחד האמור במעשה בראשית, שמתחיל בתחילת הלילה ומסתיים בשעה זו למחרת.

ויל"ע איך יהיה הדין בשחט אחד מהם בא"י בתחילת הלילה, מתי ינהג איסור שחיטה כלפי אמו או בנה בארה"ב. ויש בזה שלושה אפשרויות. א. שאזלינן בתר יומו של הנשחט ראשון, ורק כשיתום היום בא"י, יותר לשחוט את חברו בכל מקום שהוא. ב. שנלך אחר יומו של החי, וכשיעבור יומו של הנמצא בחו"ל, יותר לשחוטו. ג. שאם נשחט הראשון בתחילת ליל ג' בשבוע, לא יחול האיסור בחו"ל עד שיגיע שם יום ג'.

והאפשרות השלישית אינה נראית כלל, שהרי אין איסור השחיטה חל על היום כיום מסוים בימי השבוע או החודש, אלא היום ההוא כיום סתם, ומה לי יום ג' או ד'.

ולכאורה נראה שהאפשרות השנייה היא הנכונה. והכוונה היא שהאיסור מתייחס לשור החי, שאימו או בנה נשחטו בהאי יומא, ואסרה תורה לשחוטו באותו היום, וכך שמעתי בימי נעורי ממו"ר הגאון

ב. הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל הביא בתוך הדברים בסימן ל' כמה חילוקי דינים בעניין חילופי הזמנים ממקום למקום. וכתב כך: הסכמת רוב הפוסקים, וכ"ה העיקר לדינא, שבחמץ אזלינן בתר מקום הבעלים, ולא בתר מקום החמץ, אלא שמחמירין לילך ג"כ בתר מקום החמץ. ובהמשך הוסיף, ולגבי שבת אזלינן בתר המקום שנמצאים חמוריו, ולא בתר המקום שנמצא האדם, דאל"ה היה צריך להיות שאדם שאצלו כבר נעשה שבת, ואצל מקום חמורו עדיין לא נעשה שבת, שחמורו אסור לו לעבוד כלום, ולא שמענו שמורים כן, אלא מוכח דבשבת שאני, עכ"ד.

ואין לאל ידי בעת הזאת לחפש דברי הפוסקים, ואיני דן אלא בסברא בשרשי הדברים, אמנם נראה לכאורה פשוט שלכל מילי הולכים תמיד אחר האדם בלבד, שהרי כל דינים אלה עניינם דיני השבתות והמועדים שקידש הקב"ה עבור ישראל, ותלואם בסדר הזמנים שקבע הקב"ה, וקידש שבתות ומועדים לישראל, ופשיטא שאין שייך לדבר על שבת של החמור או פסח של החמץ, ורק שישראל השומר פסח או שבת הוטלו עליו דינים שנוהגים בממונו ובבהמתו. כן נראה פשוט.

ולכן ברור הדבר, שאסור לישראל הנמצא בא"י (שהשבת נכנסת שם מוקדם יותר), להעביד בהמתו הנמצאת בחו"ל (ששם עדיין לא נכנסה שבת), ע"י גוי. והוא הדין שאסור לישראל הנמצא בא"י, למכור לגוי את חמצו הנמצא בחו"ל, אע"ג שבמקום החמץ עדיין לא נאסר החמץ. וכן הדין לכאורה גם להיפך, שמותר לישראל הנמצא בחו"ל, להעביד את בהמתו הנמצאת בא"י, אע"ג שבא"י השבת כבר נכנסה, וכל זה משום שאין שבת אצל בהמה אלא אצל אדם.

כל זה בעניין חיוב שביתת בהמתו, החל מן הסתם רק על הבעלים. אבל לעניין איסור מחמר, שאסרה תורה על כל בר ישראל לעשות מלאכה עם כל בהמה, בזה אזלינן, כמובן, בתר ישראל העושה את המלאכה, ולא בתר הבעלים. וכן בדין, ואע"ג שלכאורה עיקר כוונת התורה הייתה שתהיה לבהמה מנוחה, כלישנא דקרא בפ' משפטים, למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר, ולכאורה היה ראוי שתהיה לבהמה שבת אחת שלימה, ולפי דברינו נמצא שיותר מיממה אחת שלימה חל איסור על מאן דהו להעבידה, אין בזה קושי. חדא, שכך היא דרכה של תורה שדיניה נקבעים לפי גדרים וחוקים, ואין סברא שיחול דין שבת על בהמה. ועוד, שכל המציאות הזו שיכול אדם להעביד בהמתו בארץ רחוקה אינה שכיחה, ואין התורה צריכה להתחשב באפשרות הזו, ולקבוע הדין על פיה. ואלי נכון לומר גדר איסור מחמר אינו מצד מנוחת הבהמה, אלא מצד שזהו נחשב קצת חילול שבת שיהודי עסוק בעשיית מלאכה של בהמה, וצ"ע.

אבל גבי עבד כנעני, כיון שהוא עצמו נכנס בברית, ומצווה בעצמו על השבת, גם הדין החל על בעליו תלוי בשבת החלה על העבד, ותו לא מידי.

ולא אכחד שיש לי ספק בעניין איסור אמירה לנכרי, אם תלוי האיסור במקומו של הישראל המצווה את הגוי ואומר לו לעשות מלאכה, או במקומו של הגוי. ולכאורה שאלה זו תלויה בעיקר טעם הדין של איסור אמירה לנכרי, האם הוא הרחקה מצד האומר, שגם באמירה וציווי לאחר לעשות מלאכה יש צד של חילול שבת, או שאסור לישראל לקחת חלק בהא שגוי עושה מלאכה בשבת, אע"ג שהגוי עצמו לא נצטווה כלל, ואפילו אסור לו לשמור שבת, מ"מ מצד עצם עשיית המלאכה יש בה חילול שבת, ואסרו על ישראל לקחת בו חלק. ולפי זה תלוי הדבר בזמן שבת שבמקום הגוי. והגע בעצמך, האם ייאסר לישראל הנמצא בא"י שישראל הנמצא בחו"ל יעשה עבורו מלאכה בשעה שבא"י כבר נכנסה שבת ובחו"ל עדיין לא, וע"כ אין חסרון בעצם העובדה שמישהו עושה בעבורי מלאכה בשעה שאצלי שבת.

ולעניין חמץ, בעיקר הדבר הוא כפי שכתב הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל, שכל שאצל הבעלים חל חיובא דפסח, נאסר עליו להחזיק חמץ, בכל מקום שהוא. וכל שאצל הבעלים אינו פסח, מותר לו להחזיק חמץ בכל מקום שהוא. ולכאורה לפ"ז, מותר לבן חו"ל לשלוח גוי לקנות עבורו חמץ הנמצא בא"י, אחרי שכבר חל איסור חמץ בא"י, אא"כ החמץ הזה היה בבעלות ישראל שנאסר בבבל יראה, שאז נאסר החמץ מדרבנן משום חמץ שעבר עליו הפסח.

אלא שיש לי מקום לדון, שהרי קיי"ל דחמץ לאחר שש שעות נאסר בהנאה ואינו ברשותו של אדם, ורק מפני שעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו חייב משום בל יראה, וזהו הטעם שאי אפשר למכור או להפקיר חמץ לאחר זמן איסורו. ולכאורה לפ"ד, כל שבמקום כלשהו יכול ישראל להשתמש בחמץ זה וליהנות ממנו, מדוע שייחשב איסורי הנאה, ולא תהיה בו תורת קניין וכדומה.

ואפשר לומר, שלגבי הגדרת הדבר כאיסורי הנאה ובלי תורת ממון, אזלינן בתר מקומו ושעתו. ולפי זה, בן א"י השולח שליח לקנות עבורו חמץ, בשעה שבא"י כבר יצא החג, ואילו בחו"ל במקום החמץ עדיין לא שקעה חמה של שביעי של פסח, לא יוכל לקנותו, וכו'.

ושמא אין כן הדברים, וכל הדין שאין חמץ חשוב כממון, היינו דוקא למי שחל עליו האיסור, ועצם האיסור החל עליו מפקיע תורת ממון מהחפץ לגבי ידיה, אבל לגבי הדר בארץ אחרת ועדיין לא נאסר עליו חמץ, או שכבר פקע ממנו האיסור, שפיר חשוב החמץ כממון. ואולי יש סברא שכן הוא, שהרי מי יעלה בדעתו שגוי הגזול מחברו חמץ בימי הפסח, אינו עובר באיסור גזל. ומשמע קצת שרק האיסור החל על האדם מפקיע חשיבות ממון מהחפץ.

בדין קונה חמץ בפסח בשליחות

מעשה ביהודי אחד שחפץ לרכוש בקבוק וויסקי מסוג מיוחד בשוויץ. הוא ביקש מבחור תמים וצדיק שגר בשוויץ ונוסע לחג הפסח לבית הוריו, שיקנה לו בקבוק כזה בחנות במקום פלוני. כדי למנוע מכשול, הזהיר את הבחור שלא יקנה את הבקבוק בבואו לשוויץ, אלא בחזור לארץ, בנסיעה לשדה התעופה. קרה מה שקרה, והבחור שינה את תכניתו, וחזר לארץ בחוה"מ. כפי שנתבקש, בדרך לשדה התעופה נכנס לאותה חנות מדוברת, ורכש בקבוק וויסקי, בכסף שנתן לו המשלח. בעיו"ט של שש"פ ניגש הבחור אל המשלח בביתו בירושלים, והגיש לו את הבקבוק.

המשלח סבר, שכיוון שהבחור רכש את הוויסקי כשליח, ומאחר שהפעולה שעשה היתה בבחינת עיוות ביחס לשליחות, ממילא הוא לא זכה בחמץ. השליח עצמו בוודאי לא קנה כלום, משום שלא היתה לו שום כוונה לקנות, ממילא החמץ נשאר שייך למוכר הגוי, אפשר להשאיר את החמץ בבעלות הגוי עד מוצאי יו"ט, ואז יהיה החמץ מותר באכילה ובהנאה, כדין חמץ של גוי.

ונראה שכל זה הוא טעות ממש.

ראשית, אפילו אם נקבל את סברת המשלח, ונסבור שהוויסקי עדיין שייך לגוי, בוודאי אין אופן בעולם שהגוי יהיה צריך לשלם דמי הבקבוק בלי ששיבו לו את החפץ בעצמו. ממילא נמצא שהבקבוק באחריותו של ישראל, יהיה המשלח או השליח. מבואר בגמ' פסחים ו' ע"א להדיא, שבכה"ג חל על ישראל חיוב ביעור מדאורייתא, ומשלא ביער עובר ישראל בלאו דאורייתא דבל יראה ובל ימצא. ואע"פ שבמשנ"ב ס' ת"מ ס"ק ב', כתב דאין חיוב אחריות חל על ישראל אא"כ קבלו בהדיא וקנו מידו, ואל"כ אין שמירה לעכו"ם, כאן אין שייך כל זה, משום שאין האחריות נובעת מכך שהישראל התחייב באחריות, אלא ההיפך, אין העכו"ם מחויב לשלם אם לא קיבל את החפץ.

מצד טענה זו לבד, אין ברור שנאסר החמץ גם לאחר הפסח, שהרי מחלוקת ראשונים היא אם חיוב אחריות לבדו אוסר בחמץ שעבר עליו הפסח. ומשמעות הפוסקים שבשתייה בוודאי אנו מחמירים, ורק בהנאה יש מקום להקל, עיין משנ"ב שם ס"ק ה'. אבל בוודאי די בטענה זו כדי לחייב לבער את החמץ בשעה שהגיע לידי המשלח בתוך הפסח.

אמנם נראה דכל סברא זו של המשלח אין לה מקום, חדא, שהרי המשלח לקח בחשבון שהשליח אינו יודע שהוויסקי הוא חמץ, ואע"פ כן בחר לשולחו, וסמך על כך שבפשטות לא יחזור לארץ אלא אחר הפסח, והזהיר אותו לקנות בחזרתו, ולא בהליכתו. היה לו לבאר לשליח שהמשקה המדובר הוא חמץ, ולכן אינו יכול לטעון טענה לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי.

ועוד, שכל שליח הקונה עבור מי ששילחו בחנות, ואינו אומר למוכר שום מילה על כך שאינו קונה עבור עצמו, אין שייך שאפשר יהיה להחזיר החפץ לחנות אם השליח עיוות בשליחותו, שהרי המוכר אינו צריך לדעת דבר על כך שהעומד לפניו אינו הקונה אלא שליחו. ואם היה עיוות בשליחות, נחשב הדבר שהשליח הוא הקונה, אע"פ שלא התכוון לקנות דבר לעצמו, וכדין כל דברים שבלב, שאינם דברים. וממילא הוויסקי נחשב של השליח, ונאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח.

ומה שאמרו בגמ', קידושין נ' ע"א, שהוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל סליק ולא איתדר ליה אמר רבא כל דסליק אדעתא למידר הוא והא לא איתדר ליה, היינו דווקא כשאמר לקונה שמוכר על דעת לעלות לא"י, כמפורש ברמב"ם פי"א מהלכות מכירה הלכה ח'.

והנה הדין הוא שגם חמץ מבוטל נאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח, אם היה ברשות ישראל, משום שלא קיימו בו חובת ביעור שחייבו חכמים, אבל כאן יש לדון אם בכלל חייל הביטול, שהרי גם השליח וגם המשלח החזיקו את החמץ ושמרו עליו, וזה סותר את הביטול. ובפשטות כל שמבטל את כל החמץ שברשותו, גם זה שאינו יודע אם הוא חמץ, מסתמא חל הביטול אף שהבעלים טורח בשימורו, משום שהוא שומרו רק מפני שאינו יודע שהוא חמץ, והביטול מתייחס לכל שהוא חמץ על פי האמת. אבל מהרגע שקיבל המשלח את החמץ, ועסק בשימורו, הרי זה מבטל את הביטול בידיים, משום שהוא מראה חשיבות לדבר שהוא יודע שהוא חמץ, ונראה שעובר באיסור דאורייתא דבל יראה ובל ימצא, וצ"ע.

בדין מכירת חמץ

א. איתא במתני' נדרים (מ"ח ע"א) בזה"ל, מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו נודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחברו חצר וסעודה נתונים הינן לפניך, אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה. אמר, אם שלי הם הרי הם מוקדשין לשמים, א"ל נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים, אמר לו נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתריצין זה לזה, ויהא עוון תלוי בראשו. אמרו חכמים, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה, ע"כ.

וביאור הדברים בפשטות, שכל שאין הנותן מתכוון שהמקבל יוכל להקדיש את המתנה, אין המתנה חלה. וצ"ע מכמה מקומות שמצאנו שמותר לאדם להקנות קניין כזה שעיקר עניינו מיוסד שהקונה לא ישתמש בזכות הנתונה לו. ואביא דוגמה אחת כזו, מירושלמי שביעית (פ"ט הל"ד), שהרוצה להפקיר פירות שביעית שהגיע זמן ביעורם, לוקח שלושה אוהבים ומפקיר בפניהם, ובזה יצא ידי חובתו. ובוודאי הכוונה שהוא סומך על אוהביו שלא יזכו בפירות. ולכאורה מה ההבדל בין מקרה זה לההוא דבית חורון, שהרי בשניהם הקנה והפקיר מתוך אמון שהזולת לא ישתמש בקניינו.

ונפ"מ גם לגבי מכירת חמץ, שהמכירה נעשית מתוך הבנה שלא ייעשה שימוש בקניין הזה. האם זה דומה למפקיר פירותיו בזמן הביעור או למקנה סעודה בבית חורון.

ונראה להציע הבנה לעניין הזה.

ראשית, ברור לגמרי שכל מקנה קניין או נותן מתנה, אין הקניין חל אלא על פי דעת האנשים העוסקים בקניין. כאשר דעת אחד מהם אינה ידועה לאחרים, אין כמוכן להתייחס אליה, שהרי דברים שבלב אינם דברים. אבל אם הדעת הזו ידועה לכולם משום שזוהי דעת כל אדם, היא בוודאי מחייבת את כולם, ורק על פיה נעשים כל הקניינים. וזהו כלל גדול בכל דרכי הקניינים, שאינם חלים אלא על פי דעת בני אדם.

ולכאורה לפי זה יש לשאול, מדוע יכולים האוהבים של המפקיר לזכות בפירות, הרי ברור ומובן לכולם שהמפקיר בחר באוהביו דווקא, רק כדי שלא יזכו בפירות.

ונראה, שהמציאות בה נמצא האדם שפירותיו עומדים לפני זמן הביעור, מכריחה אותו להפקיר פירותיו, ולסמוך על אוהביו, שהרי אם לא יפקיר בוודאי לא יהיה לו פירות. ממילא כשהוא מפקיר הוא חייב להתכוון לכל האפשרויות, ולהתכוון גם אם אוהביו לא ינהגו כידידים ויזכו בפירות. זוהי הסיבה שהקניין חל לגמרי.

אבל בההיא דבית חורון, מדובר באדם שעושה משתה לנישואי בנו, וחפץ שגם אביו יוכל להשתתף בשמחה. אבל אם המקבל ינהג שלא כפי שמצופה ממנו, נמצא שכל ההקנאה היתה בטעות, שהרי בוודאי הוא מעדיף שהמשתה יתקיים בלי השתתפות

אביו, מאשר שלא יהיה משתה בכלל. וכיון שדעת זו של המקנה ידועה לכולם, ואינה בבחינת דברים שבלב, נמצא שכולם מחויבים אליה, ואין המקבל יכול להקדיש את הסעודה. על זה אומרת המשנה בנדרים, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה.

דוגמה נוספת. יש יהודים המקנים בגדיהם (במתנה על מנת להחזיר) לפני שהם מגיעים למקום המקדש כדי להיפטר מחובת קריעה (ובהמשך אכתוב קצת צדדים נוספים שאין טעם בהקנאה זו כלל). ויל"ע אם יבקש המקבל את הבגדים מהמקנה בזמן שבו עדיין הבגדים מוקנים אליו, בוודאי אין המקנה מחויב ליתנם, שהרי לא הקנה לו על דעת שישאירו ברחובה של עיר בלא בגדים. ואם היה יודע שלשם יגיעו הדברים, היה מעדיף בוודאי שלא להקנות, ולקיים קריעה כדינה.

נמצא א"כ, שעלה בדינו כלל בעניין זה. אם יש אפשרות למקנה שלא להקנות, והוא מעדיף את האפשרות הזו על ההקנאה (במקרה שהמקבל לא עמד בציפיות שציפו ממנו), הקניין בטל, מדינא דכל מתנה שהיא כבית חורון, שאם הקדישה אינה מקודשת, אינה מתנה.

ועכשיו נחזור לעניין מכירת חמץ. יהודי ירא שמים, יודע שבשעה היעודה ייאסר החמץ בהנאה לעולם, ויהיה חובה לבערו מצד עשה דתשבינו, ואין לו שום ספק שהוא מתכוון לקיים את מצוות התורה, הוא מבין שהוא מוכרח להקנות את החמץ לגוי. כמובן, הוא בוחר גוי כזה שיש לו אמון בו שלא ינצל את המכירה, אבל גם אם הגוי לא יעשה כן, המכירה חלה בהחלט, משום שאין למקנה ברירה אחרת, והוא מקנה על כל הצדדים.

אבל אם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות מקנה את המפעל שלו, ואם ינצל הגוי הקונה את המכירה יתבטל העסק שלו לגמרי, ובמשך תקופה לא תהיה לו סחורה למכור. בזה צריכים אנחנו לשקול האם כדאי לו יותר למכור ולקחת את הסיכון, וכדי שיהודים שומרי תורה יוכלו לקנות מסחורתו אחר הפסח, או לא למכור, ולהפסיד את האפשרות שיהודים יראי שמיים יקנו ממנו חמץ לאחר הפסח. ואם אין כוונתו שלימה במכירה, לא יהיה שום ערך למכירה.

ב. יש מצוות כאלו שהתורה תלתה אותן בבעלותו של אדם, כמו ציצית, שטלית שאולה פטורה מן הציצית. בכה"ג אדם יכול להקנות בגדו לאחר, ולהיפטר מן המצווה. אמנם מדרבנן חייבו חכמים להטיל ציצית בטלית שאולה, אם נמצאת ביד המשאיל יותר משלושים יום, אבל מדאורייתא טלית שאולה פטורה מן הציצית.

אבל בחובת קריעה לא נאמר בשום אופן שבגד שאול אין עליו חובת קריעה, ובאופן שהבעלים נותן רשות לקרוע, ודאי מחויבים לקרוע, כמו שמפורש בגמ' מו"ק (כ"ו ע"ב), ובשו"ע (יו"ד סי' ש"מ סעיף ל"ד), שהשואל בגד מחבירו בשביל לבקר את אביו החולה, ומת אביו, קורע את הבגד, משום שאנו מבינים שהמשאיל נותן לו רשות

לקרוע. ולמדנו א"כ שאין פטור מקריעה על בגד שאול. אלא שבוודאי אין היתר לגזול בשביל לקיים מצוות קריעה, ואם הבעלים אינו מרשה, אין היתר לקרוע.

עכשיו נתבונן במי שמקנה את בגדו לאחר במתנה על מנת להחזיר כדי להיפטר מקריעה, עצם ההקנאה אינה פוטרת אותו, ורק שאם הקונה מקפיד ואינו מרשה, בוודאי ייאסר עליו לקרוע, כדי שלא לגזול. אבל האם יש צד שהקונה מקפיד באמת, והאם אפשר לבקש מחבירו, שלא אכפת ליה בכלל שיקרע את הבגד, אנא ממך, תקפיד עלי ולא תתן לי רשות. כל אלו אינם אלא דברי תימה.

זאת ועוד, מו"ח הג"ר יצחק וולך שליט"א, בספרו נועם מלך על הלכות קריעה, טען שחובת קריעה אינה בטלה כשאדם עוזב את המקום, ואם מישוהו מחויב בקריעה, רק שלא עשה זאת מפני שבגדו היה שאול ולא היתה לו רשות, מסתברא שחייב לקרוע אח"כ, כשילבש בגד שלו. כדרך שמי שמת לו מת בחוה"מ, קורע לאחר המועד, כמו שמפורש בדברי הרמ"א (יו"ד סי' ש"מ סעיף ל"א), וצ"ע בסברא זו, שהיא נראית סברא אלימתא.

ג. נתבאר בשו"ע, סי' תמ"ח ס"ג, שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, בין בשוגג בין באונס, אסור בהנאה. ובמשנ"ב הביא דברי הגמ', שטעם האיסור הוא משום קנס, שעבר על כל יראה ובל ימצא. ובאונס אסור, דקנסין היתרא אטו איסורא, דאי שרינן ליה אתי לשהויה לכתחילה, ועבר עליה.

ועכ"פ, אין איסור זה אלא קנס על האיסור שנעשה. ויל"ע איך הדין בקטן שהחזיק חמץ בפסח, שאינו מחויב בכל יראה מדאורייתא, אלא מדין חינוך. ובשוטה, שאפילו מדרבנן אינו מחויב.

ועיין בביאור הלכה ד"ה אפילו שהעתיק תשובת רדב"ז שהתיר באופן מסוים, מכמה טעמים, ואחד מהם משום שאונס כזה (המדובר שם), לא הווה ליה לאסוקי אדעתיה. ומשמעות הדברים שלא התיר מפני אחד הטעמים לבדו, ואין ללמוד ממנו היתר לאונס לבדו.

ומי שבדק וביטל כדינו, ואעפ"כ מצא חמץ, נחלקו בזה האחרונים, והכרעת המשנ"ב שבמקום הפסד מרובה יש לסמוך עליהם להתיר בהנאה ולא באכילה (ס"ק כ"ה). ויש כאן מקום חידוש, שהרי אם מצא חמץ, מסתמא לא בדק יפה, ונהג שלא כדין, ומהי סברת הקולא. ולא משמע שמדובר דווקא במצא במקום שאין מכניסים בו חמץ, שלא היה מחויב לבדוק. וכפי הנראה כל זה נכלל בתקנת חכמים שסדרו לכל ישראל, לבדוק ולבטל שמא לא בדק די הצורך. שהרי בגמ' אמרו שהטעם שצריך לבטל הוא שמא ימצא גלוסקא יפה, והכוונה שלא בדק יפה, וכל שעשה כן, יצא ידי חובתו.

ומי שסמך על חברו שיבדוק, או שקיבל עדות כשרה על דבר מאכל שאינו חמץ, או שסמך על הוראת הרב המורה, ונמצא שטעו אלו והטעו אותו, בכל אופנים אלו, אף שהמחזיק את החמץ נהג כראוי לגמרי, ושפיר אפשר לומר שלא הווה ליה לאסוקי

אדעתיה שמי שראוי לסמוך עליו יטעה ויגרום מכשול, מ"מ אינו נחשב אונס כלל, משום ששגגת הטועה מחייבתו. ואנו קונסים את בעל החמץ על טעותו של אחר.

ד. כמה מגדולי פוסקי דורנו מתירים בשופי למכור חמץ לגוי במכירה הנהוגה, ויחד עם זאת מורים שיש מקום להחמיר שלא להשתמש בחמץ מכור אחר הפסח. ולכאורה זה תימה, שהרי אין טעם האיסור אלא משום קנס, ושעברו איסור, ואם אנו מתירים להסתמך על המכירה באיסורא דאורייתא (שהרי אין שייך ביטול בחמץ הנמכר), איך שייך לקנוס את העושה כן.

ואין הנידון דומה למי שיפסוק שמותר לעשן ביו"ט, ואעפ"כ יש מקום להחמיר, והמחמיר יחמיר גם באיסור מוקצה ביחס לסיגריות. שאע"פ שאיסור מוקצה הוא תולדה של האיסור לעשן, מ"מ אינו תולדה של האשמה של האיסור, ואם יש צד שהדבר אסור, לצד זה יש מקום גם לאסור הטלטול. אבל גדר קנס הוא על כך שהעושה עשה שלא כדין, ואיך אפשר להתיר דבר, ולומר שהסומך על ההיתר עשה שלא כדין. אין הדבר דומה אלא למי שמתיר שאלה בהלכות טריפות, ואומר, שיש להחמיר על האוכל לפוסלו בעדות.

ואולי יש להסביר, שהדבר תלוי בכוונה השלימה של המוכר, וההיתר למכור מתייחס למי שמחמת שאכפת ליה איסור חמץ, מתכוון למכור בלב שלם, ובכה"ג אין חשש במכירה, ואין מקום להחמיר באכילת החמץ. אבל לעולם יש לחשוש שמא המוכר המסוים לא גמר בדעתו כראוי, ולכן אנו חוששים. בפרט במכירה של בעלי עסקים שאינם בדווקא יראי שמים, ושפיר יש לחשוש שלא גמרו בדעתם למכור.

ה. ואם יש חכם בישראל, שנראה לו שאין המכירה הנהוגה ראויה לסמוך עליה, יל"ע אם יש טעם שיחמיר שלא להשתמש בחמץ מכור, כיון שכמעט כל הפוסקים מתירים למעשה לסמוך על המכירה. והטענה שהעושה ע"פ חכמים ומוכר את חמצו אין לקונסו, יש לדון בה, כיון שלפי דעת אותו חכם, החכמים הפוסקים להתיר מכירת חמץ, הם טועים ולא אנוסים, ולפי הבנתו יש כאן מקום קנס.

אמנם בכל מקום שיש מחלוקת בהלכה, ונתקבלה הלכה כדעה אחת, יש לעיין איך צריכה להיות ההתייחסות של החולקים. כי לעניין מעשה, נראה פשוט שאין רשות לחכם החולק, והוא דעת יחיד, לנהוג לקולא דלא כסוגיין דעלמא, ורק אם יש מחלוקת בעניין, יתכן שהחכם המתיר ינקוט כדעת הפוסקים המתירים. ולכאורה זה אפילו אם לדידה הווי חומרא דאתי לידיה קולא. למשל, אם חכם מתלמידי רבי אליעזר, הסובר שמכשירי מילה דוחים את השבת, נמצא באתרא דרבי עקיבא, ושם אוסרים לחלל שבת על מכשירי מילה, החכם הסובר אחרת אינו יכול להחמיר לשיטתו ולחלל שבת על מכשירי מילה, משום שבמקום בו הוא נמצא נפסקה הלכה לאסור מכשירי מילה בשבת, ולפטור בכה"ג ממילה. או מי שחולק על חכמי מקומו בעניין זמן בין השמשות. ולשיטתו זמן מילת בנו היא ביום א', ואנשי המקום פוסקים שזמן המילה הוא בשבת, אינו יכול להימנע מלמול בשבת, אף שלשיטתו הריהו

מחלל שבת.

אמנם בעניינינו, הנמנע מאכילת חמץ הנמכר, אינו אלא מחמיר לעצמו, חומרא דלא אתא לידי קולא, ולכאורה אין בזה חסרון. אלא שמאידך גיסא, כיון שכאן ההימנעות מאכילה היא בתורת קנס, יל"ע אם אריך למיעבד הכי או לא.

ויש שתי טענות להשיב על טענה זו. אחת, שהחשש שמא המוכר לא גמר דעתו למכור, ובפרט חמץ שנמכר ע"י מי שאינו שומר תורה ומצוות, אינו נוגע לעצם השאלה על המכירה. והשנייה, שגם גדולי המתירים לסמוך על המכירה, הסכימו שיש מקום להחמיר שלא להשתמש בחמץ הנמכר, כמו שכתבתי למעלה, וצ"ע.

בעניין תרופות וסיגריות בפסח

א. ידוע הדין אם מותר לעשן בפסח סיגריות שיש בהם רכיבים של חמץ, וכמו כן מפיצים רשימה של תרופות שאין בהם חשש חמץ, ומכל זה משמע שיש מקום לאסור השימוש בתרופות או בסיגריות בפסח, אם יש בהם חמץ.

ולכאורה נראה לי שכל זה אין בו ממש כלל, ואין עסקי כאן לא בשאלת המציאות, ולא בעניין פיקוח נפש השייך לתרופות, אלא על עצם העניין.

מבואר ברמב"ם פ"ד מחמץ ומצה ה"א, וז"ל, הפת עצמה שעיפשה, ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. ומבואר שגדר חמץ דורש שיהיה נחשב אוכל, ורק אז שייך בו איסור חמץ. וכל דבר שאינו ראוי לאכילת כלב, מותר להשהותו בבית. ודע שגדר פסול מאכילת כלב אינו שהכלב יינזק מאכילתו, אלא שהכלב ימאס באוכל זה, ולא יאכלנו. וחמץ כזה, שהוא פסול מאכילת כלב, לא די שמותר להשהותו בפסח, ולא נאמר עליו לאו דבל יראה, גם מותר להשתמש בו, משום שאינו מוגדר כחמץ כלל.

יחד עם זה, אסור לאוכלו, משום שכאשר אדם אוכלו, הוא עצמו מחשיבו לאוכל, ואינו יכול להישען על כך שאינו ראוי לאכילה. ומסתברא שגם בכה"ג אינו אסור מדאורייתא, ומסתמא אין אסור מן התורה רק כשדרך העולם היא לאוכלו.

אבל כל זה כשהאדם מחליט לאוכלו להנאתו. אבל אם משתמש בו שימוש שאינו נקרא אכילה, נראה ברור שאינו בכלל אחשביה, ומותר לכתחילה. ולכן, תרופות שאין בהם טעם כלל, אפילו אם יש בהם חמץ ממש, אין בהם בית מיחוש, ויכול ליטלם כדרך. ואין בו לא הנאת פיו (טעם), ולא הנאת מעיו (שביעה). ובגמ' אמרו (יומא פ"א ע"ב, ברכות ל"ו ע"ב), אמר רבא, כס פלפלי ביוה"כ פטור, והטעם שאין בו הנאה כלל, ולכן אינו נחשב לאכילה.

וכך גם לגבי סיגריות, אפילו אם יש בהם חמץ ממש, אין בהם בית מיחוש, משום שהם נפסלו מאכילת כלב (אל תעלה על דעתך שכלב יחמוד באכילת סיגריות), ואין בהם תורת חמץ כלל. והעישון עצמו אין שייך לקרוא לו אחשביה, משום שאינו אכילה כלל. וכי יעלה על הדעת שייאסר לעשן ביוה"כ משום אכילה.

אמנם במג"א (סי' תס"ז ס"ק י'), הביא דברי הלבוש וז"ל, וטוב"ק דרך לשרותו בשכר, וצריך לסוגרו בחדר, או לעשות מחיצה לפניו, עכ"ל. ובספר חיי אדם, כלל קכ"ז סעיף ג' כתב וז"ל, וכן טיטון, מקום שמוכרין פעקלין (חבילות), שכבר נחתך לחתיכות קטנות, אין משתמשין אלא בכתב הכשר, שמזלפין עליו שכר, וכל אלו הדברים מותר להשהותן בבית, ואינם אוסרים תערובתן, עכ"ל. וצ"ע בכל זה, שהרי אם הוא נחשב ראוי לאכילה היה צריך להיות חייב בביעור, ושלא יהיה די בסגירה בחדר. וקצת

נראה ששניהם (המג"א והחיי"א) מדברים על חומרה, ולא על עיקר הדין, ובוה החמירו בשימוש יותר. ובכל זאת, נראה יותר שהם מדברים על טבק העומד ללעיסה, וטפי נכון להחשיבו ראוי לאכילה, ולכן החמירו בו. אבל סיגריות שלנו אינם ראויות לאכילה בשום אופן, ואין נראה שיש מקום להחמיר בהם.

ותרופות כאלה שמוסיפים להם חומרי טעם, כדי שאפשר יהיה לתת אותם לילדים בקלות, לכאורה יש צד לאסור השימוש בהם, ואפילו ההשהייה בבית, שהרי בגמ' ברכות (ל"ו ע"א), אמרו שאניגרון שהוסיפו לו שמן זית רב כדי שיועיל לרפואת החושש בגרונו, מברכים עליו, אע"פ שעיקרו לרפואה, משום שיש בו הנאה. ולכאורה לפ"ז, אותן התרופות שיש בהם טעם, יצטרכו לברך עליהם, וגם ייאסרו משום חמץ.

אמנם י"ל, שכל זה דווקא בדבר שראוי לאכילה, כשמן זית ואניגרון. אבל תרופות שלנו, שאנו מחשיבים אותו לרעל, ולעולם אין נותנים ממנו לילד לאוכלו להנאתו, ורק כשלוקחים אותו לתרופה אנו מעוניינים בטעם כדי להקל על לקיחת התרופה, נראה יותר שאינו נחשב לאכילה כלל, ומותר להשתמש בו כדרכו, ולהשהותו בבית.

וכלים חד-פעמיים, שהתפרסם מאד שהם זקוקים להכשר, לכאורה הוא דומה למה שנאמר במשנ"ב (תע"ג ס"ק נ"ט, ומקורו בחיי"א ק"ל סעיף ו'), שיוזהר לכוון את המצה ביחץ במפה שלא כבסו בקראכמע"ל (עמילן חיטה). והטעם שכאן זה חמור יותר, משום שהמצה והשתייה הנמצאת בכוס נאכלים כדרך הנאתם, ואע"פ שאין האוכל מתכוון לפירורים שנשרו מן המפה או הכוס, י"ל שהפירורים בפני עצמם ראויים לאכילה, וממילא אינם בטילים אפילו במשהו.

ומ"מ נראה שאין הנידון דומה, שהעמילן ששימש לכביסה הייתה בו ממשות ניכרת לעין, ואם הוא ראוי לאכילה, נחשב כאוכל שאוסר תערובתו. אבל בכלים החד – פעמיים שלנו נראה שאין בשיירי החמץ ממש, ואינו נחשב לאוכל, וממילא אינו יכול לאסור תערובת, וליכא למיחש למידי.

ב. כתב בשו"ע סי' תנ"ג סעיף ה', דהאידינא אסור לללות בין חיטים בין שעורים. וביאורו, שמדינא דגמ' מותר לללות (לשטוף במין לפני הטחינה) חטין, שהם קשים ואין המים חודרים לתוכן, ורק שעורים אסור, שהם רכים והמים מחמיצים אותם. והגאונים חששו שמא יחמיץ, שאין אנו בקיאים בליתיה. ומבואר במשנ"ב, שאם עבר ולתת, אסור באכילה ובהנאה. ומשמע שלא אסרו להשהות בביתו, וקצ"ע בגדר הדבר, שהרי אם החמיצה החיטה, הכל אסור מדאורייתא.

ויש טוענים, שהאידינא המציאות היא שיש לחשוש יותר שהחיטה החמיצה בליתיה, ולכן מחמירים שלא להשהות בבית קמח מחיטה לתותה. והגדילו לעשות שמחמירים גם בחמץ שעבר עליו הפסח (שהוא קנס דרבנן), ואפילו בקמח שנמכר לגוי במכירה הנהוגה. וכל זה הוא חומרה מפליגה, שהרי הסברא נותנת שהאידינא

יותר קל לייבש את גרעיני החיטה במהירות ולגמרי, ופחות יש לחשוש לחמץ בלתינה.

ביטול ברוב באיסור חמץ

א. מבואר ברמ"א, תמ"ז סעיף א', שחמץ שנתערב בתוך הפסח, אוסר במשהו לא רק לגבי אכילה אלא חייב לשורפו. ואע"פ שאין בו שום טעם של חמץ, מ"מ אסרוהו חכמים. אבל אם בישל קודם הפסח תבשיל בקדירת חמץ בת יומא, מותר להשהות המאכל בפסח, כמבואר במשנ"ב, תמ"ב סוף ס"ק א', אף דבמאכל זה יש טעם חמץ שאוסר באכילה מדאורייתא, וצ"ע בזה.

ויל"ל, דדין חמץ אינו בטל אפילו באלף נאמר על שעת הביטול, שאם חזינן איך נתערב חמץ גמור באוכל, גזרו חכמים עליו שלא יתבטל. אבל אם נתערב לפני הפסח בזמן היתר, שוב אין כאן חמץ אסור שמתערב, ואין כאן גזירת חכמים.

ולפ"ז נראה, שכל שאין החמץ המתערב ידוע בוודאות, אין כאן שום חשש, וחמץ בטל בשישים ככל איסורי תורה. ולכן התירו חכמים להשאיר בבית מפירורים שממילא בטלי, ולא חששו שיתערב באוכל ויאסרנו, ולא יתבטל האיסור אפילו באלף. ולפי דברינו נראה פשוט, שאם אין חמץ שנתערב לעינינו לא חל כאן פרשת ביטול כלל, וליכא דינא דחמץ אינו בטל אפילו באלף. תן דעתך, שהרי בכל דפריש אזלינן בתר רובא גם בחמץ, ומסתבר שהיינו מפני שאין שם וודאי חמץ. ועיין בדברי הרמ"א, תמ"ז סעיף י"ב, יש נמנעין לשחוק על השולחן עם קלפים הנקראים קרטי"ן בפסח, דחוששין שמא יפול מחמץ נוקשה שבהן לתוך מאכל. ומבואר שאין בזה איסור מדינא, ואולי רק מפני שהוא חמץ נוקשה, אבל בחמץ שראוי לאכילה שיש חשש שמא נפל לאוכל, יש לחשוש מדינא.

ב. מבואר בשו"ע, סי' תמ"ז סעיף י"א, דחמץ ששהה בפסח באיסור, ונאסר בהנאה לעולם מדרבנן כחמץ שעבר עליו הפסח, ונתערב אחר הפסח, בטל בשישים. והיינו שרק בפסח עצמו נאמרה ההלכה שחמץ אינו בטל ואוסר במשהו. אמנם במשנ"ב שם, ס"ק ק"ה, כתב דהיינו דווקא בלח בלח, שהאיסור נותן טעם בהכל, אבל ביבש ביבש, שאין נתינת טעם, בטל ברוב. ועוד הוסיף שם במשנ"ב דכמה פוסקין חולקין, וסוברים שלעולם חמץ שעבר עליו הפסח בטל ברוב, ואינו אוסר בנותן טעם. וכתב שיש לסמוך להקל בזה במקום הפסד מרובה או בשעת הדחק.

ושמעתי מדודי הגאון רבי שניאור קלופט שליט"א, שכל שאנו מתירים בלי מכירה בשעת הדחק, נכון להקל לכתחילה במקום שנמכר לגוי, גם לאלו המחמירים שלא לסמוך על המכירה. ולכן, כל שנתערב אחר הפסח, והחמץ שעבר עליו הפסח הוא מיעוט, אפילו אם נותן טעם בהכל, יש להקל.

והנה כתב במשנ"ב ס"ק ק"ד, דאם עירב במזיד אין להקל, כדין המבטל איסור לכתחילה. ויל"ע איך להתייחס לאלו שנוהגים לכתחילה לסמוך על המכירה, ומעריבים חמץ הנמכר בדברים אחרים, אם המחמירים צריכים להתייחס לכך כאל

המבטל לכתחילה. והסברא נותנת שכל שמי שעירב את החמץ עשה זאת במחשבת היתר, גם המחמירים יכולים לסמוך על זה, וצ"ע.

ג. מבואר ברמ"א סי' תנ"ג סעיף א' שם, ובמשנ"ב ס"ק ט', שאין להחמיר בקטניות שנתערבו בשאר דברים, אפילו בפסח עצמו, אם יש רוב להיתר. וגם כאן פשוט שאין להתיר לעשות כן לכתחילה, ואם עירבו במזיד, נאסר באכילה. ומסתבר שאם עירב את הקטניות מי שלא קיבל עליו גזירה זו כלל, אין זה ביטול לכתחילה, ומותר. אבל במה שמייצרים ומשווקים לציבור כולו, יש לעיין אם זה נקרא ביטול איסור במזיד. ונראה שבדרך מקרה מותר להשתמש בזה, שאז נקרא שהייצור היה עבור הנוהגים היתר, והאוסרים משתמשים בדרך מקרה. אבל אם ננהג כך בדרך קבע, שוב היצרנים יתכוונו עבור כל הציבור, וייאסר הדבר משום ביטול לכתחילה, וצ"ע.

בגדרי חג הפסח, וחגיגת י"ד

א. ויקרא כ"ג ה'י', **בחוּדש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לד'** ובחמישה עשר יום לחודש הזה חג המצות לד' **שבעת ימים**. וכעין זה ממש בפרשת פנחס (במדבר כ"ח ט"ז-י"ז). ההבנה הפשוטה בפסוקים אלו, שחג המצות הוא בט"ו לחודש הראשון, ואילו פסח אינו חג כלל, אלא שבי"ד בו יש קרבן פסח.

אמנם בשני מקומות בתורה מצאנו שקרבן פסח קרוי חג. בפרשת משפטים (שמות כ"ג י"ח), **לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בוקר**, וכן בפרשת כי תשא (שמות ל"ד כ"ה), **ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח**. אלא שיש עדיין מקום לדון אימתי חל חג הפסח, האם כוונת התורה לקרא לי"ד בניסן חג הפסח, או שט"ו בו נקרא, מלבד חג המצות גם חג הפסח, מפני קרבן הפסח הנאכל בו.

ולכאורה נראה כהצד השני. שהרי בספר יהושע (ה' י"א) כתוב, **ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה**. והרי זמן היתר חדש הוא בט"ז בניסן, ונמצא שהנביא קורא לט"ו בו פסח, ומשמע, שט"ו בו גם קרוי פסח על שם אכילת הפסח, ועל כן קראה התורה את הקרבן זבח חג הפסח. ועיין בדברי תוס' קידושין ל"ז ע"ב ד"ה ממחרת, ובתוס' ר"ה י"ג ע"א ד"ה דאקריבו, שהביאו קושיית רבי אברהם אבן עזרא על הפסוק הזה, ותירצוה. ובתוס' ר"ה הנ"ל הביאו פלוגתא בירושלמי אם כוונת הפסוק לט"ו ניסן ומחרתו הוא זמן היתר חדש, או לי"ד בו, ולמחרת אכלו חדש מצד עשה דוחה לא תעשה, ואנחנו סדרנו דברינו לפי הבבלי.

ב. אמנם מצד שני מצאנו משמעות שחג הפסח הוא בי"ד. שכן כתוב בנבואת יחזקאל (מ"ה כ"א) **בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבעת ימים מצות יאכל, ע"כ**. וכעין זה כתוב בפרשת ראה (דברים ט"ז א' י"ח'), **אלא שלא הוזכר שם לשון חג, וגם לא הוזכר תאריך מפורש**. אבל כתוב שם שיש להקריב קרבן פסח, ובוודאי הכוונה לי"ד ניסן, ואחרי זה כתוב, **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות**. והמשמעות היא כבספר יחזקאל ששבעת הימים מתחילים בי"ד בו.

וכן בפרשת בא (שמות י"ב ו') **והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחרש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים**. ואח"כ כתוב, **ואכלו את הבשר בלילה הזה**. ובפסוק י"ד כתוב, **והיה היום הזה לכם לזכרון, וחגותם אותו חג לד', לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו, ואין אנו יודעים אם היום הזה הוא י"ד או ט"ו, ורש"י הביא מן המכילתא שדרשו להעמיד הפסוק בט"ו, והאבן עזרא פירש, הוא חג הפסח, והכוונה לי"ד**.

וכל זה קשה, שהרי ודאי ששבעת הימים האסורים בחמץ מתחילים בט"ו, ואיסור חמץ בי"ד אחר חצות הוא מקרא **דלא תשחט על חמץ דם זבחי** (שמות ל"ד כ"ה), או מקרא (שמות י"ב ט"ו) **דאך ביום הראשון תשביתו חמץ מבתיכם**, עיין בכל זה בסוגית

הגמרא (פסחים ה' ע"א). ואיך יתכן לומר דבי"ד מתחילים שבעת ימים של איסור חמץ.

וכדי לבאר הדברים, נראה לומר דבאמת חג הפסח חל בי"ד לחודש הראשון, אבל חג זה אינו כשאר חגי ישראל, שתחילתו בכניסת הלילה, וזאת כיוון שעיקר החג הוא הקרבת הקרבן, ולכן הלילה הולך בו אחר היום, כדרך שבקדשים הלילה הולך אחר היום (חולין פ"ג ע"ב). ולכן נוהג חג הפסח מחצות יום י"ד עד חצות ליל ט"ו או עד עלות השחר, אבל שבעת הימים שיש לחוג אותו מתחילים בכניסת ליל ט"ו, שכן הריהם ככל מקראי קדש הנוהגים בכל העולם, והיום הולך בהם אחר הלילה.

ולפי זה חג המצות כולו נקרא גם חג הפסח, אלא שיש בו שני עניינים. האחד שבחמישה עשר בניסן מתחיל חג המצות, שבעה ימים. והשני שבי"ד בו הוא חג הפסח, ושבעת הימים שאחריו, מכניסת ליל ט"ו, הם חג ואסורים בחמץ.

ולפי זה אפשר גם לבאר מה שכתוב (שמות י"ב י"ח), **בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב**. ופסוק זה הוא צ"ע, מפני מה לא כתבה תורה בחמישה עשר בו. ולפי דברינו, כיון שעוסקים כאן בחג הפסח, שעיקר זמנו הוא בי"ד, לכן כתבה תורה שבארבעה עשר בערב חל איסור חמץ.

וכעין זה כתוב גם ביום הכיפורים (ויקרא כ"ג ל"ב), **שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, מערב עד ערב תשבחו שבתכם**. וגם כאן קשה, הרי במקומות אחרים כתוב שיום הכיפורים הוא בעשור לחדש, ומדוע כאן כתוב בתשעה לחדש בערב. והביאור נראה, שהפרשה כולה עוסקת בעבודת המקדש ביום הכיפורים, והיה מקום להבין שהיום יתחיל בבוקר ויסתיים למחרת, ולכן הודגישה תורה, בתשעה לחדש בערב.

דין חגיגת י"ד

ד. אמרו במשנה (פסחים ס"ט ע"ב), אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול, בטהרה ובמועט. ובזמן שהוא בא בשבת, במרובה ובטומאה, אין מביאין עמו חגיגה. חגיגה היתה באה מן הצאן, מן הבקר, מן הכבשים ומן העזים, מן הזכרים ומן הנקבות, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד, ע"כ. ובגמ' שם, אמר רב אשי שמע מינה חגיגת ארבעה עשר לאו חובה.

ובתוספות שם כתבו, כלומר אינו חייב מן התורה להביאה, עכ"ל. וכן הוא לשון הגמ' (חגיגה ח' ע"א), חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא. ובתוס' פסחים הנ"ל משמע שבאמת חגיגת י"ד הוא שלמים רגילים, רק שתקנו חכמים להקריב שלמים בי"ד כדי שיאכלו את הפסח על השובע.

וכל זה צ"ע, מה ראו חכמים על ככה ומה הגיע אליהם לקרוא לשלמים אלו חגיגת ארבעה עשר. הרי כלפי האמת אינם אלא שלמים בעלמא, ואין בהם שום צד חגיגה.

ה. רש"י (דברים ט"ז ב'), **וזבחת פסח לה' אלוֹקֶיךָ צֶאֱן** שנאמר מן הכבשים ומן העזים תקחו. **ובקר** - תזבח לחגיגה, שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה, מביאים עמו חגיגה, כדי שיהא נאכל על השובע, עכ"ל. וכן הוא ברמב"ם (פרק י' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ב) וז"ל, כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום י"ד מן הבקר או מן הצאן גדולים או קטנים זכרים או נקבות ככל זבחי השלמים וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר ועל זה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר, עכ"ל. וגם באונקלוס תרגם כך את הפסוק וכן פירשו הרמב"ן.

ועל כולם קשה, מפני מה פירשו את הפסוק בתורה על חגיגת י"ד, הרי מסקנת הסוגיא שחגיגת י"ד אינה אלא מדרבנן, ומצד האמת אינה אלא שלמים בעלמא, ואין צריך עליה פסוק כלל.

ועוד יש לתמוה, הרי דרשה זו נדרשה בגמ' (פסחים ע' ע"ב), אליבא דרבי יהודה בן דורתאי, והוא סובר דחגיגת י"ד דוחה את השבת, ואין הלכה כמותו, ואיך הביא הרמב"ם דרשה זו אליבא דהלכתא.

ו. ובאמת עיקר הפסוק קשה מאד, שהרי מפורש בפרשת בא דאין הפסח בא אלא מצאן, ואיך אמר כאן צאן ובקר. והנה בגמ' הביאו את דרשת רבי יהודה בן דורתאי, שבקר הוא לחגיגה, ולפי דבריו חגיגה דוחה שבת, ואין הלכה כן. ולדידן דרשינן להאי קרא לענין אחר, וז"ל הגמ' (פסחים ע' ע"ב), **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, מניין למותר הפסח שקרב שלמים, שנאמר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר, וכי פסח מן הבקר בא, והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר, ע"כ.** אמנם לכאורה קשה לפרש את כל אלו הדרשות לפי פשוטו של מקרא.

ושמעתי בזה לבאר, שבקרבן פסח יש שני דינים. הדין האחד הוא שקרבן פסח הוא קרבן ד', ויסוד לכל עבודת ד', כמו שביארנו בהערות לפרשת בא, עיי"ש. והדין השני שקרבן פסח הוא קרבן חגיגה, לשמוח בו את שמחת היציאה ממצרים. ופרשת המועדות בפרשת ראה, כולה עוסקת בדיני החגיגה והשמחה שברגלים, וקרבן פסח הובא שם כקרבן חגיגה ושמחה, ולכן לא דקדקה התורה לכתוב כאן שאינו בא אלא מן הצאן, שדין זה הוא מצד דין העבודה שיש בקרבן פסח. ואף דבודאי אין מביאים קרבן פסח אלא מן הצאן, מ"מ יש מקום לדין זה בחגיגת י"ד, שהיא באה גם מן הבקר. וזהו פשוטו של מקרא, וגם רבנן מודו לפירוש זה, אלא שכיון שס"ל שאין חגיגת י"ד חובה, ושפיר אפשר לצאת ידי מצות שמחה בפסח הבא מן הצאן, סברי רבנן שיש לדרוש מהפסוק דין נוסף, שהרי אין שום חידוש למעשה מן הפסוק.

אבל ודאי שחגיגת י"ד היא מן התורה. דהיינו, מן התורה יש לקרבן זה דין חגיגה,

אלא שאין חובה להביאו ואינו דוחה שבת. אמנם חכמים קבעוהו חובה כרי שיהיה הפסח נאכל על השובע, כמו שכתבו בתוס'.

ז. עוד בגמ' (פסחים ע' ע"ב), אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהן משום שמחה, דכתיב וזבחת ושמחת, בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא. ובהמשך שם, מתיב רב יוסף חגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה, ותירצו, שבעיכב ושחטה במועד יוצא בה משום שמחה. ומבואר דחגיגת י"ד אין בה שם שמחה כלל. וזה קשה לדברינו, שחגיגת י"ד היא חגיגה מדאוריתא, אלא שאינה חובה.

וביאור הדברים נראה, שארבעה עשר בניסן אינו חג גמור, אלא שהוא עומד כדי להכין בו את שמחת הלילה. ולכן בליל ט"ו ודאי מקיימים בחגיגת י"ד חובת שמחה, אבל למחרתו אין יוצאים בו. שחג המצות הוא חג בפני עצמו וצריך שחיטה בשעת שמחת אותו החג. ובגמ' (פסחים ע"א ע"א) יש הו"א שבליל שמיני עצרת אין חובת שמחה, והטעם, כתב בחזו"א (או"ח סי' קכ"ד בהערה על דף ע"א), משום ששחיטת הקרבן היתה בחג אחר, דרגל בפני עצמו הוא. וכן הדין בשמחת חמישה עשר, שאין יוצאים באכילת חגיגת י"ד, אבל בליל ט"ו ודאי מקיימים בו דין שמחה.

ויש להעיר כאן מדברי החזו"א (או"ח סי' קכ"ט בהערה על פסחים ע"א) שכתב דאם לא בעינן שחיטה בשעת שמחה, לילה ראשון של פסח חייב בשמחה מצד קרבן פסח עצמו. ולדברינו נראה שגם אם בעינן שחיטה בשעת שמחה, חייבים בשמחה בלילה הראשון, דיום י"ד נחשב כשעת שמחה לגבי שמחת ליל חמישה עשר. ובלאו הכי פוסק הרמב"ם (פ"ב מחגיגה ה' י"א), דלא בעינן שחיטה בשעת שמחה, וגם ביום חמישה עשר יוצאים בחגיגת י"ד.

בגדרי קרבן פסח, פסח מצרים ופסח דורות

הפסח שנהג במצרים, שונה מפסח דורות בכמה מובנים, ואעפ"כ, אין ספק שהם קשורים זה לזה, וזהים בעיקר עניינם. במאמר זה אני רוצה לעיין במה שמשותף לפסח דורות עם פסח מצרים, ובמה ששונה ביניהם. המטרה היא לנסות לתפוס את משמעותו של קרבן הפסח לדורות, וגם את משמעותה של סעודת הלילה הזה בזמנינו, כאשר לדאבוננו אין אנו זוכים לעשות את הפסח כהלכתו.

המחשבה הפשוטה מבקשת לראות בקרבן פסח מצווה ממצוות החג, שבאה, לכאורה, כדי לבטא את שמחת החג, ההודאה לד' והשבח הראויים לו ית' על שגאלנו וגאל את אבותינו בלילה הזה. אלא שפסח מצרים מסיט אותנו מהבנה זו, משום שבמצרים נצטוו לאכול את הפסח דווקא לפני שהגאולה התרחשה. כשישבו ישראל במצרים ואכלו את הפסח בחפזון, הם לא ספרו לילדיהם על גאולה שהייתה, אלא על זו שתהיה. לא הייתה זו סעודת חגיגה והודאה על העבר, אלא סעודת אמונה וביטחון בגאולה שעתידיה היתה להתרחש בעתיד.

עניין נוסף, המילה קרבן לא נזכרה בתורה ביחס לקרבן פסח, מלבד בפרשת פסח שני (במדבר ט' י"ג), והאיש אשר הוא טהור, ובדרך לא היה, וחדל לעשות הפסח, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, כי קרבן ד' לא הקריב במועדו (שמדבר כמובן בפסח דורות, ולא בפסח מצרים, ועיי"ש גם בפסוק ז'). לכאורה ההבנה בזה היא, שפסח מצרים באמת לא היה קרבן, שהרי לא היתה שם נתינת דם על גבי המזבח. רק לדורות, ציוותה התורה שייאכל הפסח במקום אשר יבחר ד', ושם יגיע דמו על קיר המזבח לרצון, ובזה הפך הפסח לקרבן. שם התחדשה גם ההלכה של הקטרת אימורין הנוהגת בפסח דורות, כמו שנתפרש במשנה. זוהי ההבנה הפשוטה, אלא שיש להעיר על זה מהדין הכתוב בפסח מצרים (שמות י"ב י'), ולא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו, שזהו דין ששייך באופן מהותי לאכילת קרבנות. גם חז"ל במכילתא תפסו שגם פסח מצרים היה קרבן, וכתבו (הובא גם בגמ', פסחים צ"ו ע"א), נמצינו למדין, ששלושה מזבחות היו לאבותינו במצרים, המשקוף ושתי המזוזות. אמנם לא נתבאר די הצורך מהי המשמעות של אמירה זו. באיזה מובן היו המשקוף והמזוזות נחשבים למזבחות.

כתוב בתורה (שמות י"ב י"ג), והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם, וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים. הבנת הדברים הפשוטה, שכדי שמכת בכורות לא תחול גם על בכורי ישראל, היה צורך בעשיית הפסח ובאכילתו. כך היא גם הבנת דברי רש"י (מהמכילתא), עה"פ (שמות י"ב כ"ג), ופסח ד' על הפתח, ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, וזה לשונו, מאחר שניתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע. וכוונתו, לכאורה, היא כמו שכתבנו, שהייתה סכנה אמיתית לבכורי ישראל שגם הם יפגעו

מחבלת המשחית, ונצרך הפסח ודמו כדי להצילם. כך נראית גם ההלכה המובאת בטור סי' ת"ע, וז"ל, **גרסינן במסכת סופרים, הבכורות מתעניין בערב הפסח, והטעם זכר לנס, שניצולו ממכת בכורות.**

וכל זה הוא צריך עיון, שהרי כל מכת בכורות לא נועדה אלא כדי להוציא ישראל ממצרים, ואיזה טעם יש לזה שגם בכורי ישראל יפגעו במכה זו. ועוד יש לשאול, אם מטרת הפסח, כמו שנראה מן הכתובים, היא בעבור הפסיחה, וזו נועדה כדי להציל את בכורי ישראל, נמצא שרק בכורות היו זקוקים לדם הפסח כאות על הבתים, ואילו בית שאין בו בכור, היה פטור מהפסח, וזה בוודאי מנוגד לגמרי לרוח הפסוקים.

ונראה לומר שעניין הפסיחה במצרים יש בו שני מובנים הקשורים זה בזה. המובן הראשון הוא שהקב"ה עובר בתוך מצרים, נכנס לבתי המצרים להרוג את בכוריהם, ופוסח ומדלג על בתי ישראל כדי שלא ינזקו ולא יהרגו בכורי ישראל. זוהי המשמעות הראשונית של הפסיחה, כמו שעולה מקריאה של הפסוקים. אבל המהלך הזה כולו אינו אלא ציור לפסיחה מהותית יותר שהתרחשה באותו לילה. כביכול, בורא העולם בכבודו ובעצמו התהלך בתוך מצרים, פסח ודילג על בתי המצרים, ונכנס רק לבתי ישראל כדי לקחת אותם אליו. הצלת בכורי ישראל היתה הדרך לבטא את בחירת ישראל. העובדה שרק בכורי מצרים מתו, ואילו בכורי ישראל נשארו בלי פגע, היתה ביטוי לבחירה של הקב"ה בישראל. רעיון זה הוזכר גם בפסוק במכת ערוב, ושמתי פדות בין עמי ובין עמך.

עניין בחירת ישראל ולקחתם אל ד' בא לידי ביטוי בכמה פסוקים בתורה, והמפורסם בהם הוא (דברים ד' ל"ד), **או הניסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי.** וכך דרשו רז"ל במדרשם (שוחר טוב תהילים קט"ז), **כעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו, כך 'הניסה אלוקים לקחת לו גוי מקרב גוי'.**

כדי שיזכו ישראל לפסיחה הזו, נתחייבו לעשות הפסח ולאוכלו, ועל זה כתוב (שמות י"ב י"א), **וככה תאכלו אותו, מתניכם חגורים, נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם, ואכלתם אותו בחפזון, פסח הוא לד'.** צורת אכילת הפסח במצרים מובנת מאד. באופן הזה אמר כל אב לבניו ולמשפחתו, הנה עוד מעט יוצאים אנו מן הגלות הנוראה והקשה, לגאולה שלימה הקרובה לבוא. הייתה בזה אמירה חזקה מאד, שמצד אחד היא הייתה רחוקה לגמרי מן המציאות, שהרי שוטרי המלך ונוגשיו הסתובבו בכל פינה ומנעו באופן מוחלט יציאה של יהודים, ומצד שני ביטאה את אמונת ישראל וביטחונם בד', שהוא שומר הבטחתו לישראל וחשב את הקץ לעשות. מובן גם שבזכות אכילה כזו, באמונה ובביטחון שלימים בד', נעשים ישראל ראויים לגאולה.

אבל, הפסוק מסתיים בשלושה מילים שצריכים ביאור. מהי משמעות המילים 'פסח הוא לד'". כביכול, היהודי האוכל פסח במצרים, אמור להבין שאין זו אכילה בעלמא, אלא אכילת פסח. בדרך כלל מבינים מילים אלה כאומרים, זוהי אכילת קרבן, כאשר

פסח הוא שמו של הקרבן. אבל הבנה זו צריכה ביאור, שהרי פסח מצרים לא היה, לכאורה, קרבן, כיוון שלא הייתה בו זריקת הדם על המזבח.

ונראה לבאר, שכאשר פסח הקב"ה ובא לבתי ישראל לקחת אותם אליו, נתחייבו להושיט יד לד' ולהציע את עצמם לפניו כמבקשים את בחירתו. אכילת הפסח היא כאמירה לפני המקום, אנחנו הראויים להיבחר, ולהתקרב אליך, שהרי אנחנו סמוכים עליך ובוטחים בך שנגאל על ירך. זהו פירוש המילים **פסח הוא לד'**. הקב"ה עתיד לבוא בחצות הלילה הזה למצרים, לקחת אליו את בניו חביביו, והם צריכים להיות נכונים לרגע הזה, ולפנות אליו כדי להיבחר ולהתקרב. פנייה זו אל הפסיחה נעשית על ידי אכילת הפסח בחפזון ובביטחון בד'. כתגובה לפנייה זו באה היענותו של הקב"ה לקחת את ישראל אליו לגאולה.

כדבר הזה אמרו חז"ל על הפסוק (שמות י"ב י"ב), **ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, והכיתי כל בכור בארץ מצרים, מאדם ועד בהמה, ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים, אני ד'.** ודרשו בהגדה של פסח, **ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך. והכיתי כל בכור, אני ולא שרף. אעשה שפטים, אני ולא שליח. אני ד', אני הוא ולא אחר.** ואע"פ שדרשו כאן ארבעה לשונות שהקב"ה מדבר על עצמו בפסוק הזה, ומכל אחד מהם דרשו למעט אופן מסוים של פעולה ע"י שליח, מ"מ נראה שעיקר הדרשה מבוססת על הרעיון שכתבנו. בליל פסח הקב"ה עובר בארץ מצרים להכות את בכורי מצרים ואלוהיהם, ועל זה מפורש בכתוב שהמשחית הוא שעושה זאת, אבל הלילה הזה הוא גם ליל הבחירה, וזהו עניין שאיננו מתרחש ע"י שליח, אלא הקב"ה בא בכבודו ובעצמו לבחור את ישראל. הבחירה בהגדרתה איננה תוצאה של מהלך הסיבות, הכללים והחוקים שקבע הבורא בבריאה, אלא נקודת גילוי של רצון מקורי שלו ית'.

ועוד אמרו בהגדה של פסח, **ובמורא גדול זה גילוי שכינה.** אע"ג שגופו של מקרא מדבר בפחד הגדול שפקד את מצרים במכת בכורות, כמו שכתוב במפורש (שמות י"ב ל'), **ותהי צעקה גדולה במצרים, כי אין בית אשר אין שם מת.** חז"ל בירידתם לעומק משמעות הכתוב הבינו שיש כאן עניין נוסף, הקב"ה בחר את ישראל בלילה הזה, וזה מתרחש בדווקא ע"י שהוא בעצמו נתגלה לישראל. ולא נתקררה דעתו של אונקלוס המתרגם, עד שתרגם את המילים '**מורא גדול**' (דברים כ"ו ח'), '**חזוונא רבא**', לשון ראייה וגילוי, במקום לתרגמו דחלא, לשון יראה. כדבר הזה נהג אונקלוס גם בכתוב (דברים ד' ל"ד), **ובמוראים גדולים, ותרגם ובחזוונין רברבין.** ואע"פ שקשה להלום תרגומים אלה לפשט המקרא, מ"מ נראה שהדברים מכוונים לעומק משמעות הכתוב, שהרי ליל פסח הוא הלילה הזה לד' לקחת את ישראל מכל האומות, ולקרנם אליו.

יתכן שזהו עומק דברי חז"ל שאמרו שהמשקוף ושתי המזוזות היו שלושה מזבחות, שהרי הראנו למעלה שבאכילת הפסח במצרים היה צד של קרבן. הראנו זאת מדין

נותר שחל על פסח מצרים, וכמו כן מהעובדה שבפסח דורות ציוותה תורה במפורש שייעשה כקרבן לכל ענייניו. הבינו מזאת חז"ל, שגם במצרים נועדה אכילת הפסח ליצירת קשר עם בורא העולם, ונתינת הדם לאות על הבתים היא כנתינת הדם על גבי המזבח, שהרי שניהם גם יחד הם פנייה אל הקב"ה ורצון בקרבתו. כפי הנראה, מנקודת השוויון הזו בין פסח מצרים לקרבנות, צמחה גם הפיכת הפסח לדורות כקרבן של ממש (אע"פ שהתורה עצמה נזהרה ולא הזכירה את המילה קרבן ביחס לפסח מצרים).

עלה בידינו, שכדרך שפסח דורות הוא קרבן, ומשמעותו היא התקרבות לד' ועמידה לפניו, כך גם פסח מצרים זו הייתה מהותו.

בעל ההגדה, בדבריו אל אביו של בנו הרשע, הוא אומר, רשע מה הוא אומר, מה העבודה הזאת לכם, לכם ולא לא. ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו, ואמור לו, בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל.

מניין למד בעל ההגדה, שמי שמתייחס בניכור לעבודת הפסח, לא היה נגאל. לפי דברינו הדבר הזה עולה מתוך דברי התורה עצמה. אכילת הפסח באמונה וביטחון בד' היא הפסח, והכוונה שעל ידי אכילה זו זוכה בן ישראל שהקב"ה יפסח על ביתו ולא יהרוג את בכוריו, ופסיחה זו היא הגאולה והבחירה בישראל. הבן הרשע, שמדבר על הפסח כעל עבודה שאין לו חלק בה, שהרי כך הוא אומר, מה העובדה הזאת לכם, אילו היה במצרים לא היה עושה פסח, ולא היה שם דם על הבתים, וממילא, אילו היה שם לא היה נגאל.

* * * *

כדרך שלמדנו מפסח דורות, ומכך שצורתו היא קרבן ד', על משמעותו של פסח מצרים, כך אנו באים ללמוד מפסח מצרים על תוכנו של פסח דורות.

מפורש בתורה, שנצטוונו לעבוד לפני הקב"ה לדורות בעבודת הפסח, ככתוב (שמות י"ג ה'), **ועברת את העבודה הזאת בחורש הזה**, וככתוב (שמות י"ב כ"ד), **ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם**. מפסוקים אלה לבדם למדנו שבעיקר עניינם שווים פסח מצרים ופסח דורות.

גם זמן אכילת קרבן הפסח לדורות, הוא כזמן אכילת פסח מצרים, לרבי עקיבא עד עלות השחר, ולרבי אלעזר בן עזריה עד חצות. הגמרא (פסחים ק"ב ע"ב) מפרשת את שורש מחלוקתם בדרשות הכתובים. אמנם בסוגיית הגמ' בברכות (ט' ע"א) נתבארה מחלוקתם בשאלה האם החפזון האמור באכילת הפסח הוא חפזון דמצרים, שהיה בחצות, או חפזון דישראל, שהיה ביום. וביאור הדברים הוא שחפזון דמצרים הוא הזמן שמצרים החלו לדחוק בישראל שיצאו ממצרים, אמנם ישראל לא נענו ללחצם עד עלות השחר, כציווי שנצטוו (שמות י"ב כ"ב), **ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו**

עד בוקר, ולא נחפזו ישראל לצאת עד עלות השחר. ומחלוקתם של רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה היא האם עיקר הגאולה הוא היציאה בפועל מארץ מצרים, או שכבר משעה שהמשעבד דרש ואיפשר את יציאתם נחשבו גאולים. כהבנה זו מורים דברי הבריייתא שהובאה שם בגמ', בזה"ל, **תניא נמי הכי**, (דברים ט"ז א'), **הוציאך ד' אלוקיך ממצרים לילה, וכי בלילה יצאו, והלוא לא יצאו אלא ביום, שנאמר** (במדבר ל"ג'), **ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב**. ואנו רואים שהרוצה להקדים את סיום זמן אכילת הפסח לחצות, צריך להראות לנו שהגאולה כבר התחילה בחצות.

עכ"פ למדנו, שגם לדורות זמן אכילת הפסח הוא בדיוקא לפני זמן הגאולה. הטעם לזה, כנראה, שפסח מצרים לא בא אחרי הגאולה ומכוחה, אלא לפני הגאולה, ומכוחו זכו לגאולה. ישראל במצרים נצטוו לעשות פסח לד', כדי להבחר על ידו, להיגאל, ולהיות לו לעם. כך גם בפסח דורות, נצטוונו מדי שנה לעשות פסח לד', להיות ראויים להיבחר לד' ולהיגאל על ידו.

רק כך אפשר להבין את טענת האנשים שהיו טמאים לנפש אדם (במדבר ט"ז ז'), **למה נגרע בבלתי הקריב את קרבן ד' במועדו**. כיון שאין זה קרבן שמגיע לכבוד החג ושמחתו, יכלו הם לעלות על דעתם, והסכים עמהם הקב"ה, שיתקיים הקרבן הזה ואכילתו במועד אחר במשך השנה. ודיוקא מפני שהפסח הוא הדרך שנתן הקב"ה לישראל שעל ידו יתקרבו אליו וייעשו ראויים לבחירתו, מובנת טענתם **'למה נגרע'**, ומובן גם כינוי הקרבן **'קרבן ד'**. כביכול, על ידי הפסח נעשה האדם בן בריתו של הקב"ה.

ורק כך אפשר לשמוע את שאלת חז"ל במכילתא, עה"פ (שמות י"ב מ"ח), **וכי יגור אתך גר ועשה פסח לד'**, ושאלו על זה, **שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד**. והשיבו על זה מדרשת הכתוב, **והיה כאזרח הארץ, מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר**. הרי לנו שעלה בדעתם שגר שנתגייר באמצע השנה יתחייב לעשות פסח בזמן גרותו, ורק שלא נתנה התורה לעשות הפסח כאירוע פרטי, וצריך הגר להצטרף לאזרח הארץ ולעשות עימו פסח. עלה בידינו, שאין הפסח שייך במהותו למועדו, ואין הוא מדיני החג, אלא הוא הדרך שנתנה תורה לכל איש מישראל להצטרף לקונו מדי שנה בשנה. לכן יש מקום לחשוב שגר שבא להסתופף תחת כנפי השכינה צריך לעשות פסח כדי להשלים את יהדותו. ונראה שמחשבה זו אינה מתבטלת למסקנת חז"ל, אלא שצורתו של קרבן פסח מחייבת גם שיהיה זה אירוע של עם ישראל כולו, ואין הגר יכול לעשותו במועד אחר מאשר אזרח הארץ (קריאה זו של דברי חז"ל במכילתא שמעתי בימי נעורי ממו"ר הגאון רבי ברוך ויסבקר שליט"א, ראש ישיבת בית מתתיהו).

ועוד יש לנו ללמוד מפסח מצרים לפסח דורות, שאין עיקר עסקנו באכילת הפסח להודות, להלל ולשבח את קוננו על הניסים שעשה לנו ועל הגאולה שגאלנו, אלא

לתלות עינינו בו, לבטוח בטובו ולהשען עליו בקיומנו בהווה ובעתיד.

עניין נוסף צירפה התורה לפסח דורות, והוא סיפור יציאת מצרים. כיון שסעודה זו היא בעיקר סעודת ביטחון והישענות על ד', כדרך שעשו זאת במצרים לפני הגאולה, ראוי הדבר שנוסיף לסעודה עצמה את סיפור הגאולה וההטבה שהטיב הקב"ה עמנו, כדי שישמע הבן ויצטרף גם הוא בלב שלם ובנפש חפצה לביטחון שלנו בו ית'. מחובתנו בסעודה הגדולה הזו להעמיד את אמונתנו בטובו ית' ובהבטחתו לישראל, ואת ביטחוננו בקיומה, כיסוד קיומנו. כך הקדים אסף המשורר לסיפור יציאת מצרים שלו (תהילים ע"ח ה'-ז'), ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, אשר ציווה את את אבותינו להודיעם לבניהם. למען ידעו דור אחרון, בנים יולדו, יקומו ויספרו לבניהם. וישימו באלוקים כסלם.

דבר זה נעשה ע"י סיפור הגאולה שהייתה, ועל ידי שאנו מבינים ומבארים לבנינו ובנותינו את העיקרון שעמד מאחוריה, כדרך שלמד זאת בעל ההגדה בדבריו הנפלאים.

ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקדוש ברוך הוא חישוב את הקץ לעשות, כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שנאמר (בראשית ט"ו י"ג-י"ד), ויאמר לאברהם, ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, וגו', ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור דור עומדים עלינו לכלותנו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

לאמור, עיקרון אחד עומד מאחורי הנהגת ד' בעולם, והוא ההבטחה האלוקית, והיא זאת שעליה אנו עומדים, הפרט והכלל, לדור ולדורות, עד לטוב השלם.

ולפי הדברים הללו נראה לבאר את דרשת בעל ההגדה בדין זמן סיפור יציאת מצרים. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה. לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך. וביאור הדברים, שעניין הפסח מתחלק לשני עניינים, האחד הוא הקרבתו לפני ד' כדרך העבודה בכל הקרבנות, והשני הוא אכילתו בסעודה כדי להידבק בביטחון בישועת ד'. היה מקום לחשוב שהדרך לצרף את הנער אל כנסת ישראל הוא על ידי צירופו לכלל העובדים לפניו ומקריבים לו קרבנות, אבל לא זוהי כוונת התורה, אלא צריך לצרפו לכנסת ישראל הקשורה לקונה בקשרי אהבה וביטחון.

לדבר זה יש משמעות גם בדורותינו שלנו, שאין אנו יכולים להקריב את הפסח, משום שסעודת הלילה הזה הנהוגה אצלנו, היא המשך וקיום לסעודה שציוותה התורה

לעשות עם קרבן הפסח, וכולה הצטרפות לאמונה בד' ולביטחון בו. דבר זה מתקיים על ידי אכילת המצה, שהיא מצוות האכילה היחידה שנשארה לנו בלילה הזה בגלותנו. את זה שם בפינו בעל ההגדה בתחילת הלילה:

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים³. כיון שהחלק היחיד מסעודת הפסח שנשאר אצלנו במקומו, למרות חורבן המקדש וביטול סדר העבודה, הוא המצה, לכן מתחילים את הסדר בהכרזה על משמעותה של הסעודה הזו. נאכל בה מצה, שהיא לחם עוני, לחם דל ולא מעובד, שאין דרך בני אדם לאכול אותו בדרך כלל, וכולו מבטא משמעות ייחודית⁴. והמשמעות היא אותה שהייתה לאכילת המצה בלילה זה בארץ מצרים, שכולה באה לבטא את אמונתם וביטחונם של ישראל בד', והיא היתה הדרך שבה נוצר המפגש בין הקב"ה לישראל⁵.

כיון שהסעודה הזו איננה סעודה רגילה, שבאה לענג את האדם הפרטי ולסעוד את ליבו, אלא סעודת אמונה וגאולה, השייכת מטבעה לכל ישראל, לכן מצהיר עורך הסדר בקול רם:

כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח. הסעודה הזו שייכת לכל ישראל גם יחד, ולכן כולם מוזמנים להשתתף בה.

תוכנה של הסעודה, כסעודת אמונה בד', מעוררת באופן חזק את שאלת הגלות, אנחנו שנשענים על ד' וסומכים עליו, האם לא היינו אמורים להיות בארץ ישראל בני חורין. לכן מכריז עורך הסדר על הזמניות של הגלות. השתא, בשנה זו עדיין אנו עבדים ועדיין בגלות, אבל אין זה אלא מצב זמני. לשנה הבאה, בע"ה, נהיה כולנו יחדיו, בני חורין בארץ הקודש, סמוכים על שולחנו של מלך לסעוד את סעודת הביטחון והדבקות בד'.

הדבר הזה נתבאר במפורש בסוגיית הגמ' העוסקת בהלכות הסיבה בעת שתיית ארבע כוסות. הגמ', פסחים ק"ח ע"א, דנה בחיוב הסבה בשעת קיום המצוות בליל הסדר, ואלו דברי הגמ' שם:

איתמר, מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן

³ בפירוש אורחות חיים להגש"פ, נדפס בהגדת 'תורת חיים', כתב לפרש שעוד בתקופת עבדותם במצרים אכלו ישראל מצות, ועל זה מדבר כאן בעל ההגדה. פירוש זה יש בו קושי, שהרי מפורש בתורה שהמצה היא זכר לחפזן שהיה ביציאה, וקשה להוסיף עניין חדש במצות, שלא זכר בתורה כלל.

⁴ זהו עומק דרשת חז"ל על המילים לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים הרבה. עניותו של הלחם באה, בהכרח, לבטא איזו משמעות, שהרי בסתם אין בני אדם בוחרים לעצמם לחם עוני.

⁵ ביאור המילים ד' אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, מתפרש כך גם בביאור ההגדה המיוחס לרשב"ם, נדפס בהגש"פ 'תורת חיים'.

צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא, אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הוה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה.

מתוך דברי הגמ' עולה בבירור שיש שלב בסדרי הלילה הגדול הזה, שבו מתרחשת, כביכול, הגאולה. לפני השלב הזה עדיין אנו עסוקים בסיפור העבדות, ולחד מ"ד עדיין לא הגיעה זמנה של ההסיבה. אחרי השלב הזה, לחד מ"ד אין מקום כבר להסיבה, משום שעניין הגאולה בשלב הזה הוא בבחינת מה שהיה היה. המשפט הזה, מאי דהוה הוה, צריך ביאור, משום שאם אכן היינו מתייחסים לגאולת מצרים כאל משהו שכבר היה ואין לנו עניין בו, לא היינו אומרים את ההלל ולא היינו שותים את שני הכוסות האחרונים. ובכלל, האם אפשר להתייחס ליציאת מצרים כאל מאי דהוה הוה. הרי כל מה שיש לנו כיהודים עם בורא עולם הוא מכח יציאת מצרים!

ביאור הדברים הוא פשוט לכאורה. אין ספק שאנו משבחים את ד' ומהללים אותו על גאולת מצרים, באמירת ההלל שאחרי הסעודה. בכלל, שבעת ימי החג כולם הם ימי שמחה על יציאת מצרים, כך שלעולם לא נאמר על גאולת מצרים מאי דהוה הוה. סוגיית הגמ' כאן עסוקה באותה בחינה שמוטלת עלינו השגת החרות, מדי שנה בשנה, בלילה הזה. לפי הדעה הזו, ההסיבה היא חלק מהמאמץ שלנו להשגת החרות, וכיון שבסעודה, שבה אנו אוכלים את המצה, אנו משיגים את הקשר עם ד' ומגיעים כבר לגאולה, אין מקום להסיבה אחרי הסעודה⁶. הדעה השניה רואה בהסבה דווקא את הביטוי לכך שכבר השגנו את החרות. לכן דווקא בשני הכוסות הראשונים אין מקום להסיבה.

עכ"פ, מבואר שגם כשאין קרבן פסח, יש משמעות של סעודת אמונה וחרות בסעודת הלילה הזה.

חשוב להתבונן באופן שבו ציוותה התורה לקיים את הסעודה הזו, שהיא בסיס ומקור לחיבור שלנו לקב"ה. בפסוקי הציווי על פסח מצרים, אומרת התורה, דברו אל כל עדת ישראל לאמר, בעשור לחודש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבות, שה לבית.

⁶ עיין בתוס' על סוגיית הגמ' שם. תוס' התקשה מדוע במצה בעינן הסיבה. לפי דברינו הדברים מובנים יותר, דווקא על ידי ההסיבה באכילת המצה, שהיא עיקר סעודת הפסח בזמן הזה, אנו משיגים את החרות.

התורה מציגה כאן את סעודת הפסח כסעודה משפחתית. בני בית אבות או בית פרטי, מתאספים יחדיו לאכול את הפסח. הדין הזה, כפי שהוא, אינו נוהג בפועל. בפסוק שאחרי זה נאמר במפורש,

ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות, איש לפי אוכלו תכוסו על השה.

על הפסח יכולים להימנות גם שכנים, ולמעשה אין שום דין הקובע מי ראוי להצטרף לחבורת הפסח. הגדר היחידי הוא שהפסח נאכל למנויו, ורק אוכליו, מי שיכול לאכול מהפסח, מצטרף לחבורה. איך נוכל להבין את הזכרת המשפחה בתיאור הראשוני של הפסח. מה הוא בא ללמדנו.

נראה שכתוב כאן משהו משמעותי מאד. סעודת הפסח, שבא נקבעת האמונה אצל כל אדם מישראל, ובה מתחוללת הבחירה של ד' בנו, תופסת אותנו כמשפחה. הדרך לחבר כל ילד אל יסודות היהדות והקשר עם ד', והדרך שבה היהודי נבחר ע"י הקב"ה להצטרף אליו, איננה להוציא כל אחד מאיתנו מהבית, ממקום הגידול הטבעי, אל בית המדרש, מקום העבודה. ההיפך הוא הנכון, המפגש הבסיסי שלנו עם ד', הוא כמשפחה גרעינית. במציאות הריאלית, הרבה פעמים זה מורכב מדי, וחשוב לדעת שכל יהודי יכול להיות בן משפחה שלי, ולהצטרף יחדיו לשולחן הסדר, אבל חשוב לדעת שהברית עם ד', איננה חלה עלינו כבני דעת בוגרים, שבחרים לצאת מעולמם הטבעי אל הקדושה, אלא כבני משפחה גרעינית, אנו מתחברים אל בורא העולם. והיה הדם לכם לאות על הבתים.

כך גם מצוות סיפור יציאת מצרים, שהוא חלק בלתי נפרד מסעודת הפסח, חל ברמת הבסיס על האב כלפי בנו הקטן, כלשון הכתוב, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים.

סיפור יציאת מצרים הוא השורש והבסיס לכל מצוות תלמוד תורה. יציאת מצרים, וגילוי הקשר שלנו עם ד', הוא הוא שורש התורה כולה. הרמב"ן, בהקדמתו לפירוש התורה, מפרש את פשוטו של מקרא בפסוק הכתוב בפרשת משפטים, עלי אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן, והתורה והמצווה אשר כתבתי להורותם. הפסוק הזה נדרש, כמפורסם בפי הכל, בסוגיית הגמ' בברכות, על התורה שבכתב ושבע"פ. הרמב"ן מציע את פירוש הפשט לפסוק הזה, ואלו הם דבריו,

כי לוחות האבן יכלול הלוחות והמכתב, כלומר עשרת הדברות, והמצווה, מספר המצוות כולן עשה ולא תעשה, אם כן, והתורה יכלול כל הסיפורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה אנשים בדרך בעניין האמונה.

ובוודאי חלק מרכזי ומהותי של סיפורי התורה המלמדים בעניין האמונה, הוא סיפור יציאת מצרים, שממנו יתד ופינה גם לאמונה בכללה, וגם לידיעת הברית והקשר בין הקב"ה לבינינו. כך אפשר להבין את לשון הפסוק בתהילים ע"ח, המדבר על סיפור

יציאת מצרים, ואומר, ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, אשר ציווה את את אבותינו להודיעם לבניהם. המשורר ברוח קדשו מייחס לסיפור יציאת מצרים את הכינויים עדות ותורה, משום שהם עיקר ושורש לתורה כולה.⁷ הגר"א בפירושו לספרא דצניעותא, כותב במילים אלה, כל התורה תלויה ביציאת מצרים.

הבסיס של מצוות תלמוד תורה, מתקיים דווקא על שולחן סעודת הפסח. כאן המקום שבו מעמידים את הילד הצעיר על סיפור התשתית של הברית בינינו לבין הקב"ה, וכאן יוצרים את תחילת התפיסה שלו בתורה כולה.

צורתה של מצוות תלמוד תורה הכללית, הכוללת בתוכה את לימוד כל התורה כולה, גם היא מיוסדת על הקשר בין האב לבנו. לא במקרה התורה מנסחת את חובת לימוד התורה כמצוות האב על הבן. אמנם חז"ל דרשו שבניך אלו התלמידים, אבל זוהי התייחסות למציאות שונה מהמציאות הטבעית. במצב הראשוני, כל ילד אמור ללמוד את התורה כולה מאביו. כך מספרת הגמ', בבא בתרא כ"א ע"א, את צורת הדברים, כפי שהייתה בימים עברו. בתחילה, מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה, התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות. אין להעלות על הדעת שהצורה שהייתה נהוגה בישראל מתחילה הייתה תוצאה של חוסר מחשבה ארגונית בעלמא. יש כנראה משהו בתורה הנלמדת מהאב הטבעי, שנכנס במעמקי הלב והנפש, בצורה ששום רב אחר לא יכול לעשות, אלא שבעייתם של אותם שאין להם אב, הביאה את חז"ל לשנות סדרי עולם, ולהעמיד מציאות של מלמדי תינוקות. האופן העקרוני של התורה, אמור להיות ניתן לאדם כחלק מבסיס הקיום האנושי והטבעי שלו, בבית שבו הוא גדל, מאביו שנותן לו חיים ומזון. כך מהווה תורת ליל הפסח, העסוקה בקשר הבסיסי בינינו לבין הקב"ה, נקודת מרכז ושורש לכל התורה כולה, שאת כולה אדם למד בבסיס קיומו, מאביו ואימו הטבעיים.

ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. הלכה זו, המוזכרת בהגדה של פסח, מקורה במכילתא, ושם מחפשים לה חז"ל מקור מהתורה. פשוטה של מצוות סיפור יציאת מצרים מדבר באב המספר לבנו, ככתוב, והגדת לבנך ביום ההוא, ובפשטות סיפור והגדה מכוונים ליידע את הבן בדברים שלא ידועים לו עד עכשיו. מניין שיש חובת סיפור והגדה גם

⁷ בדרך זו אפשר לפרש גם את הפסוק בסוף פרשת בא (ו"ג ט'), והיה לך לאות על ידך, וליזכרון בן עיניך, למען תהיה תורת ד' בפיך, כי ביד חזקה הוציאך ד' ממצרים. תורת ד' שהקב"ה רוצה שתהיה בפנינו תמיד, היא תורת יציאת מצרים. עיין בפירוש הרמב"ן על הפסוק הזה, שפירש באופן אחר, וטעמי המקרא לכאורה מוכיחים כדבריו. לפי הפירוש שלנו, האתנחתא היתה אמורה להיות תחת המילה עיניך.

למי שכבר יודע, ואין מה לחדש לו⁸.

כך דרשו במכילתא, רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח⁹ עד חצות, לכך נאמר 'מה העדות'¹⁰.

ביאור הדברים הוא לכאורה כך. המילים מה העדות לקוחים מהפסוק בפרשת ואתחנן, כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציווה ד' אלוקינו אתכם. זו אינה שאלה על עניין פרטי בתורה. שואל השאלה הזו, הבן החכם מהגדה של פסח, יודע היטב את פרטי התורה, ומבין כיצד המצוות מתחלקות לסוגים, עדות, חוקים ומשפטים. על כולם הוא שואל שאלה אחת גדולה, 'מה'. שאלתו היא בעצם, מהי מהות היהדות כולה.

התשובה הכתובה בתורה לשאלתו של הבן החכם, היא בסיפור יציאת מצרים. ואמרת לבנך, עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ד' ממצרים ביד חזקה. יציאת מצרים היא הבסיס להבנה שהתורה כולה היא לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. כלשון ראב"ע שם, כי כבר הכרנו כי הוא הטיב לנו, ועוד ייטב לנו להחיותנו, כי מצוותיו חיים הם למוצאיהם. גם בתהילים ע"ח, סיפור יציאת מצרים הוא הבסיס לביטחון בד', ולשמירת המצוות כולם. וישימו באלוקים כסלם, ולא ישכחו מעללי א-ל, ומצוותיו ינצורו. היודע על יציאת מצרים, מאמין שכל המצוות הן לטובתנו.

אם יציאת מצרים היא הבסיס להבנה הגדולה הזו, כנראה אין מי שאינו זקוק לחזרה, לעיון ולבירור העניין הזה. לכן אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים.

כי הסיפור הזה, ועבודת הלילה הזה, נוגעים בנקודה הכי יסודית, והכי עמוקה בחייו של יהודי.

⁸ הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז הל"א, הביא מבנה שלם של דרשות המלמדות את כל דיני סיפורי יציאת מצרים, מקור דבריו הוא במכילתא דרשב"י. דברינו כאן הם על פי המכילתא דרבי ישמעאל.

⁹ בתוספתא פסחים פ"י הלי"א נאמר חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח, והגר"א שם גורס, לספר ביציאת מצרים. ככל הנראה לפי הגר"א כך יש לגרוס גם במכילתא. בכל מקרה בוודאי אין הכוונה דווקא להלכות הפסח, שהרי המצווה הכללית היא סיפור יציאת מצרים.

¹⁰ עיין מה שכתבתי לקמן בסימן י"ג בנוגע לשיטת הרמב"ם בעניין זה.

י"ב.

בעניין אכילת כרפס פחות מכזית

א. כתב בשו"ע, תע"ג סעיף ו', שאוכל מהכרפס פחות מכזית. וכתב במשנ"ב ס"ק נ"ב, וז"ל, לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אם יברך אותה או לא, ע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית, שלא יהיה בו חיוב לכו"ע.

ובט"ז כתב לבאר הספק, דפליגי רבוותא מהו הטעם שאין מברכים בורא פרי האדמה על המרור, רשב"ם והרא"ש ס"ל שברכת בפה"א דכרפס פוטר המרור, ונמצא אכילת הכרפס נפטרת מברכה אחרונה ע"י ברכת המזון, כדין שנתבאר בס' קע"ו במשנ"ב ס"ק ב', שאם אוכל קודם הסעודה פירות, ובדעתו לאכול עוד פירות בתוך הסעודה, וכוונתו לפטור הפירות שאוכל בתוך הסעודה ע"י הברכה שבירך על הפירות קודם הסעודה, ברכת המזון פוטרת שניהם מברכה אחרונה. וה"ה כאן, שאם ברכת הכרפס פוטרת המרור, ברכת המזון פוטרת שניהם. אבל דעת ר"י בתוס' דאין ברכת הכרפס יכולה לפטור המרור, משום שהגדה והלל הוו היסח הדעת והפסק, כמו שאמרו בגמ' על נטילת ידיים. ולדעה זו, המרור נפטר בברכת המוציא, כדין דברים הבאים מחמת הסעודה.

נמצא שיש שתי סיבות שאין ברכת הכרפס פוטרת המרור, חדא, הפסק דהגדה והלל, ועוד, שהמרור אינו צריך ברכה והוא נכלל בברכת המוציא.

והנה דעת הגר"א שהגדה והלל הם הפסק, ולכן מברכים בוודאי בורא נפשות על הכרפס. והוסיף הגר"א שמנהג הרמ"א שמברכים בפה"ג על כוס שני, מוכיח דהכי ס"ל, דאל"כ הריהו נפטר בברכת הכוס הראשון. ולעניין ברכה אחרונה על כוס ראשון, נתבאר בס' תע"ד שאין מברכים ברכה אחרונה כי אם על כוס רביעי, וכתב שם במשנ"ב, שאין היסח הדעת מחייב לברך מיד ברכה אחרונה, ויוצא בברכה שמברך אחר כוס רביעי בברכת כל הכוסות.

אמנם עיין במג"א סי' תע"ד ס"ק א', שנקט בפשיטות שהגדה והלל אינם נחשבים הפסק, ומה שנאמר בגמ' לגבי נטילת ידיים, היינו דווקא לגבי שמירת ידיים בטהרה, אבל לגבי ברכה אינו הפסק. ואעפ"כ מברך בפה"ג על כוס שני, וכתב שזה משום שכל אחד מהם הוא מצווה בפני עצמה. ועיין במשנ"ב שם ס"ק ד', שמשמעות דבריו שסברת הגר"א נסתרת ממה שנאמר בס' קע"ח סעיף ו' שמי שהתפלל באמצע סעודתו, אפילו הלך לבית הכנסת, אינו נחשב היסח הדעת והפסק לעניין ברכה ראשונה. ומשמע שאין ההכרעה בזה כהגר"א. וכן מבואר יותר בביאור הלכה, סי' תע"ג ד"ה ואינו, שהעיקר כהמג"א, והטעם שאנו חוששים שמא אין ברכת הכרפס נחוצה למרור, משום שמרור הוא טפל לפת.

ולפי זה יש להציע למי שאוכל כזית כרפס, לכוון לאכול באמצע הסעודה פרי האדמה שאינו בא מחמת הסעודה, כבננה, ואז נוכל לסמוך שברכת הכרפס צריכה לפטור

הפרי הזה, וא"כ ברכת המזון תפטור את הכרפס.

וכן נראה נכון לנהוג למעשה, חדא משום ששיעור כזית שלנו הוא קטן מאד, וכפי שנודע דעת החזו"א שאין לך אלא זית שבימך, ולפחות בעניין ברכה אחרונה קשה להקל ולסמוך על השיעור הגבוה. ובשיעור הקטן כמעט אין ניכר אכילת הכרפס כלל. וגם שיעקר צורת תקנת חז"ל בטיבול ראשון היא בוודאי לאכול שיעור ויותר, ובאופן זה יצאנו ידי החשש, ושפיר נפטר הכרפס בברכת המזון.

ויל"ע איך הדין במי שאכל פרי קודם הסעודה, ולא בירך עליו ברכה אחרונה, משום שהיה בדעתו לאכול פירות גם בסעודה, ואח"כ שכח ולא אכל פירות בסעודה, אם חייב לברך אחרי ברכת המזון גם ברכה אחרונה על הפירות שלפני הסעודה. ושמא די בכוננתו בלבד כדי לצרף את האכילה שלפני הסעודה, לסעודה, וממילא ברכת המזון פוטרתו.

ועוד יל"ע אם אדם שאכל לפני הסעודה על מנת להמשיך בתוך הסעודה, אם מותר לו להימלך ולוותר על אכילת הפירות בסעודה, וצ"ע.

ושמעתי שמנהג בבל, וכן נהג הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל לאכול לפני הכרפס אורז וביצים, כנראה מפני שבני הבית רעבים ומתקשים להתרכז בהגדה, ומסתמא מברכים בורא נפשות לאחר מכן, קודם הכרפס. ודווקא נקט אורז וביצים, והוא הדין פירות העץ, אבל לא דברים שברכתן בפה"א, שא"כ עובר על דברי מרן בשו"ע שלא לאכול יותר מכזית כרפס. והא וודאי אינו אריך לאכול ירקות, לברך עליהן ברכה אחרונה ואח"כ לברך שוב בפה"א, והווי גורם ברכה שאינה צריכה.

ולחשוש שיהיה אסור לאכול כדי שיאכל מצה לתיאבון, נראה שאין צורך. דמצד גדר הדין מבואר שמותר לאכול מיני תרגימא מתשע שעות ולמעלה, ומכאן ואילך כל אחד צריך לשקול ולחשוב בעצמו, אם האכילה הזו תגרום לו לאבד התיאבון באכילת מצה, או להיפך, לסלק הרעבון ולבוא בנחת ובשמחה למצוות הלילה.

סיפור יציאת מצרים

א. ארבע פעמים בתורה נצטוונו לספר לבנינו על יציאת מצרים, שלוש מהם בפרשת בא ופעם נוספת בפרשת ואתחנן. בפרשת בא נאמר הציווי ביחס להקרבת קרבן פסח, לאכילת מצה ולקידוש בכורות. ובפרשת ואתחנן נאמר הציווי בלי שייכות לשום מצוה, אלא באופן כללי, כשישאל הבן על כלל התורה והמצוות נענה לו בענין יציאת מצרים. בשלוש פרשיות נצטוונו לענות לבנינו כשישאלו, ופעם אחת נצטוונו בדבר בלי שאלת הבנים כלל, אלא "והגדת לבנך". המעיין בפסוקים יראה שבפרשיות העוסקות בהקרבת קרבן פסח ובקדושת בכורות, וכן הפרשה העוסקת בכלל המצוות, בכל אלו מדברת התורה על תשובה לשאלת הבנים, ואילו בפרשת מצות מצה אומרת התורה והגדת לבנך.

וביאור הדברים בפשטות, שכל הפרשיות המדברות בתשובה לשאלת הבנים אינם עוסקות בליל הפסח, ולכן לא ציוותה התורה בהם לספר לבנים, כיון שאין זה הזמן הראוי לסיפור. אבל מצות מצה, זמנה הוא בליל פסח, ולכן בו ציוותה תורה והגדת לבנך, שאף אם לא ישאל הבן כלום, מ"מ חייבים אנחנו לספר.

ב. מלבד זאת, מתאימות הפרשיות כל אחת לענינה. בפרשת קרבן פסח מוזכרת שאלת הבן "מה העבודה הזאת לכם", וזה מפני שקרבן הוא עבודה לד', ולכן שואל הבן מה העבודה הזאת לכם.

ובקשר עם קדושת בכורה שואל הבן "מה זאת", שהרי עצם המעשה אין לו פשר מצד עצמו והוא מתמיה את הרואים, ולכן שואל הבן מה זאת. בפרשת ואתחנן, שם המדובר הוא בתורה ובמצוות בכללן, שואל הבן "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אלוֹקינו אתכם".

ואילו מצות מצה אין בה שום דבר בולט מצד עצמו, שהרי רגילים בני אדם לאכול מצות בלי סיבה מיוחדת, ולכן ציוותה בה תורה והגדת לבנך, שעליך מוטל החיוב לספר לבנך גם אם לא ישאל כלום.

והתשובות גם הם מתאימות לשאלות. שהרי על השאלה "מה העבודה הזאת לכם", המתייחסת לקרבן פסח, משיב האב, "זבח פסח הוא לד' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל". ופירושו, שהאב מבאר לבנו את יסוד קרבן פסח, שבעבורו הפלה ד' בין בתי מצרים לבתי ישראל.

ועל השאלה "מה זאת", הנוגעת לקדושת בכורות עונה האב, "בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ד' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם עד בכור בהמה, על כן אני זוכה לד' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". והכוונה לספר על הצלת בכורות ישראל, שלכן נתקדשו. על שאלת הבן "מה

העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אלוקינו אתכם" העוסקת בתורה ובכלל מצוותיה, משיב האב, "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ד' ממצרים ביד חזקה", וכוונת האב ללמד את בנו את גודל אהבת הקב"ה לישראל שהתגלתה ביציאת מצרים.

ובשעת אכילת המצות אומר האב לבנו, "בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים". ורש"י פירשו, שבעבור אכילת המצות, שהיא דוגמה כאן לכל המצוות, הוציאנו ד' ממצרים. ואילו הרמב"ן פירש, שבעבור צאתי ממצרים אני אוכל מצות, שמצוה זו היא לזכר יציאת מצרים.

ג. ואילו חז"ל במכילתא ובהגדה של פסח דרשו פסוקים אלו כנגד ארבעה בנים, חכם ורשע, תם ושאינו יודע לשאול, ואין זה סותר את פשוטי המקראות כמו שביארנו. שהרי עכ"פ השאלה "מה העבודה הזאת לכם" היא שאלת הרשע, שמי שאינו רשע אינו מתלונן על עבודת ד', אלא חפץ בעבודה. והוסיפו לדרוש את דיוק הלשון "לכם", שבזה מוציא הרשע את עצמו מן הכלל, כאומר, אין זו עבודה עבורי אל עבורכם. ושאלת "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אלוקינו אתכם", היא ודאי שאלת בן חכם, שהרי מי שאינו חכם אינו שואל על כלל התורה, וגם אינו מבין החילוק בין עדות, חוקים ומשפטים. שאלת "מה זאת" היא שאלה של מי שאינו יודע מה משמעות הדברים, והוא התם. ואילו במצות והגדת לבנך ציותה תורה לספר למי שאינו שואל, והרי מי שאינו יודע לשאול נכלל בזה.

ד. התשובות המבוארות בהגדה של פסח בנוגע לתם ושאינו יודע לשאול, הן התשובות הכתובות בתורה. על שאלת הבן החכם לא הביאו בהגדה את התשובה הכתובה בפסוק, וזאת מפני שהזכירו תשובה זאת בתחילת ההגדה, ולא רצו לחזור עליה שנית. ונראה גם ששאלת מה נשתנה מסודרת כשאלת הבן החכם, ולכן הביאו עליה את התשובה הכתובה בפרשת ואתחנן. וכאן הוסיפו רק שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וכוונתם ללמד שלבן החכם ראוי להוסיף וללמד את העניין עד לפרטי פרטים. גם רצו ללמדנו שלימוד הלכות הפסח הוא בכלל סיפור יציאת מצרים. ואילו על שאלת הבן הרשע הביא ואת התשובה הכתובה בתורה על שאלת התם, כדי לדרוש על זה לי ולא לו, אלו היה שם לא היה נגאל. ולפירוש רש"י, זה עיקר הפשט במה שכתוב בעבור זה עשה ד' לי, שבעבור עשית המצוות הוציאנו ממצרים, ולכן אלו היה שם הרשע לא היה נגאל.

אמנם זה צ"ב, שמשמעות הדברים בהגדה שבבן הרשע אין נוהגת מצות סיפור יציאת מצרים כלל, ובתורה הרי הזכרה תשובה שעונים למי ששואל "מה העבודה הזאת לכם", ומדוע לא נענה לו.

והביאור הפשוט, שפשט הכתוב אינו מדבר בבן רשע גמור, ולכן חייבים לטפל עמו בשאלותיו. אבל חז"ל התכוונו למי שיצא מן הכלל, והרי הוא כאפיקורס ישראל, שאסור לענות לו דפקר טפי, כמו שאמרו בגמ' (סנהדרין ל"ח ע"ב).

ויותר נראה, שבוודאי צריכים לספר ולהאריך בסיפור גם לבן הרשע, וכמבואר בקרא, שעל שאלת מה העבודה הזאת לכם משיבים בסיפור יציאת מצרים. אלא שבאו חז"ל ללמדנו שצריכים ללמד את הבן הרשע שאע"פ שהגאולה באה מלמעלה מרצונו ית', מ"מ אין האדם נגאל אלא אם כן הוא מצטרף ברצונו לגאולת ד'. אבל מי שמוציא עצמו מן הכלל, אינו נגאל. ומקורו של בעל ההגדה מפורש בתורה, שמי שלא שם דם על מזוזות הבתים והמשקופים, היו בכורותיו מתים במכת בכורות, ולא היה נגאל.

ומה שלמדו חז"ל מארבעת הפרשיות, הוא שיש ארבעה סוגי בנים, וצריך לחפש תשובה מתאימה לכל אחד מהם. והוא מה שאמרו במשנה (פסחים קט"ז ע"ב), לפי דעתו של בן אביו מלמדו.

ה. לשון הרמב"ם בסה"מ, היא שציוונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחילת הלילה, והכתוב שבא על הציווי הזה, הוא אמרו (שמות י"ג ח'), והגדת לבנך ביום ההוא. ולשון מכילתא, מכלל שנאמר (שמות י"ג י"ד, דברים ו' כ'), כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך אתה מגיד לו, ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר, והגדת לבנך, אע"פ שלא שאלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין. תלמוד לומר (שמות י"ג ג'), ויאמר משה אל העם, זכור את היום הזה, כלומר, שהוא ציוה לזכרו, כמו אמרו (שמות כ' ח'), זכור את יום השבת לקדשו. וכבר ידעת לשון אמרם, אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה כולה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, ע"כ.

ובספר משנה תורה, פ"ז מהלכות חמץ ומצה הל"א וב', כתב וז"ל, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות י"ג ג'), זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר (שמות כ' ח'), זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. מצוה 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 כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה, ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן, עכ"ל.

העולה מדברי הרמב"ם ששני עניינים שונים נכנסו תחת מצוה אחת. האחד, להודיע לבן שאינו יודע את דבר יציאת מצרים, והחובה היא לספר לבן לפי עניינו ודעתו. והשני הוא חובת הזכרה, הדומה למה שמצינו בעניין קידוש של שבת. ומבואר בדבריו, שרק מצד חובת ההזכרה למדנו שאפילו כולנו חכמים, וכולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר. וכן בדין, שהרי אין מקום להגיד ולספר למי שכבר יודע.

ויש בנותן טעם להזכיר שבספר המצוות פתח הרמב"ם את המצוה בקרא דוהגדת לבנך, ואילו במשנה תורה התחיל בזכור את היום הזה, והדברים צריכים תלמוד.

והרמב"ם הזכיר בדבריו, שלמד מן המכילתא, והכוונה למכילתא דרשב"י, כנודע שזוהי המכילתא שהייתה לפני הרמב"ם. ובמכילתא שלנו, שהיא מכילתא דרבי ישמעאל, נאמרו בזה דברים אחרים, ובהמשך דברינו נביא את מה שנאמר שם.

ועיין בספר גבורות ד' למהר"ל (פ"ב), שהאריך להקשות על דברי הרמב"ם בקושיות עצומות, ועיקרן, שמקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, אין ללמוד על זמנה של המצוה, ושמא איירי קרא בזכירת יציאת מצרים כל ימות השנה. ועוד, שאין ללמוד משם אלא הזכרה בעלמא, כדרך שבקידוש של שבת אין מצוה לספר ולהאריך בסיפור, ואין אנו מצווים אלא להזכיר קדושת שבת בהזכרה בעלמא, ומדוע כאן נאמרה מצות סיפור, וכל המרבה הרי זה משובח.

והנה המהר"ל לא הכיר את מקורו של הרמב"ם בדברי חז"ל, ואנו יודעים שמקורו טהור במכילתא דרשב"י. אבל בעיקר הדברים קושיות המהר"ל צריכות יישוב.

ובכלל, הדברים צריכים עיון, איך נכנסים במצוה אחת שני עניינים שונים ונפרדים לגמרי.

ויותר מובנים הדברים לפי מה שנאמר במכילתא שלנו (פרשה י"ח) בזה"ל, רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם הייתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות, ע"כ.

וכדי לבאר העניין, עלינו לעיין בפסוק שממנו למדו במכילתא את הדין. וכך כתובים הדברים בתורה (דברים ו' כ' - כ"ה), כי ישאלך בנך מחר לאמר, מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אלוקינו אתכם. ואמרת לבנך, עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ד' ממצרים ביד חזקה. וייתן ד' אותות ומופתים גדולים ורעים, במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו, לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ויצונו ד' לעשות את כל החוקים האלה, ליראה את ד' אלוקינו, לטוב לנו כל הימים, לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו, כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת, לפני ד' אלוקינו כאשר ציונו.

וכשנתבונן בשאלת הבן (המכונה בפי חז"ל במכילתא ובהגש"פ 'חכם'), נראה שאינו שואל על מצווה או עניין מסוים בתורה, ושאלתו מתייחסת לכלל התורה כולה. הוא מזכיר בשאלתו שלושה סוגים של מצוות, עדות, חוקים ומשפטים. עדות, הן המצוות הבאות להעיד על יסודות היהדות, כשבת ומועדים. חוקים, הם סדרי ההנהגה שקבעה התורה בשימוש האדם בענייני העולם, כדיני בהמות וחיות טמאות וטהורות. ומשפטים הם דיני מערכות היחסים בין אדם לחברו, המסודרים בתורה על פי הצדק והיורש האלוקי, וכמו שכבר כתבנו למעלה.

ומאחר שאין כאן שאלה על פרט מסוים, אלא על התורה בכללה, עלינו להבין את תוכן השאלה. ונראה, שהבן החכם שואל על כלל היהדות כולה, מהו עניינה. מהי נקודת המרכז של כלל התורה והמצוות. והתשובה על שאלתו, כפי הנראה, נמצאת בשני הפסוקים האחרונים של התשובה, ויצונו ד' לעשות את כל החוקים האלה, ליראה את ד' אלוֹקֵינו, לטוב לנו כל הימים, לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו, כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת, לפני ד' אלוֹקֵינו כאשר ציונו. והכוונה, לכאורה, שלימדתנו התורה להשיב לבן החכם, שגדר כל המצוות הוא ההטבה הגדולה שהטיב לנו אבינו שבשמים, החוקים והמשפטים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

וענין יציאת מצרים שהקדימה תורה בתשובת האב לבן החכם, שממנה ראה לטוב ד', וממנה יתד ופינה שידע הבן וישכיל שכל מצוה ומצוה היא טובה גדולה שהטיב לנו בוראנו, לטוב לנו כל הימים, לחיותנו כהיום הזה.

וראה, שכן כתוב בכתבי הקודש בדברי המשורר אסף (תהילים ע"ח), שכל המזמור מדבר בענין סיפור יציאת מצרים לבנים ולדור אחרון. ושם (פסוק ז') כתוב, וישימו באלוקים כסלם, ולא ישכחו מעללי א-ל ומצוותיו ינצורו. הא למדת, שתכלית הסיפור ביציאת מצרים היא שיבינו הבנים שאין מגמתו ית' אלא להיטיב לנו, ומזה ידעו לשים בו כסלם, ולשמור המצוות, שגם הם אינם אלא לטובתנו. ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים י' י"ב-י"ג), ועתה ישראל מה ד' אלוֹקֵיך שואל מעמך, כי אם וגו' לטוב לך, וכן הוא פשטיה דקרא שם, כאשר כתב הרמב"ן בפירושו שם, וז"ל, מה ה' אלוֹקֵיך שואל מעמך נמשך אל לטוב לך. יאמר, איננו שואל מעמך דבר שיהיה לצרכו, אלא לצורךך. רק הכל הוא לטוב לך. ואמר הטעם (הראיה), כי לה' אלוֹקֵיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה, וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך, רק באבותיך חשק ויבחר בזרעם אחריהם מכל העמים.

ואחר כל הדברים האלה, אנו מבינים את כוונת חז"ל במכילתא, שדרשו משאלת הבן החכם, מה העדות, שאפילו כולנו חכמים מצווה עלינו לספר. והכוונה, שאין כאן שאלה פרטית, שהתשובה עליה היא מסוימת ומוגדרת, שהרי הבן השואל מזכיר בשאלתו את העדות, שהן מצוות שטעמן ידוע ומפורש ועולה מתוך המצוה עצמה, ועל כרחך שגם לבן ידוע טעם המצוות הללו. ואם כן, אין לך אדם שכבר ברורים לו הדברים כל הצורך, ומידת הביטחון היא מהדברים שתמיד צריכים חיזוק. ולכן אפילו חבורה של חכמים חייבים לספר ביציאת מצרים.

ו. במכילתא בא פרשה י"ח איתא, רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות, ע"כ. וביאור הדברים, שמלשון שאלת הבן בפרשת ואתחנן מוכח שהוא חכם, שהרי יודע מהם עדות ומהם חוקים ומשפטים, ובודאי יודע מה שכתוב בתורה בענין יציאת מצרים, ועל כרחך שמדובר כאן על העמקה בענין, וא"כ, גם

חבורה של חכמים ותלמידים חייבים לספר ביציאת מצרים.

ומה שאמרו שצריכים לעסוק בהלכות פסח, כך אמרו גם בהגדה של פסח בתשובת הבן החכם, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. והוא צריך ביאור, שהרי בתורה מבואר ארבעה פעמים שענין סיפור יציאת מצרים הוא לספר את העובדות שהיו ואת משמעותן, וכמו שכתוב בתהילים (ע"ח ג'ז'), אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. לא נכחד מבניהם לדור אחרון, מספרים תהלות ד' ועוזו ונפלאותיו אשר עשה. ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, אשד צוה את אבותינו להודיעם לבניהם. למען ידעו דור אחרון בנים יולדו, יקומו ויספרו לבניהם. וישימו באלוקים כסלם, ולא ישכחו מעללי א-ל ומצוותיו ינצרו, ע"ב. ומבואר בפסוקים שתכלית הסיפור היא שידעו את גודל נפלאות ד' ואת עוצם אהבתו לישראל, כדי שישומו בטחונם בו ויקיימו מצוותיו, ואיך כל זה מתקיים בלימוד ההלכות. והרמב"ם, בהלכות חמץ ומצה לא הזכיר כלל שלימוד הלכות הפסח נכלל בסיפור יציאת מצרים.

ואולי צריך לומר, שהכונה היא לדרוש את פרטי הדינים וטעמיהם, כדרך שעשו חז"ל בהגדה ביחס לעיקר מצוות הפסח, המצה והמרור, וכדרך שעשה הפייטן ביוצר לשבת הגדול בפיוט המתחיל במילים אין ערוך אליך. ועל ידי זה להכיל פרטים רבים בסיפור המעשה של יציאת מצרים. אמנם זה חידוש גדול שאינו נראה מפשטות הדברים, וצ"ע.

ז. והעירוני, שבאמת רוב דיני קרבן פסח טעמיהם מוכחים מתוכם, שהם בנויים על יציאת מצרים. זמן ההקרבה והאכילה הוא כמו שהיה בפסח מצרים, והוא מפני שהקרבן הוא הסיבה שזכו לגאולה. איסור אכילה לבן נכר הוא פשוט, שהרי הקרבן בא לבטא את בחירת ישראל והבדלתם מן האומות, כמו שכתוב (י"ב כ"ז), ואמרתם זבח פסח הוא לד', אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים. איסור אכילה לערל הוא מפני שרק לבני ברית יש חלק בגאולה, וחז"ל אמרו שבזכות מילה יצאו לחירות, כמו שכתב רש"י (שמות י"ב ו') וז"ל, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה שנא' מתבוססת בדמיך (יחזקאל ט"ז ו') בשני דמים ואומר (זכריה ט' י"א) גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו, עכ"ל. איסור הוצאת הפסח מן הבית הוא ממש כמו שהיה בפסח מצרים, שנאסר עליהם לצאת מן הבית כל הלילה, משום ולא יתן המשחית. ואיסור שבירת עצם גם אפשר לומר שהוא פרט מדיני החפזון. ויל"ע בזה.

ח. ועל כל פנים נראה להגביל דין זה בכמה נקודות. חדא, פשוט שאין שייך לצאת ידי חובה בלימוד ההלכות, אלא אם כן כבר סיפר את עיקר המעשה, וכמו שמבואר במשנה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דורש פרשת ארמי אובד אבי, ופסח מצה ומרור. ועוד נראה, שאין הכוונה כאן לכל הלכות חג המצות, אלא להלכות קרבן פסח. ולא זו בלבד, אלא נראה שהכוונה דווקא להלכות השייכות מצד עצמן לקרבן

פסח, ולא המתלוות לקרבן פסח במקרה, כגון הלכות בליעת כלים וכדו'. והטעם לזה פשוט, שאין הכוונה כאן ללמוד הלכות הנוגעות למועד, אלא שדברי תורה אלו יש להם שייכות לעצם גאולת מצרים, אבל הלכות כאלה שמצד עצמם אינם שייכים כלל לענין יציאת מצרים, ודאי לא שייכים גם למצות סיפור יציאת מצרים.

ט. מבואר בברייתא (פסחים קט"ז ע"א), תנו רבנן, חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם, אשתו שואלתו. ואם לאו, הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח, שואלין זה לזה, ע"כ. ודין זה שיהא הסיפור בדרך שאלה ותשובה, הוא שייך לעצם ענין הסיפור, שהבינו חז"ל שבאופן זה מתקבל הסיפור בלב השומעים. ובאופן שבלי שאלה ותשובה גם מתקבלים הדברים באופן הראוי, יוצא ידי חובתו בלי שאלה. וכן מבואר בגמ' (שם, קט"ז ע"א), אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו, ע"כ. והיינו כדאמרן, שכיון שהשומעים מטים את ליבם לענין על ידי איזו תחבולה, מתקיים בזה מצות סיפור.

י"ד.

בעניין הפסק שיעור עיכול בין כוס ראשון לשני

א. ראיתי מי שטען, שיש בעיה עם ההפסק שבין כוס ראשון וכוס שני, שבפשטות הוא יותר משיעור עיכול, ומנהגנו שאין מברכים ברכה אחרונה על כוס ראשון, ולכאורה נשארת שתיית הכוס הראשון בלא ברכה אחרונה. והיה מי שהסיק מזה להשתדל לקצר בהגדה, כדי להגיע לכוס שני לפני שיעור עיכול.

ומלבד ששיעור עיכול של שתייה יש לדון שהוא קצר מאד, ומלבד שלא חזינן לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי, נראה שלא אריך לקצר במקום שאמרו להאריך, ומי זוטר מה שאמרו, כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. ואף שגם אחרי הסדר יש מקום ואפילו חובה להמשיך בסיפור, כנפסק בשו"ע תפ"א סעיף ב', חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה, מ"מ פשיטא שעיקר מצוות הסיפור היא בשעה שיש (פסח) מצה ומרור מונחים לפניך. ועוד שעיקר מצוות הסיפור היא לילדים, ואחרי הסדר וודאי יש לחשוש שירדמו, ואינו בדין לצמצם בעיקר מצוות התורה ללילה הזה, מפני חשש וספק בברכת הנהנין דרבנן. ויותר הייתי מורה לשתות פחות משיעור מהכוס הראשון, שהרי די בכוס בשיעור רביעית, ואין צריך לשתות ממנה יותר מרוב כוס, ובהכי אינו מתחייב כלל בברכה אחרונה, ולא למעט במצווה דאורייתא.

ולעיקר הספק, נראה שאין לחוש לזה כלל, שהרי כל אדם שעסוק בסעודה, הרבה יותר מזמן שיעור עיכול, לית דחש להא שעבר שיעור עיכול מאכילתו ושתייתו הראשונים. ונראה שאין המשך האכילה מועיל לזה, שהרי מה שנתעכל נתעכל, ומה מועיל לי האוכל החדש שנכנס אח"כ. וצ"ע להניח שכיון שהוא עסוק באכילה, מתעכב גם עיכול האוכל הראשון. ויותר נראה שטעם הדין שאדם יכול להמשיך בסעודה, הוא מפני ששיעור עיכול נאמר רק לאחר שתמה הסעודה, ואז דיינינן האם נשארה הנאת האכילה לברך עליה, ובזה ניתן שיעור עיכול. אבל כל מה שנכלל בסעודה אחת, חייב בברכה אחת, ולא אכפת לן אם עבר שיעור עיכול. והשתא נראה לומר, שהקידוש וההגדה וסעודת ליל פסח, הכל נחשב לסעודה אחת, ולא אכפת לן שעבר שיעור עיכול.

וסייעתא דידי מהא דלא חיישינן שהזמן העובר מהקידוש לסעודה יבטל את הקידוש, משום דבעינן קידוש במקום סעודה. ואף שלא מצינו בגמ' חסרון בקידוש במקום סעודה מצד הזמן העובר, נראה פשוט שזמן רב והיסח הדעת וודאי נחשב כלא במקום סעודה. ועל כרחנו, שהקידוש וההגדה והסעודה, הכל נחשב כהמשך סעודה אחת. וגם לגבי ברכה אחרונה, נראה שאפשר לסמוך על זה, ולא לברך על כוס ראשון, אף שעובר זמן מרובה בין הכוס הראשון והשני.

ואם עדיין הדבר קשה, לסמוך על סברא זו, ולהימנע מברכה אחרונה, עלה בדעתי פיתרון נוסף לבעיה זו, והוא לשתות משקים שאינם משכרים בתוך כדי ההגדה,

והרי דינא הוא דיין פוטר כל מיני משקים, גם בברכה ראשון וגם בברכה אחרונה, כמבואר בשו"ע סי' ר"ח סעיף ט"ז, וממילא לא יחלוף שיעור עיכול עד כוס שני.

ואע"פ שקיי"ל שאין לשתות בין כוס ראשון לשני (שו"ע תע"ג סעיף ג'), היינו דווקא שלא ישתכר, אבל שאר משקין לית לן בה, כמבואר במשנ"ב שם ס"ק ט"ז.

אלא שיש להעיר בזה, הרי הדין שיין פוטר כל מיני משקין אינו משום שברכת היין חשובה ופוטרת, אלא מדין טפל, ששתיית היין חשובה, ושאר משקין טפלים לה. וכיון שאנו נוהגים שלא לשתות יין בין כוס ראשון לשני, האם המשקים ששותים אז יכולים להיחשב טפלים לייין, כשכבר פרשנו משתיית היין. וצ"ע בשאלה זו גם לגבי מי שהחליט להפסיק באכילת פת, אם עדיין שייך ששאר מאכלים יהיו טפלים לפת. למשל, מי שאוכל פת בער"פ קודם זמן איסור אכילת חמץ, וכשנאסר החמץ באכילה, הוא רוצה להמשיך לאכול שאר מאכלים, אם עדיין אפשר לדון את האוכל כטפל לפת. ויותר נראה ששפיר למיעבד הכי.

בדין אכילה ושתיה בשעת ההגדה

ויש לי מקום לדון אם יש סיבה כלשהי שלא לאכול פירות ושאר דברים, או לשתות שאר משקים בזמן אמירת ההגדה.

ודבר זה נפתח בגדולים, בפלוגתא דהרי"ף ובעל המאור, בפרק ערבי פסחים, אם מברך על כוס שני בפה"ג. ובעל המאור בתוך טענותיו כתב דאמירת ההגדה אינה הפסק, שהרי אם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו. והביא לזה סמך ממתני', קי"ז ע"ב, בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה. והרמב"ן במלחמות כתב על דבריו בזה"ל, ומה שכתב בעל המאור ז"ל, שהוא אומר שאם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו, כדתנן, בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, חס ושלום, שלא התירו אלא בין כוס לכוס, אבל משמזגו לו כוס שני, והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש, אינו רשאי להפסיק בשתיה, עכ"ל.

והבנת דברי הרמב"ן, וטעם האיסור שהזכיר לשתות בשעת ההגדה, נראה שהכוונה היא לפרוש מן המצווה ומשבחו של השי"ת שהוא עסוק בו, ולעסוק בדברים אחרים. וכך משמע לשונו שכתב, חס ושלום, והכוונה לכאורה שיש בזה מיעוט כבודו של מקום, שפורש מן השבח¹¹. ולפ"ז אין נראה שתיאסר שתיה כלדהו שאדם שותה תוך כדי אמירת ההגדה, אם אין בה הפסקה באמירת ההגדה. ולכן נראה שמותר לשתות מעט מים כדי לפתור שאלה הלכתית עם ברכה אחרונה דכוס ראשון, או ששותה כדי להקל עליו אמירת ההגדה.

ועיין בשו"ע, סי' תע"ג סעיף א', שכתב שאם חל ליל הסדר במוצ"ש, ושכח להבדיל על כוס ראשון, ישלים ההגדה עד גאל ישראל. ומשמעות הדברים שפסק כהרמב"ן בזה, שאסור להפסיק בשתיה בשעת ההגדה (אף שלעניין ברכה ראשונה על כוס שני כתב המחבר שאינו מברך).

אמנם בסעיף ג', נקט בפשטות שמותר לשתות בשעת ההגדה, שהרי הביא הדין הנאמר במשנה, שמותר לשתות בין כוס ראשון לשני, וכתב להתיר אפילו כמה כוסות. אלא שהוסיף שראוי שלא לשתות בין כוס ראשון לשני אם לא לצורך גדול, כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה. ומשמעות דברים אלה שאינו חש לדברי הרמב"ן, אלא שחושש שלא מן הדין שמא יבואו לידי שכרות.

אמנם במשנ"ב, ס"ק ט"ו, כתב וז"ל, שלא לשתות בין ראשון לשני, לחוש ליש מי שאומר, דהא דשרינן לשתות בין הכוסות, היינו בין כוס שני לבין כוס שלישי, דהוא סמוך לאכילה או בתוך אכילה, דאז אינו משכר. אבל לא בין ראשון לשני, כדי שלא

¹¹ ואמרתי דברים אלה לפני הגאון רבי יוסף שרייבר שליט"א, והסכים על ידי.

ישתכר, כמו שאסור בין שלישי לרביעי, עכ"ל. ועיין בב"י שהביא דברים אלה בשם הכל בו, ומשום חששא דשכרות. ונראים הדברים שהמחבר לא חייש לשיטת הרמב"ן, והא דאסר להבדיל למי ששכח להבדיל בכוס ראשון, כנראה הוא משום חששא דשכרות, וצ"ע שהחמיר בזה כל כך (ועיין בביאור הלכה ד"ה עד שהתחיל, שדן בכה"ג ששכח להבדיל על כוס ראשון, אם אוכל כרפס קודם הבדלה, וצ"ע).

ועכ"פ, העולה מדברי השו"ע, ששתיית משקה שאינו משכר אין להחמיר בה בשעת ההגדה. וכן כתב במשנ"ב ס"ק ט"ז בזה"ל, כדי שלא ישתכר, משמע דווקא יין או שאר משקין כהאי גוונא המשכרין, אבל משקה שאינו משכר מותר לשתות בין הכוסות. ולעיל כתבנו שגם להרמב"ן יש להקל בשותה תוך כדי הגדה, בלי להפסיק.

ודודי הגאון רבי שניאור קלופט שליט"א טען שיתכן שכל זה דווקא בשתיה. אבל לאכול יש טעם למנוע לאכול כלל בשעת ההגדה. ודבר זה נכלל במה שהורו חז"ל לעקור את השולחן אחרי טיבול ראשון, והכוונה שפורשים מאכילה. ואף שדבר זה נעשה כדי שישאלו התינוקות, מ"מ מסתברא מילתא שצריכים לעשות זאת באמת, ולפרוש מאכילה.

ונראה שיש לדחות טענה זו. חדא, דבגמ' אמרו שאין עוקרים אלא לפני מי שאומר הגדה, והכוונה בימיהם, שהיו מביאים לכל אחד שולחן קטן שעליו מונחים צרכי הסעודה שלו, ואין עוקרים לגמרי את כל השולחנות, ורק את שולחנו של עורך הסדר. והיינו שדי בזה שמראים שאין הולכים לאכול עכשיו את עיקר הסעודה. ועוד, שאם אוכלים פירות וכד', שהם בבחינת דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, אין בכך כדי לבטל את עצם הפסקת הסעודה. והעיקר, שאחרי שעקרו את השולחן, מפורש שמחזירים אותו, כדי לספר ביציאת מצרים כשמצה ומרור מונחים לפניך, והכוונה שכבר עוררנו את שאלת הילד בזה שעקרנו את השולחן, ואח"כ אפשר כבר להתחיל באכילה.

ועל כולם, נראה שאין נכון להפסיק לגמרי את הסעודה, ולהסיח דעת ממנה להגדה, גם בגלל קידוש במקום סעודה, וגם בגלל שכך היא מצוות הלילה הזה, לספר ביציאת מצרים על שולחן הסדר, וכביכול, תוך כדי הסעודה (שבמקורה היא אכילת הפסח, וכיום נשארה בידינו רק אכילת מצה). אלא שאין רוצים שיסיימו את אכילת המצה לפני הסיפור, כדי שיהיו מצה ומרור מונחים לפניך.

ועיין במשנ"ב סי' תע"ג ס"ק ע"א, שהביא את דברי השל"ה שאין לומר ההגדה בהסיבה, כי אם באימה ויראה. ויש לעיין, האם הוראה זו מתאימה להבנתנו בצורת המצווה, שהיא לספר וללמד את הבנים תוך כדי הסעודה. ולגבי הסעודה משמע ברמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה הל"ז), שעיקר צורתה דווקא בהסיבה (ואין כאן המקום להאריך בעניינים אלה).

אמירת הלל

א. נתבאר בגמ' ערכין (דף י'), שבסוכות גומרין את ההלל בכל ימי החג, ואילו בפסח לא גמרינן הלל אלא ביו"ט ראשון. ובטעם הדבר נתבאר בגמ' משום שימי החג חלוקים בקרבנותיהם, משא"כ ימי חג הפסח. ונראה שאין זו אמירה שימי הפסח האחרונים אין בהם די קדושה ושמחה כדי לחייב בהלל, אלא שחג הסוכות נתפס שכל יום שבו הוא מועד בפני עצמו, ומחייב הלל, משא"כ חג הפסח שעיקרו מפני מה שאירע בחמשה עשרה יום בניסן, וחוגגים מחמת המאורע הזה שבעת ימים. וממילא די לכל חג הפסח באמירת הלל פעם אחת.

והמעין במקראות ימצא שדבר זה מדויק בפסוקים עצמם, שהרי בשום מקום לא נאמר שחג המצות נוהג שבעת ימים, ובכל המקומות הנוסח הוא שבחמשה עשר בחודש חג, ושבעת ימים מצות תאכלו. משא"כ בחג הסוכות, ופשוט.

ונראה, שאם משהו לא אמר הלל ביו"ט ראשון של פסח, באונס, בשוגג או במזיד, שפיר יוכל לאומרו בשאר הימים, שהרי אין הבדל בזה בין היום הראשון לשאר הימים, אלא שדי בזה שכבר אמרנו ביום א'. ומי שלא אמר ביום א', מפני מה ימנע מלומר בשאר הימים, וצ"ע למעשה.

ב. מי שאמר הלל בר"ח ובחזה"מ פסח, ובטעות שכח לדלג על הקטעים שנוהגים לדלג, יל"ע אם ידלג קטע אחר בהמשך ההלל או לא. וצדדי הספק, שהרי אמרו בגמ', תענית כ"ח ע"ב, שרבי איקלע לבבל וראה שאומרים הלל בר"ח, סבר להפסיקם, ורק משראה שמדלגים הניחם. והיינו שאסור לומר בר"ח הלל בלי דילוג, ומן הסתם גם דילוג אחר יועיל.

או שכל הקפידא על מנהג הציבור לומר הלל בר"ח, שמבטל ההבדל בין יו"ט לר"ח, ולכן צריך שיהיה המנהג לדלג. אבל מי שאומר הלל שלם בטעות, אין בו קפידא כלל, ולכאורה כך מסתבר, וצ"ע.

בגדרי איסור קטניות

נראה להתיר לאשכנזי לבשל ביו"ט של פסח קטניות עבור שכנו הנוהג היתר בקטניות. וכדי לבאר ההיתר עלינו להסביר קצת גדר המושג מנהג.

תחת השם מנהג אנו כוללים שלושה עניינים שונים זה מזה.

האחד, עניינים שכל עניינם אינו דין. אין בהם לא איסור ולא חובה, אלא שנהגו כן. דוגמה לדבר הוא כל הסוגיות שנתבארו בפ' מקום שנהגו, או הלל בר"ח, שמצד הדין אין לו מקום, אלא שמבואר בגמ' שנהגו לאומרו. והנה לימדונו חז"ל שגדול המנהג, והוא כחובה, ואין רשות להשתמט ממנו, אבל עובדה היא שיש מנהגים שנהגו רק אנשי מקומות מסוימים, ואנשי מקומות אחרים לא נהגו כן.

השני, עניינים השייכים לאיסור והיתר דאורייתא או דרבנן, ונחלקו רבוותא בהם, ונוצר מצב שחכמי מקום אחד סברו כחד מ"ד, ובמקום אחר נקטו כאידך. וגם בזה המציאות היא שיש שני מנהגים, והדבר תלוי במקום מושבו של אדם, אבל בזה כל אחד מסתכל על חברו כעובר איסור, שהרי הנושא המדובר הוא עניין של איסור והיתר, ולא של מנהג. דוגמה לדבר הוא מה שאמרו שבאתרא דרבי אליעזר נהגו כרבי אליעזר להתיר לעשות מלאכה בשבת לצורך מכשירי מילה, ובאתרא דר"ע נהגו בזה איסור מוחלט.

השלישי, עניינים ששורשם במסורת הדורות, ובשני מקומות אוחזים שני מסורות בעניין הזה. דוגמה לדבר הוא המנהג של אנשי תימן לאכול חגבים מסוימים, משום שיש להם מסורת בעניין הזה. ואילו במקומות אחרים לא קבלו כן, והמסורת שלהם היא אחרת.

וההבדל העיקרי הוא בין המנהג מהסוג הראשון לשני המנהגים האחרים. הנוהג במנהג הראשון, יודע בוודאות שכל החומרה שהוא נוהג בה, אינה דין וכולה מנהג. ממילא אין לו שום בעיה עם חברו, שנוהג מנהג אחר. ואילו בשני המנהגים האחרים, כל מנהג מבוסס על עמדה שסוברת שמנהגה הוא הדין, ומי שאינו נוהג כך הוא טועה ועובר על המצווה (ויש הבדל גדול בין מנהג המבוסס על שיטה בהלכה, למנהג המבוסס על מסורת, שהרי בעניין התלוי בשיטה, יש דעה של רבותינו בעניין, השוללת את המנהג האחר, ואילו בעניין התלוי במסורת אין לי טענה כנגד המנהג השני, אלא רק העובדה שקיבלתי אחרת ממנו, וידוע וברור שהוא קיבל אחרת. יש השלכות מעשיות להבדל הזה, ועוד חזון למועד).

אמנם בוודאי אנו יודעים שיש למי שנוהג אחרת על מי לסמוך, והעניין כולו תלוי במחלוקת רבוותא, ואין לי שום טענה על מי שנוהג כרבותיו. וכל אחד מהנוהגים איסור יודע שאם הוא יעבור לגור במקום אחר, יעזוב מנהגו של היום, ויאחז מנהג

המקום ההוא. אבל כלפי ידידיה עצמו, כל עוד הוא מחויב במנהג האוסר, ההנהגה ההיא נתפסת כאסורה מן הדין.

ונפ"מ למשל בהלכות מוקצה. אם יש דבר שאסור לדעת כמה מרביות, ומותר לאחרים. הנוהגים בזה איסור נחשב להם הדבר כאיסור גמור, ואסור לטלטלו בשבת וביו"ט. אע"פ שאני יודע היטב שחברי נוהג כד"ע פ' מנהגו, מ"מ לפי מנהגי הדבר אסור, וחל דין מוקצה עליו. אבל עניין שכל שורשו אינו דין אלא מנהג, ובמקומי נמצאים גם כאלה שאינם נוהגים בו איסור, מהיכי תיתי שיהיה איסור מוקצה על הדבר. הרי כל פרישתי ממנו הוא מחמת המנהג, ומנהג חברי להתיר אין נוגד את מנהגי.

ומנהג איסור קטניות, נראה שהוא כהסוג הראשון, שהרי אין כאן נידון של איסור, ורק שנהגו כן בני אשכנז לאסור אכילתם בפסח. ואפשר לומר שבשורשו היה העניין כגזירה שגזרה חכמי אשכנז מן הטעם שהיה לפניהם. וגם אם כן הוא, אין הגזירה של רבותינו מחייבת בני קהילות אחרות, והדר דינא שלשכני העניין מותר לגמרי גם לפי מנהגי. ממילא נראה שאין סיבה שלא אבשל בעבורו ביו"ט.

וכל זה דווקא בימינו, שהרי נוהגי היתר ונוהגי איסור חיים במקום אחד, בחד ד' עלינו. אבל כשהיו אנשי אשכנז חיים במקום שכולם אשכנזים, מסתברא מילתא שקטניות נתפסו כמוקצה ביו"ט. לא גרע מכל דבר שאינו עומד לשימוש בשבת ויו"ט, רצ"ע.

ולפי זה, במקומות ההם, יהיה אסור לבשל קטניות בשביעי של פסח שחל ביום ו', לצורך שבת. שהרי לדין היתר בישול ביו"ט לצורך שבת (מדאורייתא) הוא משום הואיל ואיקלעי אורחים (עיין משנ"ב תקכ"ז ס"ק ג'), ואפילו אי יקלעו אורחים הבאים ממקומות שאוכלים בהם קטניות, מ"מ הם חייבים לנהוג כמנהג המקום. מלבד שמסתמא אין אומרים הואיל על אפשרות רחוקה כל כך. ומה שאסור במקומנו, אין לכאורה היתר לבשלו ביו"ט. אבל בימינו אנו, שמותר לבשל קטניות ביו"ט לצורך שכני, אין סיבה שלא יותר לבשל עבור עצמי לצורך שבת, כנלע"ד¹².

¹² עיין לעיל סי' ט' אות ג', עוד הערה בעניין קטניות.

בגדר מקרא קודש

א. כתב הגאון רבי עקיבא איגר בתשובותיו סי' א', לדון באשה ששכחה להזכיר יום טוב בברכת המזון, ודעתו נוטה שאינה חוזרת, כיון שדין חזרה על הזכרה תלוי בחיוב סעודה, כמבואר בגמ' ברכות מ"ט ע"ב, וחיוב סעודה ביו"ט הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות. ועיין שם ובהשמטות שדן מהיכן למדנו חיוב סעודה ביו"ט, ומעלה כמה אפשרויות, ושקיל וטרי בהן. בתחילה הוא דן שחיוב זה נובע מדין שמחה, ותולה הדבר בשאלה אם נשים חייבות במצות שמחה, ואח"כ דוחה ואומר, שאם מצד שמחת החג, חול המועד גם היה צריך להתחייב בסעודה, שהרי מצות שמחה נוהגת כל ימי החג. ומצד מקרא קדש, שדרשינן בספרא, במה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה, גם אין מסתבר לרעק"א, שהרי חוה"מ גם נקרא מקרא קדש בנוסח התפילה. ולכן מסיק שחיוב סעודה נובע ממצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן לה בגמ' (פסחים ס"ח ע"ב) חציו לד' וחציו לכם. וזו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממנה.

ב. ולענ"ד יש לעיין בכל דבריו, שהרי החיוב של חציו לד' וחציו לכם נוהג למעשה גם בחול המועד, כמפורש ברמב"ם, הלכות יום טוב, פרק ו' הל' י"ז, וז"ל, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) ושמחת בחגך. ובהמשך דבריו בהל' י"ט כתב וז"ל, אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו. אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה, עכ"ל. ומבואר דכל שבעת ימי החג נוהג דין חציו לד' וחציו לכם. והדרא קושיא לדוכתא מנין נובע חיוב סעודה ביו"ט.

ג. מלבד זאת יש להתפלא על רעק"א, שהרי מפורש הדבר בחז"ל, שמקרא קדש מחייב באכילה ושתייה, וכפי הנראה ס"ל לרעק"א דאסמכתא בעלמא היא. אמנם הרמב"ם בעצמו הביא דין סעודת יו"ט מדרשא דמקרא קדש, וז"ל (שם הל' ט"ז), כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר (ישעיהו נ"ח) לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן (ויקרא כ"ג) מקרא קדש, עכ"ל. ומה שהקשה רעק"א, מדוע אין בחוה"מ חיוב סעודה, הרי גם חוה"מ נקרא מקרא קדש בנוסח התפילה. נראה פשוט דבתורה עצמה מצאנו שיש חילוק בין דין מקרא קדש הנאמר בימים טובים לדין מקרא קדש הנוגע לחוה"מ. דכן מפורש בפרשת אמור ובפרשת פנחס, בנוגע לחג המצות וחג הסוכות, דכתיב ביום הראשון מקרא קדש, ביום השביעי מקרא קדש וביום השמיני מקרא קדש, ומשמע מפורש דחוה"מ אינו נקרא מקרא קדש. ובסוף

הפרשה (כ"ג ל"ז), כתוב, אלה מועדי ד' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לד', עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו, ע"כ, ומבואר דכל הימים שמקריבים בהם מוסף, שנמנו בפרשה (לאפוקי ר"ח, שלא נזכר בפרשת אמור), נקראים מקראי קדש. הרי לנו שהכתוב סותר את עצמו, שבתחילה מבואר שחזה"מ אינו מקרא קדש, ואח"כ משמע שגם חזה"מ נחשב מקרא קדש. וצ"ל, שדוקא יו"ט נקרא מקרא קדש באופן כללי, אבל חזה"מ אינו מקרא קדש אלא לענין קרבנות, שזוהי קדושתו להקריב בו מוסף. ולכן לגבי חיוב סעודה אין דין קדושה בחזה"מ.

ד. ובנוגע לחיוב נשים בעשה דמקרא קדש, לכאורה י"ל דגם מעשה זו נשים פטורות, שהרי הזמן גרמא. אמנם מפורש הדבר בספרא, אמור פרשתא י"א, במקרא קדש דיום הזכרון, בזה"ל, בני ישראל מקרא קדש ואין העכו"ם מקרא קדש. אי בני ישראל אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות את הגרים ואת העבדים תלמוד לומר יהיה לכם, ע"כ. ודין העבדים כדין הנשים לכל מצוות עשה שהזמן גרמא. ומה שנקט בספרא עבדים, הוא משום דמעיקרא לא סלקא דעתיה למעוטי נשים, ורק עבדים וגרים, שאינם בכלל זרע אברהם, יצחק ויעקב, היינו סוברים למעטם מיום הזכרון, משום שאין להם ברית אבות, קמ"ל שגם הם נכללים בברית.

וטעם הדבר מדוע נשים חייבות בדין מקרא קדש ולא פטרינן להו מדין מצות עשה שהזמן גרמא, נראה לומר, דמקרא קדש אינו עשה בפני עצמו, אלא תיאור והגדרה למהות היום. ובא ללמדנו דהשביתה ממלאכה ענינה קדושה, ומזה נובעים דיני ניהוג הקדושה ביום, ולכן נשים חייבות, דעצם היום היום אינו עשה אלא לאו.

הרי לנו שגם נשים חייבות במקרא קדש, וכיון שמדין מקרא קדש נובע חיוב סעודה, גם נשים חייבות בסעודת יו"ט.

ה. ולענין מעשה, לעצם חיוב הסעודה ודאי יש להחמיר ולחייב הנשים בסעודת היום, דרעק"א עצמו לא פשיטא ליה בסברתו, ולא כתב אלא בתורת ספק. ולענין חזרה על הזכרת יו"ט בברכת המזון, קשה מאד לחלוק על רעק"א, אמנם יעוין במ"ב סי' קפ"ח, שלא הזכיר כלל את סברת רעק"א, ומדשתיק משמע דלא סבירא ליה הכי, ולכאורה צריכות לחזור על ברכת המזון.

ו. ונראה לבאר את גדר הדברים בדרשת חז"ל, דמקרא קדש מחייב סעודה, דעצם קדושת היום מחייב הנהגה של אכילה ושתיה. והביאור, דיום מקרא קדש הוא יום שבו אנו עוסקים בקרבת ד', כמו שכתב הרמב"ן, ויקרא כ"ג ב', והאופן שבו ראוי לקבל את קרבת ד', הוא באכילה ושתיה ושמחה, וזהו כבודו של יום קדוש.

וכן הוא מפורש ע"י עזרא הסופר (נחמיה ח' ט'-י') כשרצו העם להתאבל ולבכות ביום ראש השנה, היום קדוש הוא לד' אלוהיכם, אל תתאבלו ואל תבכו. ועוד שם, אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו, כי קדוש היום לאדונינו, ע"כ. והיינו שעצם קדושת היום לד' מחייבת באכילה ושתיה, ואוסרת את הבכי ואת

האבילות. וכדרך שכתוב במלך בשר ודם (אסתר ד' ב'), כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, כך כבודו של מלך מלכי המלכים בשמחה. וכן מצאנו דאונן שעבד במקדש עבודתו פסולה (רמב"ם, ביאת מקדש ב' ו'), והיינו שלא יתכן לעבוד את הקב"ה מתוך אנינות ועצבות. וכהן גדול, שלמדנו שמקריב אונן, אמרו ע"ז בגמ' (מועד קטן י"ד ע"ב), דכל השנה כולה הריהו כרגל, דקרבת ד' שלו דיה בשביל לדחות את אבילותו. וכן הא דרגל דידן מבטל גזירת שבעה ושלושים, אינו משום מצות שמחה, דהא יום הכיפורים ודאי אין בו מצות שמחה ומבטל שבעה ושלושים, ועל כרחק עצם הקדושה וקרבת ד' מבטלות את הטבילות.

ואמרו בגמ' (ברכות י"ב ע"א), ואמר רבה בר חנינא [סבא] משמיה דרב המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ה' זוקף כפופים, ע"כ. ולכאורה זו דרשה תמוהה מאד, דמה ענין ד' זוקף כפופים, שמדבר על הנהגת ד' בעולם שהוא זוקף את הכפופים מחמת צרותיהם, לענין הכריעה והכניעה שצריך לנהוג כלפי הקב"ה בעבודתו ובהזכרת שמו. וביאור הדברים נראה, דכל הכניעה שצריך לנהוג כלפי ד' ית' היא דוקא לפני הכניסה לפניו, אבל עצם קירבת ד' יוצרת תחושה של רוממות, כמו שנאמר ד' זוקף כפופים, ולכן כשהוא זוקף, זוקף בשם.